

Р.Р. САДИКОВ

ФИННО-
УГОРСКИЕ
НАРОДЫ
РЕСПУБЛИКИ
БАШКОРТОСТАН



ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО НАУЧНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. Р.Г. КУЗЕЕВА
УФИМСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Р.Р. САДИКОВ

**ФИННО-УТОРСКИЕ НАРОДЫ
РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН**

(ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, ДЕМОГРАФИЯ)

УФА
«Первая типография»
2016

УДК 39(=511.1):(470.57)
ББК 63.5(2)
С14

*Монография утверждена к печати
Ученым советом ИЭИ УНЦ РАН*

Ответственный редактор
д-р философии *Т.Г. Миннихметова*

Рецензенты
д-р ист. наук *Г.А. Корнишина*
(Национально-исследовательский Мордовский
государственный университет им. Н.П. Огарева, Саранск)

канд. ист. наук *Т.Л. Молотова*
(Марийский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории им. В.М. Васильева
при Правительстве Республики Марий Эл, Йошкар-Ола)

д-р философии *А. Юргенсон*
(Таллиннский университет)

Садиков Р.Р.

С14 Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография) / Р.Р. Садиков. Уфа : ООО «Первая типография», 2016. 276 с.+ 20 с. илл.

ISBN 978-5-9908793-6-2

Знак информационной продукции **16+**

В монографии на основе опубликованных, архивных и полевых этнографических источников рассматриваются история формирования, этнокультурные особенности и демографическая динамика финно-угорского населения (марийцы, удмурты, мордва, эстонцы) Республики Башкортостан.

Книга предназначена для этнологов, историков и краеведов.

УДК 39(=511.1):(470.57)
ББК 63.5(2)

ISBN 978-5-9908793-6-2

© Садиков Р.Р., 2016
© ИЭИ УНЦ РАН, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Марийцы	8
Удмурты.....	82
Мордва	163
Эстонцы	221
Заключение.....	252
Приложение.....	254
Список основной литературы.....	273

ВВЕДЕНИЕ

Республика Башкортостан является одним из регионов компактного проживания финно-угорских народов. По данным переписи населения 2010 г., здесь проживает 103 658 марийцев, 21 477 удмуртов, 20 300 мордвы, 219 эстонцев¹. В свою очередь, эти народы представлены различными этнографическими и конфессиональными группами. Проживающие в Башкирии восточные марийцы (*эрвел мари*) подразделяются на прибельских (*упо мари*) и икско-сюньских (*белебей мари*). По вероисповеданию основная их часть является приверженцами традиционной религии (*чимари*), незначительная – православия (*крэшин мари*). Мордва Башкортостана относится к приуральской группе этого народа, в основном представлена эрзей (*эрзят*); мокша (*мокишет*) составляет лишь незначительную часть, своеобразной этносословной группой являются мурза (*мурзат*). По конфессиональной принадлежности мордва относится к православному христианству, небольшую часть составляют последователи старообрядчества. Живущие здесь закамские удмурты в этнографическом плане подразделяются на буйскую, таныпскую, татышлинскую, бавлинскую и князь-елгинскую подгруппы. В религиозном отношении они являются приверженцами традиционной религии (*чын удмортъёс*), небольшая часть исповедует православие (*крэшин, чульнэм удмортъёс*). Основная часть эстонцев является потомками выходцев из Лифляндской губернии (южные эстонцы), последователями лютеранства.

Проживая в иноэтничном окружении и в отрыве от материнских этносов, финно-угорские народы Башкортостана сохранили многие архаичные элементы в материальной и духовной культуре. Вместе с тем, под тюркским воздействием, они приобрели ряд новых черт, не характерных для остальных групп этих народов. Данные обстоятельства делают их особенно привлекательными для этнографов, фольклористов, диалектологов и музейных работников.

В Башкортостане действуют национально-культурные центры и автономии финно-угорских народов, существуют фольклорные коллективы, издаются газеты, в школах изучаются языки. С раз-

¹ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Том 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Книга 1. М., 2012. С. 85–86.

витием международного финно-угорского движения стала очевидным необходимость сплочения финно-угорских народов. Одной из первых в этом направлении осуществляла свою деятельность Ассоциация финно-угорских народов Республики Башкортостан (1993–2013), главной целью которой было создание условий для сближения и сотрудничества финно-угорских народов Республики Башкортостан, налаживание контактов между ними. Руководство общественной организацией осуществляла Л.М. Ярмингина. Одним из первых и заметных финно-угорских мероприятий, проведенных Ассоциацией в РБ, явилась Международная научно-практическая конференция финноугроведов «Пути сохранения аутентичности фольклора» (июнь 1994 г., с. Калтасы Калтасинского района). В 1996 г. в г. Уфе организацией при поддержке Министерства образования РБ был проведен семинар среди старшеклассников «История и культура финно-угорских народов», где участвовали учащиеся марийских, удмуртских и мордовских школ республики. Общественная организация оказывала содействие получению представителями этих народов высшего образования в Эстонии¹.

В 2005 г. учреждена Ассамблея финно-угорских народов РБ, входящая в состав Ассоциации финно-угорских народов Российской Федерации. Учредителями являются Марийская национально-культурная автономия РБ «Эрвел Марий», Мордовская национально-культурная автономия РБ, Национально-культурный центр удмуртов РБ. Первым председателем был избран Н.Д. Герасимов. Основными направлениями деятельности являются координация работы финно-угорских общественных организаций, содействие в проведении культурных мероприятий, способствующих объединению финно-угорских народов. При участии Ассамблеи организованы республиканские круглые столы «Праздники финно-угорских народов Республики Башкортостан (традиционные формы, современное состояние и перспективы возрождения)» (с. Мишкино Мишкинского района, 2006 г.), «Культура и национальное развитие финно-угорских народов Башкортостана» (г. Стерлитамак, 2007 г.) и др². В настоящее время общественную организацию возглавляет Ю.Н. Герасимова.

В Республике Башкортостан проводятся также финно-угорские мероприятия международного масштаба: в феврале

¹ Садиков Р.Р., Ярмингина Л.М. Ассоциация финно-угорских народов // Башкирская энциклопедия. Т. 1. Уфа, 2005. С. 221.

² Герасимов Н.Д. Финно-угорских народов ассамблея // Башкирская энциклопедия. Т. 7. Уфа. 2011. С. 59.

1999 г. здесь состоялось заседание Совета международной Молодежной Ассоциации финно-угорских народов (МАФУН)¹, а в феврале 2005 г. – заседание Консультативного комитета финно-угорских народов².

Большая работа по сохранению и развитию культуры финно-угорских народов ведется Историко-культурными центрами – филиалами Дома дружбы народов РБ, Республиканским центром народного творчества Министерства культуры РБ³. Стало традицией проведение в Башкирии Фестиваля национальных культур финно-угорских народов. Институтом развития образования Республики Башкортостан организуются курсы повышения квалификации для учителей родных языков финно-угорских народов. Журнал «Учитель Башкортостана» публикует методические разработки учителей на марийском и удмуртском языках.

В научных учреждениях Республики накоплен богатый опыт изучения финно-угорских народов, в фондах музеев собраны уникальные этнографические коллекции. Республиканская государственная программа «Народы Башкортостана», разработанная под руководством чл.-корр. РАН Р.Г. Кузеева, предусматривает сохранение и возрождение языков и культур финно-угорских народов.

История и этнография финно-угорских народов Башкортостана имеют длительную и плодотворную традицию изучения. В научных и популярных сочинениях, разбросанных по разнообразным публикациям и периодическим изданиям, зафиксирован огромный фактологический материал, проведены их научный анализ и систематизация, высказаны ценные гипотезы и предположения. Имеются также обобщающие научные работы. В данной монографии представлена попытка комплексного исследования истории формирования, этнокультурных особенностей и этнодемографической динамики марийского, удмуртского, мордовского (эрзянского и мокшанского) и эстонского населения Республики Башкортостан. Книга не претендует на обобщение и

¹ Никерина Н. Финно-угорские встречи на башкирской земле // Советская Башкирия. 1999. 6 апр. № 67; Максимова Н. Финно-угорская молодежь в Уфе // Gaudeamus. Студенческая газета. 1999. Март. № 2.

² Дороже всех богатств на свете. В Уфе продолжает свою работу Консультативный комитет финно-угорских народов // Республика Башкортостан. 2005. 19 февр. № 33; Эта дружба – на все времена // Республика Башкортостан. 2005. 22 февр. № 34.

³ Финно-угры Башкортостана. Материалы круглого стола «Народное творчество финно-угорских народов Башкортостана». Уфа, 2005. С. 5.

систематизацию всех имеющихся историко-этнографических сведений по финно-угорским народам, главной целью автора является представление новых полевых этнографических и архивных материалов.

Основными источниками при написании монографии явились собственные полевые данные автора, собранные в ходе экспедиций и научных командировок ко всем этнографическим и конфессиональным группам указанных народов. В научный оборот вводится большой корпус ранее не использованных архивных документов. Представлены материалы как российских, так и зарубежных архивохранилищ: Российского государственного архива древних актов, Национального архива Республики Башкортостан (бывших Центрального исторического архива и Центрального архива общественных объединений Республики Башкортостан), Научного архива Уфимского научного центра Российской академии наук, Научных архивов Финно-угорского общества, Финского литературного общества, Музейного ведомства Финляндии.

Выражаю искреннюю признательность своим информаторам – хранителям народной мудрости и культурного наследия, своим учителям и коллегам за ценные советы и замечания, помощь в сборе материалов для книги, сотрудникам архивов, библиотек и музеев, материалы которых были любезно предоставлены автору.

МАРИЙЦЫ

Краткая этнокультурная характеристика

Марийцы – один из финно-угорских народов Среднего Поволжья. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., в Российской Федерации их насчитывается 547 605 чел., что составляет 0,40 % от общей численности населения страны¹. Основное число марийцев проживает в Республике Марий Эл, компактными группами они живут также в Республиках Башкортостан, Татарстан, Удмуртия, Чувашия, а также в Кировской, Свердловской, Нижегородской областях и Пермском крае.

Формирование этнического ядра протомарийцев происходило в начале – середине I тыс. н.э. на базе городецких и азелинских племен в бассейнах рек Унжи, Ветлуги и в Среднем Поволжье. В VIII–XI вв. началось движение древнемарийских племен в Вятско-Ветлужское междуречье, где они ассимилировали и частью вытеснили местное финно-пермское население. Начиная с X по XVI вв., марийцы в той или иной степени находились в политической зависимости от тюркских государственных образований – Хазарии, Волжской Булгарии, Улуса Джучи, Казанского ханства. В 1546 г. вожди горных марийцев «били челом» великому князю московскому Ивану IV, а в 1551 г. – приняли российское подданство. В 1552 г., после падения Казани, дали присягу на верность луговые марийцы. В Российской империи марийцы проживали в Вятской, Казанской, Нижегородской, Пермской и Уфимской губерниях².

С установлением советской власти территории компактного проживания марийцев были выделены в Марийскую автономную область (1920 г.), в 1936 г. она была переименована в Марийскую Автономную Советскую Социалистическую Республику (МАСССР). В 1990 г. утверждено название Марийская Советская

¹ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав населения Российской Федерации [Электронный ресурс]// Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. Официальное издание. М., 2012. С. 15.

² Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2013. С. 51–67.

Социалистическая Республика (МССР), с 1992 г. называется Республика Марий Эл¹.

В ходе этногенеза марийского народа в его составе образовались две значительные этнографические группы: горные и луговые. Горные марийцы (*кырык мары*) сформировались на правобережье Волги под влиянием этнокультурного воздействия чувашей, позднее – русских. Луговые марийцы (*олык марий*) сложились на левом берегу Волги в Ветлужско-Вятском междуречье. В ходе переселенческого движения марийцев в XVI–XVIII вв. на башкирские земли образовалась этнографическая группа восточных марийцев (*эрвел мари*), которые по своим этнокультурным и языковым характеристикам близки к луговым марийцам. Внутренняя структура марийского народа не исчерпывается подобным трехчастным делением. Помимо этого, выделяется группа марийцев, живущая в Нижегородской и Кировской областях, говорящая на северо-западном наречии марийского языка (ветлужские марийцы). В языковом и этнографическом плане они занимают промежуточное положение между горными и луговыми группами. Кроме того, сами марийцы делят себя на группы по наиболее характерным женским головным уборам: *сорокан марий* – носящие сороку, *шымакшан марий* – носящие остроконечный *шымаки*, *шарпан-нашмакан марий* – носящие головное полотенце *шарпан* и вышитый *нашмак*².

Эндоэтноним марийцев *marij* означает «муж, мужчина» и является заимствованием из иранских языков, например, авестийский – *marīga* «молодой человек, юноша, член воинского союза», древне-персидский – *marīka* «дружинник, стражник», пехлевийский – *marag* «муж, молодой человек» и т.д. Соседние народы называют марийцев *черемис* (русские), *чирмеш* (татары), *сармас* (чуваша). Этот экзоэтноним (в форме *s-r-mis*) впервые упоминается в X в. в письме хазарского кагана Иосифа в числе народов Поволжья, подвластных хазарам. Об этимологии этнонима высказывается гипотеза, связывающая его с тюркским корнем *seg-* «сражаться, воевать»³. Удмурты называют их *por*, исследователи связывают этот этноним с угорскими языками.

Антропологически марийцы относятся к субуральскому типу уральской малой расы с значительной европеоидной примесью. По мнению антрополога К.Ю. Марк, к марийцам в антропологиче-

¹ Марийцы. С. 80, 84, 93.

² Там же. С. 131–139.

³ Напольских В.В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск, 1997. С. 42.

ческом плане наиболее близки удмурты, коми-пермяки, часть мордвы-мокши. Среди этих народов марийцы наиболее монголоидные и темнопигментированные, что сближает их с чувашами¹.

Марийский язык относится к финно-волжской ветви финно-угорской группы уральских языков. В нем выделяют луговой, горный, восточный и северо-западный диалекты². Существуют два литературных варианта марийского языка: лугово-восточный (марийский) и горномарийский. Горномарийский язык распространен в основном в Горномарийском и Килемарском районах РМЭ³. В основе лугово-восточного марийского языка лежит моркинско-сернурский говор.

В конфессиональном плане современные марийцы в большинстве своем являются православными христианами, прихожанами Русской Православной Церкви Московского патриархата (РПЦ МП). Сохранились значительные группы последователей традиционной марийской религии. В последнее время некоторая часть марийцев восприняла христианские протестантские учения (лютеране, баптисты, пятидесятники).

Численность и расселение в России и Башкортостане

Основное число марийцев расселено в пределах Республики Марий Эл, где переписью населения 2010 г. учтено 290 863 чел. марийской национальности (43, 9 % от общей численности населения РМЭ). По данным переписи 2010 г., значительные группы марийцев проживают в Республике Башкортостан (103 658 чел.), Кировской (29 598 чел.), Свердловской (23 801 чел.) областях, Республике Татарстан (18 843 чел.). Традиционно марийцы живут также в Удмуртии (8067 чел.), Нижегородской области (6415 чел.), Пермском крае (4121 чел.), Чувашии (3648 чел.)⁴.

¹ Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005. С. 27.

² Коведяева Е.И. Марийский язык // Языки мира. Уральские языки. М., 1993. С. 163.

³ Коведяева Е.И. Горномарийский вариант литературного марийского языка // Языки мира. Уральские языки. М., 1993. С. 165.

⁴ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав населения Российской Федерации [Электронный ресурс]// Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls; Марийцы. 2013. С. 146.

За пределами России марийцы наиболее многочисленно проживали в Казахстане. Например, по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г., в северных областях Казахстана Акмолинской и Кустанайской, проживало соответственно 2,9 и 2,2 тыс. марийцев, по всей территории – в общей сложности около 12 тыс.¹. По данным переписи населения Республики Казахстан 2009 г., там проживает 4416 марийцев².

Численность марийцев в России по данным переписей населения 1959–2010 гг. (в тыс. чел.)³

1959 г.	498,1
1970 г.	581,1
1979 г.	599,6
1989 г.	643,7
2002 г.	605,0
2010 г.	547,6

По данным переписи населения 2010 г., в Республике Башкортостан проживает 103 658 марийцев (2,6 %). Они живут в следующих городах и районах Башкортостана (свыше 100 чел.): в Уфе – 9 134, Агидели – 611, Нефтекамске – 13 123, Октябрьском – 1 341, Салавате – 330, Стерлитамаке – 449 чел., в Аскинском – 101, Бакалинском – 769, Балтачевском – 2 701 (12,6 %), Белебеевском – 798, в т.ч. в г. Белебей – 273, Белорецком – 375, в т.ч. в г. Белорецк – 317, Бирском – 12 470 (20,5 %), в т.ч. в г. Бирск – 5 648 (13,1 %), Благоварском – 108, Благовещенском – 3 264 (6,7 %), в т.ч. в г. Благовещенск – 1 605 (4,8 %), Бураевском – 452, Дюртюлинском – 3 874 (6,1 %), в т.ч. в г. Дюртюли – 506, Иглинском – 425, Илишевском – 891, Калтасинском – 11 912 (45,9 %), Караидельском – 1 504 (5,4 %), Краснокамском – 7 396 (26,5 %), Мишкинском – 18 038 (71,5 %), Нуримановском – 2 126 (10,2 %), Татышлинском – 316, Туймазинском – 1 768 (1,44 %), в т.ч. в г. Туймазы – 1 416

¹ Лаллукка С. Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов. СПб., 1997. С. 135.

² Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги Национальной переписи населения 2009 года в Республике Казахстан. Статистический сб. Астана, 2010. С. 4.

³ Лаллукка С. Динамика изменения численности финно-угорских народов России после 1959 г. // Нестор. 2007, № 10. С. 111; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав населения Российской Федерации [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

(2,1 %), Уфимском – 373, Чекмагушевском – 160, Шаранском – 4 414 (19,7 %), Янаульском районах – 3 319 чел. (6,9 %), в т.ч. в г. Янаул – 1 044 (3,9 %) чел.¹. Из всего числа марийцев республики 49 428 мужчин и 54 230 женщин; из них 34 915 чел. проживает в городах, сельскими жителями являются 68 743 чел.².

*Численность марийцев в Уфимской губернии, Башкирской АССР
и Республике Башкортостан по данным переписей населения
1897–2010 гг. (чел.)³*

1897 г.	80 608
1926 г.	79 298
1939 г.	90 163
1959 г.	93 902
1970 г.	109 638
1979 г.	106 793
1989 г.	105 768
2002 г.	105 829
2010 г.	103 658

Сельские поселения с марийским населением (моноэтничные и смешанные) имеются в Мишкинском (54), Калтасинском (46), Краснокамском (30), Бирском (21), Шаранском (26), Дюртюлинском (11), Балтачевском (19), Янаульском (11), Нуримановском (7), Благовещенском (15), Караидельском (11), Бакалинском (3), Илешевском (4), Иглинском (5), Бураевском (3), Белебеевском (3), Татышлинском (1), Аскинском (1) районах⁴.

¹ Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сб. Часть I. Уфа, 2013. С. 29–36.

² Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сб. Часть II. Уфа, 2013. С. 13.

³ <http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/census.php>;
http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

⁴ Мурзабулатов М.В. Финно-угорские народы Башкортостана. Уфа, 2010. С. 19–27.

Локальные и субэтнические группы

Марийцы Башкортостана относятся к этнографической группе восточных марийцев (*эрвел мари*). Исследователи выделяют четыре подгруппы восточных марийцев: прикамские (*чолман мари*) – Татарстан, Удмуртия; уральские (*урал мари*) – Свердловская область, Пермский край; икско-сюньские (*белебей мари*) – Бакалинский, Белебеевский, Туймазинский и Шаранский районы РБ, Актанышский, Мензелинский и Муслимовский районы Республики Татарстан; прибельские (*уно мари*) – Балтачевский, Бирский, Благовещенский, Дюртюлинский, Караидельский, Калтасинский, Краснокамский, Мишкинский, Нуримановский, Янаульский и другие районы РБ¹. По языковым и этнографическим характеристикам уральские марийцы подразделяются на кунгурскую или сылвенскую (*кӧнгыр мари*) и красноуфимскую (*уноньш мари*) подгруппы². Основная часть восточных марийцев является потомками луговых, в культуре и языке икско-сюньских и приуральских – прослеживаются горномарийские элементы³. Значительная часть марийского населения Башкортостана относится к прибельской группе, другую, более малочисленную часть, составляют икско-сюньские марийцы.

Языковые особенности

В Республике Башкортостан марийцы являются носителями калтасинского, бирского, белебеевского, балтачевского и прибельского говоров⁴.

По данным переписи населения 1989 г., в БАССР был самый высокий процент марийцев, назвавших родным языком марийский – 91,2 %. В 2002 г. этот показатель снизился до 86,6 %. Дан-

¹ Сепеев Г.А. Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX–начало XX вв.). Йошкар-Ола, 1975. С. 17; Lallukka S. From Fugitive Peasants to Diaspora. The Eastern Mari in Tsarist and Federal Russia. Helsinki, 2003. S. 213–231; Марийцы. 2013. С. 139.

² Lallukka S. Op. cit. S. 228; Чагин Г.Н. Народы и культуры Урала в XIX–XX вв. Екатеринбург, 2002. С. 220, 229; Черных А.В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии. Пермь, 2013. С. 80.

³ Шитова С. Марийцы // Народы Башкортостана. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. С. 352.

⁴ Марийцы. 2013. С. 132.

ные переписи населения 2010 г. показали, что 81 222 чел. в РБ владеют марийским языком¹.

Марийцам РБ характерно многоязычие, как правило, помимо марийского, они владеют также татарским и русским языками. Владение татарским языком особенно присуще старшему поколению и представителям икско-сюньской группы. Только небольшая часть пожилых женщин не разговаривает на русском языке. Своеобразная языковая ситуация сложилась в д. Нарат-Чукур Бакалинского района. Проживающие там марийцы, имея давние и тесные контакты с татарами (крещеными и мусульманами), перешли на татарский язык. Сохраняя марийское самосознание и традиционную религию, все коренные жители деревни марийского языка не знают. Значительное влияние татарского языка свойственно жителям целой группы поселений икско-сюньских марийцев, составляющих союз родственных деревень и связанных брачными связями: Кургутель, Токбердино, Балчиклы (Башкирия), Бикмесь, Калтак, Мари-Буляр (Татария)². В их язык попало множество татарских заимствований.

В 198 школах и их филиалах в РБ организовано изучение марийского языка³. С 1956 по 2015 гг. преподавателей марийского языка для начальных классов готовило марийское отделение Благовещенского педколледжа. В 1993 г. открыто марийское отделение филологического факультета Бирского педуниверситета (ныне Бирский филиал Башкирского государственного университета)⁴.

Конфессиональная характеристика

Марийцы Башкортостана являются одной из локальных групп этого народа, которые придерживаются своих традиционных верований. Среди причин миграции марийцев на башкирские

¹ Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сб. Часть II. Уфа, 2013. С. 51.

² Молотова Т.Л. Марийцы-язычники Татарстана // Материалы научно-практической конференции «Идель-Алтай»: истоки евразийской цивилизации», I Международного конгресса средневековой археологии евразийских степей. Тезисы докладов. Казань, 2009. С. 153.

³ Фатхутдинова А.И. Этноязыковое развитие Республики Башкортостан (1970–2010 гг.): Автореферат дисс... канд. ист. наук. Казань, 2011. С. 21.

⁴ Ресурсы мобилизованной этничности. М.–Уфа, 1997. С. 267.

земли – стремление сохранить веру своих предков. Отделяясь от крещеных марийцев, они называют себя «*чимари*» – «истинные марийцы».

Материалы анкетирования, проведенного в 1999 и 2000 гг. среди марийцев Башкортостана в рамках проекта «Пути развития идентичности и мобилизации этничности во внутрироссийских диаспорных общинах: опыт изучения восточных марийцев» (Академия наук Финляндии; научный руководитель С. Лаллукка), показали, что 67,2% опрошенных назвали себя приверженцами марийской (языческой) веры. В Республике Марий Эл таковыми признали себя 31,5% опрошенных¹. Здесь необходимо отметить, что марийцы РМЭ в прошлом подверглись крещению и ныне многие из них официально считаются православными. В то время как основная часть марийцев Башкортостана не была крещена даже формально, и они сохранили в целости свои религиозные традиции. Несмотря на запрет проведения молений в советские годы, марийцы упорно продолжали исполнять обряды предков². В 90-е гг. XX столетия они с энтузиазмом взылись за возрождение своей религии, был создан Совет жрецов, стали проводиться съезды марийских служителей культа³. Одну из причин сохранения среди марийцев Башкортостана высокого этнического самосознания исследователи видят именно в их приверженности традиционной религии⁴.

Основу традиционной марийской религии составляют аграрные и семейно-родовые культы. Они верят в существование множества богов и духов, олицетворяющих различные силы природы. Верховный бог марийцев *Ош Кугу Юмо* – творец мира и человека, вседержитель и управитель всей вселенной. Поклоняются также *Пиямбару* – пророку и *Пуйыршо Юмо* – богу-определителю судьбы. Сильно развит культ женских божеств: *Юмын ава* – мать неба, *Кече ава* – мать солнца, *Мланде ава* – мать земли, *Тул ава* – мать огня и т.д. Кроме того почитают умерших предков и основателей родов. Проводят общедеревенские и окружные общественные мо-

¹ Юзыккайн Э. Религиозное сознание современных мари // Финно-угроведение. 2001, № 1. С. 168.

² Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (Краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). Туймазы, 1994. С. 22.

³ Иванов И.И. Язычество мари Башкортостана: прошлое и настоящее // Религии в Башкортостане: история и современность. Материалы V республиканской научно-краеведческой конференции. Уфа, 1999. С. 60.

⁴ Lallukka S. Op. cit. S. 223.

ления-жертвоприношения (*кўсо кумалтыш, мер кумалтыш*), связанные с земледельческим циклом. Их проводят в священных рощах *кўсо*. Организаторами жертвоприношений выступают выборные жрецы *молла/карт* и их помощники *учо*. Родовые и семейные жертвоприношения и другие обряды проводят в священных рощах *керемет* (ранее также в святилищах *кудо* – срубных постройках с самцовой крышей), где почитают основателей и покровителей родов. Руководят этими молениями старейшины родов и главы семей. Всеобщим почитанием у восточных мариЙцев пользуется святилище *Султан Керемет* в окрестностях с. Большесухоязово Мишкинского района Башкортостана. Одним из авторитетных служителей культа является *карт* Шамрат Шамыкаев, проживающий в д. Калмаш Калтасинского района.

Незначительная часть мариЙцев Башкирии была крещена и они являются православными христианами. Крещеные мариЙцы Башкортостана (*крэшин, крэшин мари*) представляют собой уникальное явление в местной этнокультурной среде. Судя по источникам, небольшое число крещеных мариЙцев Бирского уезда фиксируется VII народной ревизией (1816 г.)¹, начиная с 1840-х гг., их количество значительно увеличивается: в 1844 г. было крещено более 870 мариЙцев – жителей д. Ведресь-Калмаш и округи². В 1846 г. здесь была построена и освящена церковь, а само поселение

¹ ЦИА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1755. Л. 234, 244–245. В документе, составленном в 1825 г. на основе материалов VII народной ревизии, указываются ясашные новокрещенные черемисы, проживающие, наряду с жителями «прочего рода», в деревнях Орлян Круглое поле тож (18 душ), Шушнур Шушлюндор тож (26 душ) Гарейской волости, Ведресь-Калмаш, в ней же под названием Иванкиной (2 души), Куразовой (26 душ), Большой Амзе (16 душ) Уранской волости.

² Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом ея и настоящем. Вып. 2. Оренбург, 1903. С. 438; Верт П. Православие, инославие, иновере. Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М., 2012. С. 29–31. Судя по архивным документам, рассмотренным П. Вертом, мариЙцев – государственных крестьян, заставили принять крещение насильственными мерами чиновники Министерства государственных имуществ, в чьем подчинении они находились. По материалам Н. Чернавского, многие мариЙцы были крещены «с употреблением крайних насильственных мер, давших необузданной воле и фантазии ухищряться в разнообразии их. Последних, не желавших подчиниться требованиям начальства, по приказу Блударева [чиновник Министерства – Р.С.] били плетью и палками, попирали ногами, держали в колодках под караулом в холодных банях или амбарах без пищи и проч.» (Чернавский Н. Указ. соч. С. 439).

крещеных мариЙцев было переименовано в с. Никольское¹. В дальнейшем переход небольших групп мариЙцев в православие продолжился. Так, священнику с. Никольское Ф. Алонзову в 1853 г. удалось крестить еще 14 местных мариЙцев². По сведениям 1856 и 1864 г.г., основное число крещеных мариЙцев Бирского уезда проживало в деревнях Ебалаковой, Арляновой, Верхнем Ильенбаше, Калтаевой, Музяковой, Крымсараевой, Амзибашевой, Нижней Тихтемовой. Были они приписаны в основном к приходам церквей сел Никольское, Чераула и Касёва³. Но, как отмечал в 1856 г. чиновник особых поручений Тарасов, «тептяри-христиане живя между мусульманами и язычниками в христианской религии слабы, энергию и средств устроить церковь не имеют»⁴.

В конце XIX–начале XX в. центрами распространения среди мариЙцев Уфимской губернии православной религии стали с. Николо-Березовка Бирского уезда и уездный центр г. Бирск. В с. Николо-Березовке действовал мужской Камско-Березовский Богородицкий миссионерский общежительный монастырь, настоятелем которого был игумен Анастасий, мариец по происхождению⁵. Чудотворная икона Николая Угодника в церкви села привлекала к себе не только православных, но и язычников. Очевидец писал: «В Николо-Березовской церкви ежедневно масса черемис, вотяков и татар; каждый приезжающий по делам считает долгом помолиться перед святым Угодником и поставить свечу»⁶. В Бирске при инородческой учительской школе в 1895 г. была заложена, а в 1899 г. освящена т.н. «инородческая» церковь, в числе прихожан которой значились учащиеся этого учебного заведения⁷.

По статистическим данным начала XX в., крещеные мариЙцы в Бирском уезде проживали в 28 населенных пунктах, входивших в состав 10 приходов. Число крещеных мариЙцев оценивалось в 3 145 чел. В Уфимской епархии насчитывалось 5 священников-

¹ Там же. С. 28.

² Там же. С. 211.

³ ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 39, 249а. Интересно отметить, что, например, в Нижнем Тиктеме в 1856 г. проживал только один крещеный черемис, а в 1864 г. их число здесь достигло 27 человек.

⁴ ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 38.

⁵ Роднов М.И., Васильева О.В. История Николо-Березовки. Уфа, 1997. С. 135, 137.

⁶ Николаев И. Впечатление вынесенное черемисами северо-западного края Уфимской губернии // Уфимские епархиальные ведомости. 1914, № 23. С. 485.

⁷ Учреждение Бирской инородческой учительской школы // Циркуляр по Оренбургскому учебному округу. 1902, № 9–10. Прил. С. 18.

марийцев, но двое из них служили в русских приходах¹. В 1865 – 1866 гг. в с. Ново-Никольское (Иванкино) Бирского уезда (ныне Краснокамский район) была построена и освящена каменная церковь², прихожанами которой являлись 1 416 черемис из одиннадцати окрестных деревень³. В 1905 г. при двухклассном министерском училище была сооружена церковь в с. Арлан Бирского уезда⁴. В начале XX в. также была построена деревянная церковь в с. Шушнур, вероятно, в честь Михаила Архангела, т.к. именно Михайлов день считается престольным праздником в селе⁵. В начале XX столетия Я. Шестаков отмечал, что «Веры во Христа сии инородцы придерживаются пока только для виду. Крестят детей, венчаются, при болезнях исповедываются и приобщаются Св. Таин Тела и Крови Христовой, покойников отпевают по православному (но никогда не поминают их), изредка посещают церковную службу, человек 5 – 6 говеет Великим постом и то только школяры»⁶.

Ныне, по нашим полевым данным, крещеные марийцы проживают в следующих населенных пунктах: Никольское, Арлан, Кувакино, Кадреково, Биктимирово, Шушнур, Амзя Краснокамского района⁷. Судя по сведениям информаторов, крещеные марийцы приняли православие только формально, сохраняя преданность старым обычаям. Вместе с некрещеными они принимали участие в жертвоприношениях. От последних отличались практически только тем, что носили русские православные имена и хоронили своих умерших на отдельном кладбище. Такая ситуация сохраняется и в настоящее время. Например, в с. Никольском основная часть жителей являются *крэшин*, в нескольких домохозяйствах проживают *чимари*. В религиозно-бытовом отношении они

¹ Матвеев С. О крещеных инородцах Уфимской епархии. Доклад Миссионерскому съезду в г. Казани по вопросу о христианском просвещении инородцев Уфимской епархии. Уфа, 1910. С. 55.

² Златоверховников И. Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. Уфа, 1899. С. 141.

³ Шестаков Я. История Камско-Березовского Богородицкого миссионерского черемисского мужского общежительного монастыря Уфимской епархии. СПб., 1910. С. 41.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ ПМА, 2007 г. РБ, Краснокамский район, с. Шушнур, Иванова Анна Ивановна, 1926 г.р.; Иванова Нина Ивановна, 1931 г.р.

⁶ Шестаков Я. Указ. соч. С. 38.

⁷ ПМА, 2005 г. РБ, Калтасинский район, д. Нижний Тыхтем, Тимербаева Елена Яковлевна, 1931 г.р.

практически не отличаются друг от друга. В селе два кладбища: православное и языческое¹.

По преданиям местных жителей, священники, крестья марийцев, дошли до Шушнура, но дальше не смогли пойти, т.к. их не пустили в Татью. Несмотря на то, что марийцев окрестили, они все же устраивали свои моления на *кумалтыш пасу* ('молитвенное поле') и *юмылан пумаш* ('место, где жертвуют богу'). Молились вместе с некрещеными чимари. Последние, в свою очередь, ходили в церковь, но не осеяли себя крестным знаменем, а только склоняли головы. У крэшин мари в домах имеются божницы – *икон ончыл*, у чимари – нет. Крещеные хоронят своих умерших на отдельном кладбище и устанавливают православные кресты, куда завязывают полотенца. У чимари имеется также свое кладбище, где устанавливают шесты и также завязывают полотенца².

Большую роль в религиозных верованиях крэшин и чимари Краснокамского района играет образ Николая Угодника³. Марийцы молятся ему, называя его *Микола Юмо*. Связано это с почитанием местным населением чудотворной иконы Николая Березовского в церкви села Николо-Березовки.

После того как в марийских селах закрыли церкви, верующие ездили в Николо-Березовку. В настоящее время посещают в основном церковь Петра и Павла в г. Нефтекамск (церковь бывшего села Касёво).

В результате религиозных исканий в православие переходят и представители чимари. Так, например, в ходе полевых исследований в 2005 г. нами зафиксирована довольно значительная группа православных (примерно 50 человек) в с. Большесухоязово и д. Курманаево Мишкинского района. Все они являются прихожанами церковью г. Бирска. Также экспедицией 2016 г. выявлено, что некоторые марийские семьи в Шаранском и Бакалинском районах приняли православие. Но вместе с тем они сохраняют приверженность своим обычаям.

¹ ПМА, 2005 г. РБ, Краснокамский район, с. Никольское, Александра Анистья Алексеевна, 1938 г.р.; с. Арлан, Алексеева Авдотья Матвеевна, 1906 г.р.

² ПМА, 2007 г. РБ, Краснокамский район, с. Шушнур, Иванова Анна Ивановна, 1926 г.р.; Иванова Нина Ивановна, 1931 г.р.

³ Образ Николая Чудотворца почитали также некрещеные марийцы других районов. Например, даже в советские годы марийцы окрестных деревень ходили в г. Бирск в одну из оставшихся церквей, чтобы поклониться его иконе. Как отмечают информаторы, к другим иконам священники их не допускали. (ПМА, 2010 г. РБ, Бирский район, с. Бахтыбаево, Кутлусатов Михаил Павлович, 1947 г.р.).

Интересным фактом является переход марийцев в лютеранство, которое проповедают миссионеры Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии. Миссионерская работа проводилась финскими лютеранами (пастор Юха Вялиахо) с начала 1990-х гг.¹ В настоящее время в г. Бирске действует довольно значительная лютеранская община, зарегистрированная в 2003 г. (более 300 чел.), основными членами которой являются марийцы (Бирский Евангелическо-лютеранский приход Церкви Ингрии). В 2005 г. возведен молитвенный дом. Службы проводят на марийском и русском языках. Пастором является мариец В. Абдуллин.

Не избежали марийцы Башкортостана и влияния со стороны ислама. Мусульманская миссия особенно усилилась в конце XIX-начале XX вв. Перейдя в ислам, марийцы меняли также свое этническое самосознание, вливаясь в состав татар. Особенно сильному воздействию со стороны окружающего татаро-мусульманского населения подверглись марийцы Белебеевского уезда². Как писал В.И. Филоненко: «Ислам проникает во все стороны жизни черемис и вытесняет все самобытное, черемисско-языческое. Черемисы оставляют свой костюм, обычай, верования и даже язык»³. В настоящее время потомки принявших ислам марийцев считают себя татарами или башкирами⁴.

Формирование этнотерриториальной группы в Башкирии

По мнению Г.А. Сепеева, появление марийцев в южном Приуралье источники фиксируют еще до присоединения Среднего Поволжья к Русскому государству⁵. Так, например, Никоновская

¹ Väliaho J. Volgan ja Uralin välillä. Lähetystyötä suomalais-ugrialaisten kansojen keskuudessa. Helsinki, 2004. S. 121–122.

² Мендияров. О черемисах Уфимской губернии // Этнографическое обозрение. 1894, № 3. С. 34–53; Ерусланов П. Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 г. // Этнографическое обозрение. 1896, № 2–3. С. 324–329.

³ Филоненко В.И. Отчет о командировке в Бирский уезд к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914. Прил. С. 24.

⁴ Молотова Т.Л. Ислам в культуре и истории марийцев // Социологические исследования межнациональных и межконфессиональных отношений. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Йошкар-Ола, 2013. С. 141.

⁵ Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 23–24.

летопись под 1468 г. сообщает о черемисах, обитавших по Белой Воложке (р. Белая); «Казанская история», описывая события после взятия Казани, упоминает «дальнюю черемису» в 700 верстах от Казани в соседстве с «башкирскими улусами»¹. Как считает И.С. Гареев, эти и некоторые другие свидетельства позволяют говорить о высокой вероятности наличия марийского населения в районе р. Белой уже во второй половине XV–первой половине XVI вв.². Последовавшие затем политические события, а именно завоевание Казанского ханства и присоединение его к Русскому государству в 1552 г. привели к дальнейшему развитию миграционного движения марийцев в Башкирское Приуралье и началу формирования этнографической группы *эвел мари*. К сожалению, не имеется сведений о названиях конкретных марийских поселений, основанных в это время. Основными причинами переселений второй половины XVI столетия явились подавление сопротивления марийцев русской колонизации края, усиление податного гнета и начало политики насильственной христианизации³. В XVII в. миграционное движение марийцев на восток продолжилось. Одной из основных причин, помимо социальных, была экономическая: раздача местными властями казенных земель в оброчное пользование, причем платежи за пользование землей устанавливались ниже обычного ясака. Документы показывают основание в этом столетии многих марийских деревень, в том числе, Урсаево (1642 г.) и Емметево (1635 г.) нынешнего Шаранского, Чебыково (1629 г.), Большесухоязово (1605/1606 г.), Изимарино (1649/1650 г.), Чураево (1686 г.) Мишкинского, Киебак, Куразово и Бабаево (1631 г.) Калтасинского, Бекмурзино (1649/1650 г.) Бирского, Орья (1653 г.), Рабак (1673 г.) Янаульского, Шукшаново (1696 г.) Бураевского, Иванаево (1641 г.) Балтачевского, Амзя, Арлан, Енактаево, Ишметово, Калтаево, Ведресево (1684 г.) Краснокамского районов⁴. В этом же веке были основаны марийские деревни в Кунгурском

¹ Гареев И.С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья в XVIII–первой половине XIX вв. Бирск, 2014. С. 33–34.

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 37–38.

⁴ Там же. С. 40, 42; Гареев И.С., Алексеева С.Я., Изилиев А.А. 400 лет на башкирской земле. Очерки истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. Бирск, 2006. С. 21; Гареев И.С., Зайнуллин В.В. Очерки дореволюционной истории села Чураево Мишкинского района Республики Башкортостан. Бирск, 2006. С. 23; Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн. 2–3. Изд. 2-е. Уфа, 1998. С. 363, 386–390; Кн. 4. Уфа, 1993. С. 34–36; Кн. 5. Уфа, 1994. С. 92–93, 156.

уезде¹. Таким образом, в течение XVII столетия складываются ареалы расселения икско-сюньской, прибельской и уральской групп восточных марийцев. Многие марийские поселения были основаны в первой половине XVIII в., причем их основоположниками явились как марийцы-переселенцы, так и выходцы из местных более ранних деревень. Главной причиной миграций марийцев этого периода явилось усиление податного гнета государства, в то время как массовая насильственная христианизация почти не повлияла на их переселение в Приуралье². Со второй половины XVIII в. вольное переселенческое движение марийских крестьян в Башкирию идет на убыль.

Марийцы селились на башкирских землях на условиях аренды, заключая с владельцами земли – башкирскими родами, припускные договоры. За пользование землей марийцы платили башкирам-вотчинникам оброк, натуральный или денежный. Помимо этого, многие марийские поселения были основаны на землях, пожалованных царским правительством.

Анализ топонимических и родовых названий восточных марийцев, проведенный Г.А. Сепеевым, показал, что большинство из них связаны с восточной частью Ветлужско-Вятского междуречья, т.е. с территорией луговых марийцев. Топонимов и родовых названий, оставленных переселенцами из северо-западной (ветлужские марийцы) и юго-западной частей междуречья и правобережья Волги (горные марийцы) значительно меньше. Это наглядно объясняет тот факт, что в языке и культуре восточных марийцев преобладают лугово-марийские черты. Следы топонимов луговых и северо-западных марийцев равномерно распределены у всех групп восточных марийцев. В то время как топонимы и родовые названия, связанные с горными марийцами, обнаруживаются в основном в икско-сюньской и отчасти в уральской группах³.

Историография и источники

История и этнография марийцев Башкортостана имеют длительную и плодотворную традицию изучения. В научных и популярных статьях и заметках, разбросанных по разнообразным публикациям и периодическим изданиям, накоплен огромный фактический материал, недоступный уже в современных полевых ис-

¹ Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 28.

² Гареев И.С. Указ. соч. С. 58–59.

³ Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 51–52.

следованиях. Некоторые ценные этнографические источники отложились в архивных фондах. Ниже приводим краткие историографические и археографические сведения, не претендующие на полноту данных, касающиеся этнографического изучения марийцев Башкортостана.

Первой исследовательской работой, в которой затронуты вопросы переселения марийцев в Приуралье, является сочинение члена-корреспондента Императорской академии наук П.И. Рычкова «Топография Оренбургская» (1762)¹. Автор приводит данные о численности марийцев в крае, анализирует их социально-экономическое положение и характеризует хозяйственную деятельность. Уникальные этнографические сведения отразились в работах участников академических экспедиций XVIII столетия Н.П. Рычкова и П.С. Палласа. Н.П. Рычков в 1770 г. посетил марийские деревни Сухоясы и Сусады Уфимской провинции. В своем сочинении он приводит обстоятельные описания марийских божеств и религиозных традиций (ворожбы, жертвоприношений, празднеств), похоронных и поминальных обрядов². В 1773 г. П.С. Паллас побывал в марийских деревнях Кябаке, Сузабаше и Иванкине, в своей работе он приводит краткие данные о женских головных уборах, вероятно, *шыгашовычю* и *такия*, описывает вышитые женские рубахи и кафтаны, постройки, дает характеристику хозяйственных занятий и народных празднеств³.

Значительную ценность представляют публикации по этнографии черемис в Оренбургских губернских ведомостях 40–50-х гг. XIX столетия. Вероятно, первой в этой серии является короткая заметка «Этнография. Мордва и черемисы Оренбургской губернии» 1845 г., где обращено внимание на похоронные обряды⁴. В 1846 г. газета опубликовала заметку о крещении черемис язычников Бирского уезда⁵. Неоценимое значение как свидетельства очевидца имеют статьи землемера В. Лоссиевского. Его первая работа «Быт и праздники черемис Оренбургской губернии», опубликованная в 1848 г., содержит яркие и точные наблюдения над жиз-

¹ Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч.2. СПб., 1762.

² Рычков Н.П. Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 82–94; 152, 165.

³ Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788. Т. 3. Ч. 2. С. 27–28.

⁴ Этнография. Мордва и черемисы Оренбургской губернии // Оренбургские губернские ведомости. 1845, № 42.

⁵ О крещении черемис Бирского уезда // Оренбургские губернские ведомости. 1846, № 43.

нью местных марийцев: автор пишет о женских головных уборах, мужских и женских кафтанах, пище, религиозных верованиях, частных и общественных праздниках¹. Особую ценность представляет упоминание В. Лоссиевского о высоких женских шапках в виде колпака, унизанных серебряными копейками и стеклярусом. Вероятно, автор сообщает о бытовании в то время среди марийцев губернии старинных головных уборов типа *шурка*, которые в дальнейшем вышли из употребления. В следующих публикациях В. Лоссиевским рассмотрены свадебные и похоронные обряды марийцев². Достаточно подробный этнографический обзор марийцев Оренбургской губернии (хозяйственные занятия, одежда, религиозные верования, семейные обряды и т.д.) представлен в работе преподавателя Оренбургской духовной семинарии В.М. Черемшанского (1859)³. Ценные сведения по религиозной обрядности марийцев Бирского уезда содержатся в статье священника церкви с. Никольское Ф. Алонзова (1865)⁴.

Значительное число работ по этнографии марийцев Уфимской губернии появилось в конце XIX–начале XX в. Они принадлежат перу как известных ученых и деятелей, так и местных учителей, священников и чиновников. Работа профессора Казанского университета И.Н. Смирнова «Черемисы» (1889) представляет собой цельное этнографическое исследование марийцев, в которой используется также полевой материал по Уфимской губернии⁵. В очерках земского начальника А.Ф. Комова (1889) даны обстоятельные описания хозяйственной деятельности, свадебных и похоронных обычаев, религиозных верований и обрядов марийцев Старо-Балтачевской, Норкинской, Никольской, Ваньш-

¹ Лоссиевский. Быт и праздники черемис Оренбургской губернии // Оренбургские губернские ведомости. 1848, № 41, 42.

² Лоссиевский В. Свадьба черемис (Оренбургская губерния) // Оренбургские губернские ведомости. 1850, № 6; Лоссиевский В. Свадебный обряд черемис // Оренбургские губернские ведомости. 1852, № 17; Лоссиевский В. Обряд черемисских похорон // Оренбургские губернские ведомости. 1852, № 19.

³ Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. 472 с.

⁴ Алонзов. О религиозных верованиях некрещеных черемис Бирского уезда // Памятная книжка Оренбургской губернии на 1865 год. Уфа. 1865. Прил. С. 1–8.

⁵ Смирнов. И.Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889. 265 с.

Алпаутовской и Бураевской волостей Бирского уезда¹. Интересные наблюдения над жизнью марийцев д. Токбердино Белебеевского уезда приведены в статье учителя Мендиарова (1894), опубликованной на страницах журнала «Этнографическое обозрение»². Краткие этнографические сведения о марийцах Белебеевского и Бирского уездов содержит статья П. Ерусланова (1896)³. В ней он, в частности, отмечает о сильном исламском влиянии на белебеевских марийцев. Вопросы распространения ислама среди восточных марийцев рассмотрены автором в отдельной публикации (1895)⁴. В других работах П. Ерусланова в основном рассматриваются религиозные верования марийцев Уфимской губернии⁵. В 1897 г. в Уфимских губернских ведомостях опубликован обширный очерк по этнографии марийцев-язычников Белебеевского уезда полицейского пристава М.В. Колесникова⁶. В 1898 г. данная газета опубликовала два документа (акты шаригата), которые были составлены при разводе у марийцев-язычников Киебаковской волости Бирского уезда⁷.

Религиозным верованиям и семейным обрядам марийцев Бирского уезда посвящен ряд статей члена Уфимского губернского статистического комитета В.И. Филоненко (1912, 1914)⁸. В 1915 г. в

¹ Комов А.Ф. Черемисы и вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889, № 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48.

² Мендиаров. О черемисах Уфимской губернии // Этнографическое обозрение. 1894, № 3. С. 34–53.

³ Ерусланов П. Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 г. // Этнографическое обозрение. 1896, № 2–3. С. 324–329.

⁴ Ерусланов П. Магометанская пропаганда среди черемис Уфимской губернии. М., 1895. 60 с.

⁵ Ерусланов П. Очерк быта и преданий восточных черемис // Известия Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Оренбург, 1894. Вып. 4. С. 1–8; Ерусланов П. Жертвоприношения черемис Бирского уезда по случаю неурожая // Известия Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Оренбург, 1894. Вып. 4. С. 9–19; Ерусланов П. Родственный союз по понятиям восточных черемис // Этнографическое обозрение. 1895, № 2. С. 35–49.

⁶ Колесников М.В. Черемисы-язычники в Белебеевском уезде // Уфимские губернские ведомости. 1897. 26, 29, 30 апр, 1 май.

⁷ Развод у язычников // Уфимские губернские ведомости. 1898. 14 авг. № 172.

⁸ Филоненко В. Языческие верования черемис Уфимской губернии // Вестник Оренбургского учебного округа. 1912, № 1. Научн. отд. С. 1–

Вестнике Оренбургского учебного округа опубликована содержательная статья П. Иванова, посвященная религиозным обрядам и обычаям марийцев Бирского уезда¹. В том же году напечатана брошюра епископа Андрея, освещающая миссионерскую деятельность среди марийцев Уфимской губернии².

Несколько работ по этнографии восточных марийцев относятся к первым годам советской власти. В 1927 г. вышла из печати монография марийского исследователя В.М. Васильева, касающаяся религиозных верований и обрядности³. Работа написана на базе огромного корпуса полевых этнографических материалов, значительную часть которых составляют сведения по восточным марийцам. В статье члена Общества по изучению Башкирии П.М. Муреева (1930) на основе материалов экспедиции 1929 г. в марийские деревни Уфимского кантона (Большие и Малые Шиды, Старое и Новое Бедеево) дается краткая этнографическая характеристика марийского населения и рассматриваются изменения, происходящие на селе с установлением советской власти⁴. В 1932 г. в журнале «Советская этнография» публикуется обзор этнографической литературы по восточным марийцам, подготовленный Я. Ялкаевым⁵.

Неоспоримый вклад в изучение этнографии марийцев внесла профессор МГУ К.И. Козлова. В 1958 г. ею опубликована статья,

10; Филоненко В. Погребальные и свадебные обряды черемис Уфимской губернии // Вестник Оренбургского учебного округа. 1912, № 2. Научн. отд. С. 36–42; Филоненко В. Праздник «кюсе» у восточных черемис. Из отчета о поездке в Бирский уезд к язычникам инородцам летом 1912 г. // Вестник Оренбургского учебного округа. 1912, № 7–8. Научн. отд. С. 225–233; Филоненко В. Отчет о командировке в Бирский уезд к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа. 1914. Прил. С. 1–33; Филоненко В. У язычников-инородцев Уфимской губернии. Уфа, 1914. 35 с.

¹ Иванов П. Верования и обычаи черемис Бирского уезда // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 4. С. 172–182.

² Андрей (епископ). О русской культуре среди язычников-черемис Уфимской губернии. Сергиев Посад, 1915. 12 с.

³ Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа марий. Краснококшайск, 1927. 127 с.

⁴ Муреев П.М. Из жизни и быта марийцев Башкирии (из материалов экспедиции 1929 г. в марийские деревни Уфимского кантона БАССР) // Краеведческий сборник. № 3–4. Уфа, 1930. С. 88–95.

⁵ Ялкаев Я. Этнографическое изучение восточных марийцев // Советская этнография. 1932, № 2. С. 152–156.

специально посвященная восточным марийцам¹. В ней на основе экспедиционных материалов 1955 г. из Калтасинского и Мишкинского районов рассмотрены вопросы их истории, материальной культуры и быта. Значительным достижением в этнографическом изучении восточных марийцев стала изданная в 1975 г. книга Г.А. Сепеева «Восточные марийцы»². Автор, основываясь на огромном корпусе опубликованных, архивных и полевых источников, разрабатывает вопросы истории формирования и материальной культуры марийского населения Прикамья и Приуралья. В монографии рассмотрены время и причины переселения марийцев на восток, этнические особенности их хозяйственных занятий и промыслов, поселений и жилищ, одежды и пищи. В 1977 г. профессор Башкирского госуниверситета Л.Г. Бараг опубликовал в переводе на русский язык несколько исторических преданий марийцев Башкирии³.

В постсоветское время изучение истории и этнической культуры восточных марийцев значительно активизировалось. В 1994 г. в г. Туймазы опубликована брошюра П.С. Голубкина, в которой рассматриваются ход атеистической пропаганды среди марийцев Башкирской АССР и их религиозные «пережитки»⁴. Работа представляет собой значительный источниковедческий интерес. В 1999 г. защищена кандидатская диссертация И.С. Гареева, посвященная анализу социально-экономической и политической истории восточномарийского крестьянства⁵. В 2014 г. им опубликована монография, освещающая историю марийского крестьянства Прикамья и Приуралья в XVIII – первой половине XIX в⁶. Используя в качестве источников широкий круг архивных документов, автор исследует вопросы формирования марийского населения региона, социально-экономического развития марийских дере-

¹ Козлова К.И. Восточные марийцы // История, археология, этнография. Труды МарНИИ. Йошкар-Ола. 1958. Вып. XI. С. 110–122.

² Сепеев Г.А. Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX–начало XX вв.). Йошкар-Ола, 1975. 248 с.

³ Бараг Л.Г. Марийские предания Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Вып. 4. Уфа, 1977. С. 100–111.

⁴ Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета». Краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев. Туймазы, 1994. 78 с.

⁵ Гареев И.С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья в XVIII–первой половине XIX в. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1999. 25 с.

⁶ Гареев И.С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья в XVIII–первой половине XIX в. Бирск, 2014. 246 с.

вень, участия марийских крестьян в народных движениях второй половины XVII – первой половины XIX вв. В 2011 г. М.П. Гареевой защищена кандидатская диссертация по истории развития просвещения среди марийцев Уфимской губернии¹. В том же году в Тартуском университете защищена диссертация на соискание ученой степени доктора философии Л. Ямурзиной, в которой рассмотрены обряды семейного цикла восточных марийцев в контексте теории обрядов перехода². Анализ современного этнополитического развития марийцев РБ представлен в монографии Е.Л. Ефименко³. Многие аспекты истории и этнографии марийцев Башкирии нашли отражение в работах В.Я. Бабенко, Р.Н. Гимаева, С.А. Ковязина⁴, Ф.Ф. Фатыховой⁵, Г.И. Ибулаева⁶, П. Фрайера⁷, Т.Л. Молотовой⁸, В.О. Белевцовой¹, Ю.Т. Каранаева², Г.М. Изгибае-

¹ Гареева М.П. Развитие просвещения среди марийцев Уфимской губернии во второй половине XIX–начале XX в. Автореф. дис. ... канд. пед. наук. Йошкар-Ола, 2011. 23 с.

² Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари). Tartu, 2011. 218 с.

³ Ефименко Е.Л. Особенности этнонационального самоопределения финно-угорских народов Волго-Уральского региона в постсоветский период. Уфа, 2010. 128 с.

⁴ Бабенко, В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А. Свадебная и поминально-похоронная обрядность марийцев Башкирской АССР. Уфа, 1990. 51 с.

⁵ Фатыхова Ф.Ф. О некоторых особенностях погребального обряда марийцев Мишкинского района Башкортостана // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1995. С. 183–185.

⁶ Ибулаев Г.И. Марийцы Уфимской губернии и национальное движение // Этническая мобилизация во внутренней периферии. Волго-Камский регион начала XX в. Ижевск, 2000. С. 78–87.

⁷ Fryer P. Revival, Invention, or Reinvention of Traditions? The Mari diaspora. // *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja / Journal de la Société Finno-Ougrienne*. Vol. 89. Helsinki, 2001. S. 21–32.

⁸ Молотова Т.Л. Межэтнические контакты марийцев в Башкирии // Мы и как удмурты, и как чуваша... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях. Сб. статей. М., 2007. С. 93–111; Молотова Т.Л. Особенности культуры марийцев в этнически смешанных селениях в Урало-Поволжском регионе (по материалам экспедиции 2007 года) // Опыт взаимодействия и взаимной адаптации в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья. Сб. статей. М., 2009. С. 160–172; Молотова Т.Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев // *Этнографическое обозрение*. 2010, № 6. С. 81–92.

вой (Яфаевой)³, Е.Е. Нечвалоды⁴, Р.Р. Садикова⁵ и др. В последние годы опубликованы также обобщающие работы историко-этнографического характера по марийцам Башкортостана С.Н. Шитовой⁶, М.В. Мурзабулатова⁷, Г.И. Ибулаева⁸.

Значительный вклад в изучение языка, фольклора и этнографии марийского народа внесли финские исследователи. В 1883 г. в

¹ Белевцова В.О. Свадебная обрядность восточных марийцев в контексте межкультурного взаимодействия в Восточном Закамье // Этнографическое обозрение. 2010, № 6. С. 93–98.

² Каранаев Ю.Т. Представления о загробной жизни и погребальный обряд восточных марийцев // Этносы и культуры Башкортостана: традиции и современность. Материалы научно-практической конференции молодых ученых. Уфа, 2006. С. 46–53; Каранаев Ю.Т. Поминальные обряды восточных мари // Этнос. Общество. Цивилизация: Кузевские чтения. Сб. статей Международной научно-практической конференции. Уфа, 2006. С. 159–164.

³ Яфаева Г.М. Похоронно-погребальная обрядность прибельской группы восточных марийцев // Вестник Челябинского государственного университета. Серия История. 2014. Вып. 60. С.8–13; Яфаева Г.М. Типология марийских кладбищ в Республике Башкортостан // Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения. Материалы Международной научной конференции. Уфа, 2014. С.340–342; Изигаева Г.М. Некоторые особенности похоронной обрядности марийцев Республики Башкортостан // Этнос. Общество. Цивилизация: Четвертые Кузевские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции. Уфа, 2015. С. 133–135.

⁴ Нечвалода Е.Е. Вышивка народов Башкортостана XVIII–XX вв. (эволюция и модернизация) // Традиционная культура народов Урало-Поволжья в условиях модернизации общества. Сб. статей. Уфа. 2011. С. 59–83.

⁵ Садиков Р.Р. Этнография, фольклор и язык марийцев Башкортостана в исследованиях финских ученых // История академических исследований территории страны и создание региональных научных центров Российской академии наук (к 60-летию Уфимского научного центра РАН). Сборник работ участников Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 2011. С. 167–170; Этнокультурные процессы на Южном Урале в XX–начале XXI в. / Ф.Г. Галиева, Р.Р. Садиков, Е.Е. Нечвалода и др. СПб., 2015. 156 с.

⁶ Шитова С.Н. Марийцы // Народы Башкортостана. Историко-этнографические очерки. Уфа. 2002. С. 347–384.

⁷ Мурзабулатов М.В. Марийцы // Историко-культурный энциклопедический атлас Республики Башкортостан. М.-Уфа, 2007. С. 454–457; Мурзабулатов М.В. Финно-угорские народы Башкортостана. Уфа, 2010. 112 с.

⁸ Ибулаев Г.И. Марийцы // Народы Башкортостана. Энциклопедия. Уфа, 2014. С. 165–184.

Хельсинки было создано Финно-угорское общество (Suomalais-Ugrilainen Seura), основной целью которого было изучение языков, археологии, древней истории и этнографии финно-угорских народов. Не остались вне поля научных интересов финских ученых также восточные мари́йцы, проживавшие в тогдашней Уфимской губернии.

Одним из первых в августе 1884 г. посетил мари́йцев Уфимской губернии этнограф Аксель Олай Хейкель, занимавшийся изучением традиционного жилища и одежды. В Архиве этнографических рукописей Музейного ведомства Финляндии сохранился его маршрутный лист. По нему видно, что ученый побывал у мари́йцев деревень Чураево, Кильбахтино, Киебак и Тюльди Бирского уезда. А.О. Хейкель описывает условия своей экспедиционной работы в полевом дневнике, который также хранится в вышеуказанном архиве. Он пишет, что приплыл до Бирска из Малмыжа на пароходе по рекам Вятке, Каме и Белой. В Бирске ему пришлось ждать 11 дней, пока он не получил денежный перевод. Оттуда он направился в мари́йскую деревню Чураево. На первый взгляд ему показалось, что здесь живут смешанно татары и мари́йцы, т.к. все мужчины носили татарскую одежду, мари́йскую же одевали только женщины. Его поселили на квартиру в доме для приезжих официальных лиц, который располагался напротив волостного правления. Финский ученый замечает, что на мари́йцев оказывает большое влияние ислам, позиции которого очень сильны в данной местности. В то же время, отмечает он, здесь процветает язычество, которое распространено среди «финских племен», т.е. мари́йцев и удмуртов.

А.О. Хейкеля сопровождал в экспедиции художник А. Рейнгольм. Его акварели и графические рисунки являются очень ценными при изучении мари́йской одежды и вышивок. В настоящее время они хранятся в Фотоархиве Музейного ведомства Финляндии. В д. Чураево художник запечатлел образцы вышивок, белый вышитый кафтан, изобразил юношу в кафтане и тубетейке, сани; в д. Кильбахтино – мари́ек в традиционной вышитой одежде, места проведения молений, полевые ворота, охотничий инструмент и т.д. Свои научные материалы и иллюстрации по мари́йцам А.О. Хейкель опубликовал в книге, посвященной традиционным жилищам финно-угорских народов¹.

С начала апреля до середины июля 1900 г. в мари́йской деревне Чураево Бирского уезда побывал финский лингвист Хейкки

¹ Heikel A.O. Rakennukset Teremisseilla, Mordvalaisilla, Virolaisilla ja Suomalaisilla. Helsinki, 1887.

Паасонен. Здесь он собирал фольклорный и диалектологический материал по восточным марийцам. Рукописи ученого хранятся в Научном архиве Финно-угорского общества. К сожалению, только после смерти ученого они были опубликованы двумя книгами: в 1939 г. – «Марийские тексты»¹ и в 1948 г. – «Восточномарийский словарь»². В первую книгу включено 5 сказок, 6 молитвенных текстов, 8 заклинаний, 66 пословиц, 44 загадки, 252 песни, записанные в д. Чураево³. Кроме того, Х. Паасонен описал некоторые календарные обряды, моление-жертвоприношение во время летнего праздника *kjśö*⁴. В Архиве этнографических рукописей Музейного ведомства Финляндии сохранилось письмо Х. Паасонена, отправленное им 27 мая 1900 г. из д. Чураево А. О. Хейкелю. В письме он делится впечатлениями от увиденного со своим коллегой. Ученый отмечает, что мужская одежда у марийцев в окрестностях Бирска перенята от татар, что особенно характерно для нынешнего поколения. Женщины также начинают перенимать татарскую одежду. Далее он пишет, что «я остаюсь здесь еще около 6 недель и потом уеду изучать остяков (ханты)».

Дважды побывал у марийцев Уфимской губернии известный финский религиовед Уно Хольмберг (Харва). В 1911 г. основной целью его экспедиции было изучение религии удмуртов. Во время пребывания в Уфимской и Пермской губерниях он попутно обследовал марийские деревни Рабак, Сусады, Музяково. В 1913 г. исследователь совершил экспедицию по изучению религии марийцев. В Уфимской губернии ученый посетил марийские деревни Черлак, Чаки, Курманаево, Киргизово. В ходе своей поездки он опубликовал несколько путевых заметок о марийцах в газете «Новая Аура» (Uusi Aura)⁵.

¹ Tscheremissische Texte. Gesammelt von H. Paasonen. Herausgegeben von Paavo Siro. Helsinki, 1939.

² Paasonen H. Ost-Tscheremissische Wörterbuch. Helsinki, 1948.

³ Иванов И.Г. Марийские диалекты в исследованиях финских ученых // Финские ученые о языке и культуре марийского народа. Материалы научной конференции. Йошкар-Ола, 2002. С. 25.

⁴ Сепеев Г.А. Финские ученые и традиционная этнография марийцев // Финские ученые о языке и культуре марийского народа. Материалы научной конференции. Йошкар-Ола, 2002. С. 88.

⁵ Газетные корреспонденции У. Хольмберга недавно переизданы в оригинале и в переводе на русский язык: Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. (Matkat udmurtien ja marien luo. Uno Holmbergin kirjeitä vuosilta 1911 ja 1913) / Под редакцией С. Лаллукки, Т.Г. Миннияхметовой, Р.Р. Садикова – Серия «Финляндия в России». СПб.: Европейский дом, 2014. 224 с.

Результатом его экспедиционных исследований явилась книга, посвященная марийской религии¹. В этой книге автор в качестве иллюстраций приводит несколько фотографий, сделанных среди марийцев Уфимской губернии. Полевые записи и фотографии У. Хольмберга хранятся в Архиве рукописей и Фотоархиве Финского литературного общества в г. Хельсинки. Необходимо отметить, что вышеуказанные исследователи занимались также сбором экспонатов для Финского национального музея.

В годы советской власти в силу известных причин финские ученые не совершали экспедиции в Россию. Благоприятные условия для этого появились только в 80-е гг. прошлого столетия. Традиции финских исследователей продолжила этнограф Илдико Лехтинен, научный сотрудник Финского национального музея. В 1981, 1984, 1987, 1991, 1994–1998, 2001–2004 гг. она совершила множество экспедиций в Марий Эл и другие регионы проживания марийцев². В Башкирии была в 1987, 1991, 1997–1998, 2006, 2009 гг. За эти годы ею были посещены многие марийские деревни Башкортостана. Организационную поддержку в экспедиционных исследованиях ей оказал выдающийся башкирский ученый Раиль Гумерович Кузеев. В разные годы ученого сопровождали Л. Нагаева, Т. Миннихметова и автор этих строк. Основным научным интересом исследователя являются традиционная марийская одежда и украшения. В 1994 г. она издала книгу, посвященную марийским украшениям³, а в 1999 г. – марийской одежде⁴. Данные книги содержат богатый фактический и иллюстративный материал по этнографии марийцев Башкортостана. Кроме того, ею за время экспедиций были собраны уникальные музейные экспонаты. За большой вклад в дело изучения этнографии марийцев Башкортостана в 2006 г. в с. Чураево Мишкинского района И. Лехтинен торжественно была вручена премия им. Яныша Ялкайна.

Другим известным финским ученым – этнологом, демографом, внесшим значительный вклад в исследование марийцев Башкортостана, является Сеппо Лаллукка. В 1990 г. им на основе анализа статистических материалов и данных переписей населения была издана книга на английском языке, посвященная ана-

¹ Holmberg U. Tscheremissien uskonto. Porvoo, 1914.

² Молотова Т.Л. Илдико Лехтинен – исследовательница культуры финно-угорских народов // Финно-угроведение. 2008, № 1. С. 5.

³ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki, 1994.

⁴ Lehtinen I. Marien mekot. Volgansuomalaisten kansanpukujen muutoksista. Helsinki, 1999.

лизу этнодемографических процессов среди восточно-финских народов России¹. В 1997 г. эта книга была переиздана в Санкт-Петербурге на русском языке². В ней большое место уделено также анализу этнодемографических процессов среди восточных марийцев.

В 1997–1998 гг. С. Лаллукка проводил социологический опрос среди марийцев Башкирии, а также собирал полевой материал. Результатом этой работы стала книга, посвященная этническим процессам, происходившим среди восточных марийцев в Российской империи, Советском Союзе и современной Российской Федерации³. В эти же годы работала экспедиция Хельсинкского технологического университета (руководитель Маркку Маттила). Группа архитекторов изучала особенности народной архитектуры марийцев в с. Чураево Мишкинского района.

Касаясь зарубежных исследователей, нельзя не упомянуть работу венгерского лингвиста Э. Беке⁴, в которой опубликованы фольклорные тексты, записанные от военнопленных-марийцев, содержавшихся в годы Первой мировой войны в австро-венгерских лагерях, а также исследование американских ученых Т. Себеока и Ф. Ингеманна, посвященное религиозному мирозерцанию марийцев⁵.

Помимо опубликованных работ, огромное значение имеют хранящиеся в различных архивах рукописные материалы по этнографии и фольклору марийцев Башкортостана. Выше уже было отмечено, что в финских научных архивах находятся на хранении дневники, рукописи, зарисовки и фотографии А. Хейкеля и У. Хольмберга. Помимо этого, в Научном архиве Финно-угорского общества хранятся также другие уникальные этнографические материалы. В 1907 г. Х. Паасонену передали копию рукописи протоиерея Челпакова «Сведения о вере черемис Бирского уезда

¹ Lallukka S. The East Finnic Minorities in the Soviet Union. An Appraisal of the Erosive Trends. Helsinki, 1990.

² Лаллукка С. Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов. СПб., 1997.

³ Lallukka S. From Fugitive Peasants to Diaspora. The Eastern Mari in Tsarist and Federal Russia. Helsinki, 2003.

⁴ Beke Ö. Tscheremissische Märchen, Sagen und Erzählungen. Helsinki, 1938.

⁵ Sebeok T., Ingemann F. Studies in Cheremis: the Supernatural. NY., 1956. В качестве одного из основных информаторов ученых выступил Иван Евский (Ивашкин) – уроженец д. Баймурзино Мишкинского района, который после пленения во время Второй мировой войны оказался в США.

Уфимской губернии»¹. Ныне она также хранится в Научном архиве Финно-угорского общества. В архивной справке к документу отмечается, что оригинал, скорее всего, относится к 1840-м гг. В предисловии к рукописи, написанной П.Ф. Самариным, сообщается, что «священствуя в храме святителя Николая в селе Березовке (Бирского уезда), находящемся в центре черемисского населения, протоиерей Челпаков занялся изучением их религии и собрал по этому предмету по возможности полные и точные сведения»². Таким образом, рукопись была написана протоиереем церкви села Березовки Уфимской губернии (ныне с. Николо-Березовка Краснокамского района Башкортостана) Челпаковым. Но, скорее всего, здесь мы наблюдаем ошибку, допущенную при переписке текста документа с оригинала. Видимо, автором рукописи являлся настоятель церкви с. Николо-Березовки протоиерей Григорий Иоаннович Челноков, бывший на этой должности примерно до 1859 г³. Сохранились сведения, что он «был известен как человек образованный и с многосторонними знаниями»⁴. Рукопись включает в себя несколько тематических пунктов, как-то: наружный вид, характер и быт черемис; божества добра; божества зла; места жертвоприношений; времена года, месяцы и дни; жертвоприношения добрым божествам; жертвоприношения злым духам; жертвоприношения кереметям; погребение и поминки; обряды присяги и т.д. Описания марийских обрядов и обычаев отличаются большой точностью и тщательностью. Скорее всего, автор рукописи хорошо знал жизнь марийцев, живущих в соседних с селом Березовкой деревнях, и занимался целенаправленным изучением их религии. Это обстоятельство делает рукопись ценнейшим источником при изучении религиозных верований и обрядов восточных марийцев.

В течение 1913 и 1914 гг. в Финно-угорское общество прислал несколько своих тетрадей с записями фольклорных текстов и описаний обрядов житель марийской деревни Чаки Андреевской волости Бирского уезда Уфимской губернии Трофим Мендияров Ярмитов. Скорее всего, он был информатором финского религиоведа Уно Хольмберга, который посетил эту деревню в 1913 г. во время экспедиции к восточным марийцам Уфимской губернии и

¹ Оригинал хранится в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской академии наук.

² Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 789. Челпаков, протоиерей. Сведения о вере черемис Бирского уезда Уфимской губернии. Л. 1–2.

³ Роднов М.И., Васильева О.В. История Николо-Березовки. Уфа, 1997. С. 129.

⁴ Там же. С. 129.

попросил его посылать этнографические материалы в Финно-угорское общество. Тетради написаны на марийском языке с переводом на русский язык. Несмотря на то, что они написаны полуграмотным крестьянином, записи представляют собой большую ценность при изучении фольклора и традиционных обрядов восточных марийцев. Т. Ярмитов сопровождал свои посылки письмами, в которых излагал свои просьбы. Например, в одном из них (4 апрель 1914 г.) он просил, чтобы ему выдали удостоверение, что он собирает материалы для Финно-угорского общества, т.к. его деятельность вызвала некоторые подозрения среди местных органов власти¹. В письме от 1 апреля 1914 г. корреспондент Финно-угорского общества просит прислать ему книгу У. Хольмберга, посвященную религии марийцев: «Покорнейше прошу Вас, не готова ли книги о черемисских веры, которые от нас записывал Уно Гольберг, если готова про Богомолья, то пошлите одну книжку»².

В тетрадях Т. Ярмитова, помимо текстов пословиц, поговорок, песен и загадок, содержатся описания быта и традиционных обрядов марийцев Бирского уезда. Так, например, здесь можно найти описание традиционного жилища, одежды, молений в роще, моления при засухе, праздников ага пайрем и шорык ел, поминальных обрядов, обряда изгнания клопов, обряда при первом улове рыбы и т.п.

Неоценимое значение при изучении этнографии восточных марийцев имеют две рукописи известного марийского этнографа Тимофея Евсевьева, также хранящиеся в Научном архиве Финно-угорского общества. В рукописи «Этнографический отчет, записанный у восточных марийцев из уездов Бирского и Красноуфимского в 1924 году за время с 21/IX – 2/XI – 1924 года» приводится обстоятельное описание традиционной материальной и духовной культуры марийцев. Этнографический материал был собран ученым в ходе экспедиции, финансируемой Финно-угорским обществом в 1924 г. в д. Кельтей Калегинской волости Бирского уезда Уфимской губернии и д. Юва Ювинской волости Красноуфимского уезда Пермской губернии. В рукописи нашли отражение такие этнографические сюжеты как поселение и жилище (святилище кудо, изба, внутренний вид избы, печка, баня, гумно, амбар, сарай); традиционные занятия и хозяйство (земледелие, скотоводство, охота на медведей, волков, зайцев и белок, рыболовство); транспорт (лыжи, лошадь и экипажи, лодка-долбленка); быт,

¹ Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 197. Jarmitov T. Marilaisaineistoa. Käsikirjoitus ja suomennos. S. 210.

² Ibid. S. 234.

утварь, кухня (мебель, посуда, выпечка хлеба, приготовление масла); одежда и ее изготовление; обряды жизненного цикла (сватовство и свадьба, рождение ребенка, похороны и поминки). Также приводится описание моления в д. Кельтее, проведенное осенью на озимом поле (шыжэ ага пайрэм), с приложением текстов молитв на марийском языке и их переводов на русский язык. В приложении имеется около 70 фотографий бирских и красноуфимских марийцев¹. Во второй рукописи, озаглавленной «Пчеловодство восточных марийцев в Бирском уезде в д. Кельтее Калегинской волости», автор дает подробное описание этого древнего занятия марийцев и связанной с ним обрядности². Некоторые рукописи Т. Евсевьева в последнее время были опубликованы³.

В Научном архиве Уфимского научного центра РАН имеется небольшая рукопись П. Муреева «О марийцах Башкирии», датированная 1927 г., и материалы экспедиционных работ маротряда Общества по изучению Башкирии 1931 г. в Мишкинском и Бирском районах⁴. В рукописи содержатся сведения о жилище, одежде и хозяйственных занятиях. Материалы по этнографии марийцев Башкортостана отложились также в рукописном фонде Марийского НИИ языка, литературы и истории им. В.М. Васильева.

В работе использованы полевые материалы автора, записанные во время экспедиций и экспедиционных выездов в марийские населенные пункты Республики Башкортостан: 1997 г. – Мишкинский район: с. Мишкино, с. Чураево, д. Букленды (совместно с И. Лехтинен); 1998 г. – Мишкинский район: с. Чураево (совместно с М. Маттилой); 2003 г. – Дюртюлинский район: с. Маядык; 2004 г. – Мишкинский район: с. Чураево; 2005 г. – Дюртюлинский район: с. Маядык, Краснокамский район: с. Арлан, с. Никольское, д. Ведресево, Калтасинский район: с. Нижний Тыхтем, д. Калмаш, Мишкинский район: с. Большесухоязово, д. Озерки (совместно с Л.В. Ямурзиной и Ю.Т. Каранаевым); 2006 г. – Белебеевский район: д. Метевбаш, Дюртюлинский район: д. Мари-Ярмино, 2007 г. – Краснокамский район: с. Шушнур, 2008 г. – Бакалинский район:

¹ Suomalais-Ugrilaisen Seuran tutkimusarkisto. Laatikko 206. Евсевьев Т. Этнографический отчет, записанный у восточных марийцев из уездов Бирского и Красноуфимского в 1924 году за время с 21/IX – 2/XI – 1924 года.

² Suomalais-Ugrilaisen Seuran tutkimusarkisto. Laatikko 206. Евсевьев Т. Пчеловодство восточных марийцев в Бирском уезде в д. Кельтее Калегинской волости.

³ Тимофей Евсевьев: этнографические коллекции. Йошкар-Ола, 2002.

⁴ Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 7.

д. Нарат-Чукур, Бирский район: д. Акуди (2006–2008 гг. – экспедиция по гранту РГНФ, руководитель – А.Д. Коростелев); 2010 г. – Мишкинский район: с. Чураево, Бирский район: с. Бахтыбаево (совместно с Е.Е. Никоноровой и А.И. Нечвалодой); 2016 г. – Шаранский район: д. Янгаулово, с. Акбарисово, д. Мещерево, с. Сакты, с. Старогумбагушево, д. Новотумбагушево, Бакалинский район: д. Балчиклы (совместно с Л.В. Ямурзиной).

Хозяйственная деятельность и материальная культура

Традиционные виды хозяйственной деятельности

Основу хозяйства марийцев Башкирии составляли земледелие и животноводство. Н.П. Рычков в XVIII столетии отмечал, что они «хорошие земледельцы, пчеляки и скотоводцы, при том весьма рачительны в делах хозяйства»¹. Основными возделываемыми культурами являлись рожь, овес, полба, ячмень, меньше высевали пшеницу и просо. Из технических культур сеяли много конопли, в меньшем количестве – лен. Первоначально, по мнению Г.А. Сепеева, у восточных марийцев было распространено подсечное земледелие, в дальнейшем они перешли на переложную систему. С сокращением неосвоенных земель она уступила место паровой (двупольной и трехпольной) системе².

Вспашку производили разными видами сохи, сабанами, косулями. Применение тех или иных видов пахотных орудий зависело от характера почвы. Сеяли вручную, разбрасывая зерно из лубяного короба. Заделывали семена плетеными или рамными боронами с зубьями. Убирали выращенный хлеб серпами и косами. Все культуры, за исключением ржи и овса, молотили осенью в сухую погоду на специальных токах, устроенных в поле. Рожь и овес свозили на гумно и складывали в скирды, их обмолот производили поздней осенью. На гумне устраивали крытый ток и овины. Последние были двух типов: срубные и овины-шиши. По сведениям П.С. Палласа, «Хлеб вяжут они в снопы, и ставят в крупная остроконечная скирды на четырех перекладинах связанных и корою устланных столбах, от чего мыши и гнилость самого нижняго снопа повредить не могут»³. В начале XX в. У. Хольмберг писал, что свое благосостояние марийцы оценивали по числу скирд хлеба. На

¹ Рычков Н.П. Указ. соч. С. 93.

² Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 62.

³ Паллас П.С. Указ. соч. С. 39.

его вопрос, почему марийцы не обмолачивают старые скирды, один из них ответил в полушутливой форме, что «если я обмолочу свой хлеб и поменяю его на деньги, тогда кто узнает, насколько я состоятельный человек». Также финский исследователь отмечает, что «когда в доме кончается обмолоченный хлеб, со скирды берут снопы, сушат их на открытом воздухе и молотят их на току деревянными молотильными цепями»¹.

Значительную роль в хозяйстве марийцев занимало животноводство. Восточные марийцы, как и соседние народы, содержали лошадей, коров, овец, кур, гусей, уток. Под мусульманским влиянием свиней не держали. В пастбищный сезон скот первоначально находился на вольном выпасе в огороженных покотинах. В дальнейшем в связи с ростом населения и сокращением свободных земель вольный выпас скота постепенно был заменен пастьбой. В зимний период скот содержали в хлевах и крытых загонах, кормили сеном, соломой, мякиной. На зимовку оставляли только самый минимум скота, чтобы обеспечить необходимый приплод в будущем году. По мнению П.С. Палласа, «в лошадях и в рогатом скоте не имеют они ни какого недостатка»². По данным У. Хольмберга, у марийцев «благодаря влиянию тюрко-татарских народов, лошадь заняла позицию, которая выделяется особо» и, кроме того, «идет презрение к свиньям и свинине»³. По мнению самих марийцев, они в старину «Хлеба много не севали да только сильный урожай был. Кое ково не которых старья клади много стоял несколько лет. Скотину много держали и отень богато жили старья черемисы»⁴.

Подсобную роль в хозяйстве марийцев продолжало играть пчеловодство, охота и собирательство. Следует отметить, что в XVII–первой половине XIX в. в припускных договорах, на основе которых марийцы поселялись на башкирских землях, особо оговаривалось, что они имеют право пользоваться рыбными и звериными ловлями, бобровыми гонами, хмелевыми и бортными угодьями. Медом и мехом куниц марийцы вносили ясак в казну и платили оброк башкирам⁵. Изначально у марийцев было распространено бортевое пчеловодство. Уменьшение лесных наделов привело к появлению пасечного пчеловодства. Первоначально использовали колодные ульи, в начале XX в. получили распро-

¹ Путешествия к удмуртам и марийцам. С. 137–138.

² Паллас П.С. Указ. соч. С. 39.

³ Путешествия к удмуртам и марийцам. С. 138.

⁴ Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 197. Jarmitov T. Marilaisaineistoa. Käsikirjoitus ja suomennos. S. 63. Сохранен стиль архивного документа.

⁵ Гареев И.С. Указ. соч. С. 84–85.

странение рамные. К концу XIX–началу XX в. роль пчеловодства постепенно падает: им продолжали заниматься только отдельные семьи, в основном зажиточные. Т. Евсевьев пишет, что марийцы Бирского уезда еще в 1920-е гг. занимались бортевым пчеловодством: в лесах у них имелись борти (*вопи*), осенью для снятия меда поднимались на деревья при помощи веревок (*вопи кэрэм*) и «железных ног» (*куртньö йол*), на зиму борти прикрывались крышкой (*йактэм*). Также держали пчел в колодах, которые ставили в огороде или на отдельной пасеке¹.

Охотой занималось мужское население. С помощью больших сетей – тенет ловили зайцев и лис; куниц, ласок и горностаев – ловушками с приманкой; бобров и выдр – мордами. Волков ловили, гоняя верхом на лошадях и ударяя кистенями, причем, как пишет Г.А. Сепеев, конная охота была характерна только для восточных марийцев². Боровую птицу ловили мордами-корзинами и сетями-штрами. Ими же ловили водоплавающую птицу. На медведей охотились при помощи капканов и рогатин. По сведениям Т. Евсевьева, бирские марийцы для охоты на медведей использовали железные рогатины (*маска унто*) с черенками из древесины вяза или дуба длиной 5–6 вершков³. В начале XX в. широкое применение получили ружья и металлические капканы.

Рыбу, как и соседние народы, ловили саками, бреднями, мордами, вентерями, неводами, острогами, удочками. Широко была распространена ловля рыбы с помощью запруд. В начале XX в. У. Хольмберг отмечал, что «охота и рыболовство, вытеснены во многих местах практически полностью. Лишь сохранившиеся в некоторых местах луки, искусно обшитые берестой, и липовые колчаны напоминают о прошлом охотничьем промысле»⁴. СобираТЕЛЬСТВОМ занимались в основном женщины и дети. Они собирали в окрестных лесах и лугах съедобные травы, корни, ягоды и орехи, хмель. Роль собирательства возрастала в голодные годы.

В конце XIX–начале XX в. среди марийцев Уфимской губернии были широко развиты деревообрабатывающие промыслы: выработка корья, лыка, мочала, производство рогож и кулей, пле-

¹ Suomalais-Ugrilaisen Seuran tutkimusarkisto. Laatikko 206. Евсевьев Т. Пчеловодство восточных марийцев в Бирском уезде в д. Кельтее Калегинской волости. S. 265–266.

² Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 93.

³ Suomalais-Ugrilaisen Seuran tutkimusarkisto. Laatikko 206. Евсевьев Т. Этнографический отчет, записанный у восточных марийцев из уездов Бирского и Красноуфимского в 1924 году за время с 21/IX – 2/XI – 1924 года. S. 52.

⁴ Путешествия к удмуртам и марийцам. С. 140.

тение изделий из бересты, лыка, прутьев, плотничество, изготовление хозяйственных орудий, транспортных средств, посуды, утлежание, гонка дегтя, смолы, скипидара¹.

В 1920-е гг., по сведениям П. Муреева, основной формой земледельства у марийцев оставалось трехполье, некоторые деревни переходили на четырехполье. Сохранялось общинное землепользование, когда каждое хозяйство получало свой участок земли. Пастбищем и сенокосами пользовались коллективно. Среди некоторых крестьян практиковалась совместная обработка земли: 3–5 хозяйств одинакового достатка вместе пахали, сеяли и убирали, но каждая семья получала урожай со своей полосы. Хотя основными сельхозорудиями оставались сохи и цепи, в деревнях увеличивалось число плугов, молотилок и веялок².

В 30-е гг. прошлого столетия марийские крестьяне подверглись насильственной коллективизации и вошли в колхозы. Колхозники поддерживали свое существование содержанием небольшого количества крупного и мелкого рогатого скота, свиней и птицы в приусадебных хозяйствах, выращиванием картофеля и овощей на огородах. В настоящее время основу жизнеобеспечения сельского марийского населения также составляют личные приусадебные хозяйства. Бывшие колхозы, ныне сельскохозяйственные производственные кооперативы (СПК), за редким исключением, являются малоприбыльными. Начинают складываться фермерские хозяйства. Мужское население уходит на заработки в ближайшие города или работает вахтовым методом на «Севере».

Традиционные поселения и жилища

Основным типом расселения марийцев в Башкортостане является приречный: села и деревни располагаются по берегам небольших рек.

Поселения (*ял, сола*) были малодворными и малолюдными, но по мере роста населения они превратились в крупные населенные пункты. Как пишет П. Ерусланов, первоначально поселение составляли члены одной небольшой семьи или родственной группы. Такой коллектив близкородственных людей проживал в одной усадьбе (*кудо*) и вел общее хозяйство. По мере разрастания рода из него выделялись новые семьи, которые селились рядом или основывали новое поселение на небольшом расстоянии³. С течением

¹ Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 85–86, 90, 96, 103.

² Муреев П. Указ. соч. С. 89–90.

³ Ерусланов П. Очерк быта и преданий восточных черемис. С. 3–4.

времени к ним могли подселиться другие неродственные семьи. Обычно родственники при выделении новыми хозяевами селились рядом с отцовской усадьбой, образуя, таким образом, гнездовую или кучевую планировку поселения¹. Эти положения подтверждают предания об основании деревень. Так, например, в одном из таких преданий, записанных в с. Чураево Мишкинского района, говорится, что на этом месте первым поселился мариец Киптан с тремя сыновьями: старшим Чораем, средним Курманаем и младшим Сарваем. Старшие сыновья расселились в 4–5 км от отцовской деревни: Чорай на месте нынешней д. Иликово, Курманай основал д. Курманаево. Так как младший сын Сарвай умер, Чорай вернулся к отцу. Невдалеке от Чураево расположены другие марийские деревни, названные в честь своих основателей: *Пай-мырза, Эшым, Лепешка, Пекшек, Монар, Тымвай, Покленде*².

До середины XIX в. деревни застраивались беспорядочно, с этого времени начинается перепланировка деревень по уличному типу. В настоящее время марийские поселения Южного Приуралья имеют уличную планировку. На сегодняшний день в пределах Республики Башкортостан насчитывается более 240 поселений (в т.ч. этнически смешанных) с марийским населением³.

В усадьбах марийцев (*сурт*) до перепланировки поселений постройки располагались беспорядочно. Жилая изба (*нөрт*) находилась посреди двора, другие постройки располагались по сторонам. Как отмечал в XVIII столетии П.С. Паллас, «Домы их построены [...] без дворов, разсеянно, и многие стоят из одной зимней и другой летней, отделенной горницы, с покрытым переходом и лестницею»⁴. Как видно, исследователь сообщает о наличии у марийцев трехкамерных жилищ типа изба-сени-изба (*ваштөрт*). Они были широко распространены до конца XIX в., когда по мере распада больших семей сменились на двухкамерные (изба-сени). В это же время появились пятистенные и двухэтажные дома. Крыши были двускатными самцовыми, позднее распространилась стропильная конструкция (двускатные и шатровые).

¹ Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 113.

² Гареев И.С., Зайнуллин В.В. Очерки дореволюционной истории села Чураево Мишкинского района Республики Башкортостан. Бирск, 2006. С. 18–21. Архивные документы подтверждают историчность предания. Так, И.С. Гареев выяснил, что по данным первой народной ревизии старейшими жителями указанных поселений являлись братья Курманай и Черай Актермишевы (Там же. С. 20).

³ Мурзабулатов М.В. Указ. соч. С. 16.

⁴ Паллас П.С. Указ. соч. С. 39.

К концу XIX–началу XX в. марийские усадьбы приобрели определенный порядок. Они представляли собой вытянутый прямоугольник, состоявший из двух частей: двора и огорода с гумном (*идьм*). Усадьбы огораживались плетнем, пряслами, частоколом. Избу ставили торцом к улице, ближе к ней, иногда против нее по другую сторону ворот, строили клетки и амбары (*клат*). Практически в каждом дворе были летние кухни, имевшие также ритуальное назначение (*кудо*). В отдалении от избы в глубине двора располагались помещения для скота, хлев и крытые загоны (*вича, леваш*). Бани (*монча*) располагались в отдалении от других построек, обычно в огородах, или же на берегу реки¹. Подобная планировка усадьбы зафиксирована А. Хейкелем в 1884 г. в д. Чураево Бирского уезда².

По описанию А.Ф. Комова, черемисские избы ставились на деревянных стойках или срубом на землю. Крыши были в два ската, крылись как тесом на гвоздях, так и дранкой в желоба. Редко встречались дома крытые липовой корой. На улицу дома смотрели двумя застекленными окнами. Напротив одного дома стоял второй, соединенный холодными сенями под одной крышей. Направо или налево от входа в углу располагалась глинобитная печь, у передней стены – нары, по боковым – лавки. Стол имелся не во всех домах³. По данным Т. Евсевьева, в начале XX в. в домах, начиная от стены с печной стороны до середины избы, тянулись широкие нары из досок для спанья. От нар до переднего угла и от него до дверей по боковой стене шли узкие лавки из половых досок для сидения. На переднем углу стоял стол и стул или же табуретка⁴. Избы строили из древесины хвойных пород.

Марийцы Белебеевского уезда в качестве строительного материала в основном использовали дерево лиственных пород. Стены домов снаружи обмазывали глиной и белили. Как отмечает П. Ерусланов, у них «Постройки за исключением десятка порядочных домов, крытых тесом, состоят из небольших изб, без сеней; крыты лубками или соломой и помещаются, как и у татар и башкир, большею частью внутри дворов. Многие избы устроены из

¹ Шитова С. Указ. соч. С. 365.

² Heikel A.O. Op. cit. S. 76.

³ Комов А.Ф. Указ. соч. № 38.

⁴ Suomalais-Ugrilaisen Seuran tutkimusarkisto. Laatikko 206. Евсевьев Т. Этнографический отчет, записанный у восточных марийцев из уездов Бирского и Красноуфимского в 1924 году за время с 21/IX – 2/XI – 1924 года. S. 17.

плетня, промазанного навозом, и с земляной плоской крышей»¹. Также он пишет, что домашняя обстановка везде чисто татарская: широкие нары в переднем углу, вышитые полотенца, развешанные по стенам, подушки ярких цветов, жестяные сундуки, кумганы у печи, тубегейки на полках, цветы на окнах и занавеси – *чаршау*, разделяющие избу на мужскую и женскую половинки².

В 1920-е гг., по сведениям П. Муреева, избы у прибельских марийцев были крыты тесом, изредка – соломой. Зажиточные крестьяне ставили две избы – одну «белую», другую – жилую, соединенные сенями. Некоторые начали строить пятистенки с двумя комнатами, жилой и праздничной. Из надворных построек имелись амбар для зерна и черная баня. По степени достатка строили также коношны, клетки для одежды и спанья летом. Бани побелому имелись только у зажиточных хозяев. Очень редко встречались кудо – низкие постройки без окон и полов, в которых летом варили еду и пиво. В избе слева от дверей располагалась большая печь с подтопком для котла справа от чела печи. Вдоль передней стены находились нары, разделенные на две половины. Нары перед печью назывались «*ўдрәмаш төр*», что значит «почетное место для женщин», другая часть нар, располагавшаяся напротив дверей – просто «*төр*». Перед нарами в переднем углу стоял стол, вдоль других стен – длинные скамейки. На женской половине на нары ставили сундук с бельем, на который укладывали сложенную перину и пуховые подушки. По праздникам вдоль стен выше окон развешивали специальные узорчатые полотенца. Избы содержались в относительной чистоте, но в женской половине зимой держали ягнят и телят. Полы мыли каждый четверг, перед днем отдыха марийцев – пятницей³.

Этническое своеобразие марийским усадьбам придавало наличие небольших срубных построек с самцовой крышей без пола (земляной пол), потолка и окон – *кудо*. В начале XX в. они служили только в качестве летней кухни⁴. Ранее там совершались различные семейные обряды, и, как считалось, там обитал дух-покровитель рода и семьи *кудоводьж*. У. Хольмберг, описывая эту постройку, отмечает, что «Она – сколоченное из необтесанных бревен квадратной формы строение, напоминающее сарай, в ко-

¹ Ерусланов П. Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 г. С. 325.

² Там же. С. 325.

³ Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 7. Л. 99–100. Муреев П. О марийцах Башкирии.

⁴ Иванов П. Указ. соч. С. 173.

тором нет ни потолка, ни печи, ни окна, и пол которого – просто утоптанная поверхность земли. В середине помещения на земле располагается очаг, над которым с подвесных жердей свисает чугунок. Дым костра поднимается к дощатой крыше и выходит там через дымник. Вдоль стен идут широкие сосновые лавки, а в углу у стены дверного проема стоит старый стол»¹. По его же данным, в начале XX в. в д. Музяково Бирского уезда было шесть родов и по их числу имелось шесть кудо. В них проводили жертвоприношения в случае болезней. Если считали, что кудо наслало болезнь (кудоводьж), то там жертвовали курицу или утку². По сведениям информаторов, в д. Бахтыбаево Бирского района кудо сохранялись до 1950-х гг. Внутри имелся открытый очаг, на котором в большом котле готовили еду, кипятили молоко. Место, где стояло кудо, считается священным, его нельзя осквернять³.

В настоящее время планировка усадеб марийцев Башкортостана сохраняет многие традиционные черты. Дом обращают фасадной стороной к улице, в другом углу двора, выходящем на улицу, ставят амбары, во многих усадьбах их заменили гаражи. Основным строительным материалом продолжает оставаться дерево хвойных пород, икско-сюньские марийцы используют также лиственные породы. Широкое применение находит кирпич: дом целиком строят из него или же бревенчатый сруб ставят на высокий кирпичный фундамент. В новых домах интерьер приобретает типовой городской вид. В связи с распространением газового отопления, печи постепенно выходят из бытования.

Традиционная одежда

В традиционном костюме марийцев Башкортостана можно выделить два комплекса, которые были характерны для прибельских и икско-сюньских марийцев. Традиционная одежда восточных марийцев испытала заметное воздействие со стороны тюркских народов. Особенно это проявилось в одежде икско-сюньской подгруппы. В конце XIX в. П. Ерусланов отмечал, что «отличить по костюму белебеевских и мензелинских черемис от татар до

¹ Путешествия к удмуртам и марийцам. С. 129.

² Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. 1911. S. 322.

³ ПМА, 2010 г. РБ, Бирский район, с. Бахтыбаево, Кутлусатов Михаил Павлович, 1947 г.р.

вольно трудно»¹. В костюме прибельской группы сохранилось больше традиционных элементов.

По описанию П.С. Палласа, марийские женщины в XVIII столетии одевали вышитые холщевые рубахи и кафтаны, рубахи вышивали или украшали аппликацией на груди и по подолу, застегивали «двумя большими медными пряжками, кои подобие кольца имеют». Замужние женщины покрывали голову вышитым убором в виде «полуаршинного вместе собранного и на конце сшитого лепеста, который сшитым углом на передний узел волос входит», на него накидывали суконный платок с вышитым углом. Девушки носили «по образу татарок круглые копейками уложенные шапки»². В первой половине XIX в., по сведениям В. Лоссиевского, в Бирском уезде «Черемисы мало имеют различия с татарами. Таковую же носят длинную рубашку, кафтан и тюбетейку»; «как мужчины, так и женщины, носят легкий кафтан из белого грубого холста, особого покроя и с вышивкою на воротнике, рукавах, полах и лифах простым шолком». Женским головным убором служил «холстяной, вышитый шолком разного цвета» «кусок полотенца, имеющего в длину 10 вершков, и в ширину до 6 вершков; в одном конце сшит углом, которым и надевается этот убор вперед головы, а прочия части его, особенно задний конец, просто с головы висят».³ Праздничные наряды составляли синие суконные кафтаны. Женщины застегивали их спереди на петлицы и набрасывали сверху белый вышитый холщевый платок. На голову по праздникам, особенно на свадьбы, надевалась «высокая шапка в размер колпака, кверху плоская, на 4 вер. в ширину», которая вся была унизана старыми серебряными копейками и стеклярусом. К его затылочной части прикреплялась лопасть в виде длинной косы⁴.

Таким образом, до середины XIX в. одежда восточных марийцев практически не отличалась от таковой у поволжских: ее шили из белого холста и богато украшали вышивкой. Из приведенных описаний головных уборов, легко угадываются широко распространенные позднее *шыгашовычо/йкай*, *солык* и *такя*. В. Лоссиевский, скорее всего, сообщает о бытовании среди марийцев Бирского уезда старинных каркасных уборов типа *шурка*⁵. По сведе-

¹ Ерусланов П. Краткий отчет о поездке к черемисам // Этнографическое обозрение. 1896, № 2–3. С. 325.

² Паллас П.С. Указ. соч. С. 38–39.

³ Лоссиевский. Быт и праздники черемис Оренбургской губернии. № 41.

⁴ Там же. № 41.

⁵ Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола: Марийское кн. из-во, 1992. С. 34–35.

ниям Г.А. Сепеева, в памяти старшего поколения прибельских марийцев сохранялось воспоминание о конусообразном головном уборе с берестяной основой и обшивкой из холста, украшенной вышивкой и монетами, который использовался на свадьбе¹. В дальнейшем шурка полностью вышли из употребления.

С середины XIX в. восточные марийцы начали использовать пестрядь². В конце XIX–начале XX в. прибельские марийки носили рубахи (*тувыр*) из клетчатой или полосатой пестряди. К стану рубахи туникообразного покроя пришивался подол из нескольких полотнищ. На талии имелась оборка из фабричной ткани (*изи урвалте*), украшенная несколькими разноцветными лентами. Праздничные рубахи шили из домотканины с тканым узором. Рубахи подпоясывались передниками (*ончылансакыш, ончылансакыме*). Верхней одеждой в летний период служили пестрядинные распашные кафтаны (*шовыр*), обычно белого, черного и красного цветов в мелкую полоску, в зимний – суконные кафтаны (*мыжер*) и шубы из овчины (*къррек*). В качестве ритуальной одежды продолжали бытовать белые распашные кафтаны (*ош шовыр*), украшенные вышивкой. Праздничной верхней одеждой служили замшеванные у башкир кафтаны, украшенные позументом – *пешмет*.

Своеобразным головным убором прибельских мариек являлось «головное полотенце» – *шыгашовычо* или *айкай*. Он представлял собой прямоугольный, почти сплошь вышитый кусок холста, верхняя часть которой сшивалась в виде треугольника с пришитыми к нему монетами, нижняя часть украшалась бахромой, бисером, ушовками, нухратками и мелкими монетками. Их носили замужние женщины, причем узор вышивки отличался в зависимости от возраста. Процесс эволюции этих головных уборов хорошо прослеживается по музейным коллекциям. По сравнению с современными *шыгашовычо*, которые в ширине составляют только 11 – 14 см, старинные, судя по приобретенным А.О. Хейкелем в 1884 г. в дд. Кильбахтино и Чураево Бирского уезда образцам, были более широкими – 25–26 см. К тому же вышивка на позднейших модификациях заменена узорной машинной строчкой³. Поверх *шыгашовычо* повязывали вышитый холщевый платок – *солык*. Девичьим головным убором служила *такя* – шапочка полусферической формы, украшенная монетами, бусами и бисером.

¹ Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 188.

² Там же. С. 155.

³ Садиков Р.Р. Финно-угорские коллекции в уфимских музеях // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015, № 1. С. 94.

У прибельских мариек широкое распространение получили украшения из серебряных монет и бисера. Старинным украшением являлись застежки *шыркама* – круглые медные фибулы, которые постепенно вышли из употребления. Широко были распространены прямоугольные нагрудники нескольких вариаций, украшенные монетами и позументом (*кёкрак тенге, сога*). В паре с такой надевали *пельштенге* – подбородочное украшение из монет и бисера. В косы вплетали *у́пкандра* – ленты с монетами на концах. На руках носили кольца (*шергаи*) и браслеты (*кидиол*)¹.

Икско-сюньские марийки носили длинные пестрядинные рубахи, подобные башкирским. Вокруг грудного разреза нашивали цветную тесьму (*изю*). В качестве головного убора служили головные полотенца – *тастар*, которые представляли собой длинные полосы из белой ткани, концы которых были украшены тканым узором. Боковые края вышивались шерстяными нитками². Молодые женщины носили платки (*солык*). Заимствованным убором служил *кашпау* – шапочка или налобная повязка с широкой накосной лентой (*чачкан*), украшенной серебряными монетами и подвесками *чолто*. Встречались также заимствованные вязаные колпаки с кисточкой. Были распространены нагрудники, украшенные позументом и монетами (*теньге*), перевязи (*дауэт*)³.

По данным П. Муреева, в 1930-е гг. в Бирском и Мишкинском районах, женщины-марийки носили «длинное домотканное холщевое платье с ситцевой отделкой на подоле и рукавах, фартук с узорами, бешмет, на голове платок», а «обычную одежду» марийца, составляли «шабур, бешмет, длинная до колен холщевая рубаша и войлочная шляпа»⁴. В то же время, как отмечает исследователь, «молодежь в последнее время начинает одеваться по-новому – вместо обычной войлочной шляпы носят кепку, носят брюки, сапоги, пальто», а некоторые замужние женщины перестают использовать «шынга шовюч»⁵.

¹ Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki, 1994. S. 237–284.

² К сожалению, информаторы уже не помнят о бытовании подобных ubopов. В 2016 г. головное полотенце было встречено нами только в школьном музее с. Мещерово Шаранского района.

³ Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 185, 191, 205; Шитова С.Н. Указ. соч. С. 359, 360, 362. ПМА, 2016 г. РБ, Бакалинский район, д. Балчиклы, Гибадуллина Менсылу Асылгареевна, 1938 г.р.

⁴ Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 7. Муреев П. О марийцах Башкирии. Л. 101.

⁵ Муреев П. Указ. соч. С. 94.

К настоящему времени традиционный костюм икско-сюньскими марийцами утрачен. У прибельских марийцев он сохраняется в качестве семейной реликвии, его надевают на семейные торжества, а также участники художественной самодеятельности. Пожилые марийки продолжают носить в качестве повседневной одежды рубахи из фабричных тканей, сшитые по традиционным фасонам. В последнее время у прибельских марийцев наблюдается тенденция возрождения традиционной одежды в модернизированных формах. Ее шьют народные умельцы из фабричных одноцветных тканей ярких тонов (зеленой, оранжевой, голубой и т.д.), украшают разноцветными лентами, тесьмами и блестками, вышивкой гладью. Одевают такую одежду на свадьбы и различные фестивальные мероприятия. Шьют их на заказ или же покупают готовые комплекты из платья и передника на рынках Бирска, Калтасов или Мишкино.

Народная кухня и традиции гостевания

Земледельческое хозяйство обусловило широкое применение мучных изделий и круп в традиционной кухне восточных марийцев. Немаловажное значение имели также продукты животноводства: мясо, молоко, куриные яйца и т.д. В рационе питания значительное место принадлежало дарам природы (ягоды, съедобные травы, дичь, рыба). Многие блюда и технологии их приготовления были заимствованы у соседнего тюркского окружения.

Повседневной пищей были различные супы (*шүро*, *лашка*), приготовленные на мясном бульоне и заправленные клецками, крупами и овощами, а также каши из овсяной и ячменной круп и пшена (*пучымаш*). Из муки выпекали хлеб (*кинде*), блины (*мелна*), пироги с различной начинкой (*когыльо*), делали кисели (*немыр*). Молоко употребляли как в сыром, так и переработанном виде: сливочное масло, сметана, простокваша, творог. Из напитков широкое распространение получили пиво (*пура*), медовуха (*шорва*) и квас (*шово*), гнали также самогон (*арака*). В качестве сладости служил мед.

Пищу готовили в большом котле, вмазанном в отдельный подтопок сбоку от основного устья, в самой печи пекли хлеб и блины. В старину в летние месяцы пищу готовили на открытом очаге в кудо. Там же варили пиво, гнали самогон, кипятили молоко. Ели за столом, ранее – на нарах. Глава семьи садился за стол на стуле, остальные рассаживались по лавкам. Пищу подавали в деревянной или гончарной посуде, ели деревянными ложками. В будние дни готовили супы, реже – каши, в праздники набор блюд расширялся. Каждую пятницу пекли блины мелна, с которыми устраи-

вали моление во дворе. На различные празднества и жертвоприношения, связанные с почитанием божеств, варили кашу на мясном бульоне. На поминках готовили супы из курятины или баранины. Во время обрядов гостевания на календарные и семейные праздники мужчины садились за стол ближе к переднему углу, женщины – по другую сторону.

Рацион питания во многом зависел от сезона и времени года и приуроченных к ним обрядов и праздников. Так, например, глубокой осенью при забое скота каждая семья по очереди устраивала *шыл кас* (мясной вечер), куда приглашали родственников и соседей. Тогда же готовили традиционное блюдо – кровяную колбасу (*сокта*). Весной на *Кугече* (Великий день) варили головы забитых осенью домашних животных и также созывали гостей (*вуй кочмаш*). После отела коровы делали блюдо из молозива и по очереди звали гостей (*тувьртыш кочмаш*)¹. Летом в период вегетации в пищу добавляли зелень. В осенний период пищу разнообразили ягодами и орехами.

В настоящее время многие блюда традиционной кухни сохраняют свои позиции: их готовят как в будние, так и праздничные дни. Вместе с тем в повседневный быт вошли новые продукты и блюда, изменилась технология приготовления еды.

Календарные праздники и обряды

Обряды и праздники календарного цикла у марийцев непосредственно связаны с земледельческим трудом и традиционной этнической религией. Большую роль в их обрядах и обычаях играет почитание предков и усопших родичей. Как у многих земледельческих народов, календарные праздники марийцев делились на два цикла: осенне-зимний и весенне-летний.

В зимний период значительное место занимал *шорыкйол* («овечья нога»), проводимый на святочной неделе. Обрядовые действия концентрировались на время православного Рождества и старого Нового года (14 января). Праздник выделялся обрядами, направленными на обеспечение богатого урожая и хорошего приплода скота в новом году. Название, скорее всего, связано с одним из обычаев: девушки и дети в первый день праздника ходили по домам и в хлеву дергали за ноги овец; войдя в избу, прикасались к ногам хозяев, желая им хорошего приплода овец². В это же время

¹ Сепеев Г.А. Указ. соч. С. 214, 222, 223.

² Марийцы. 2013. С. 266.

устраивали всевозможные гадания, ходили ряженые. Например, девушки заходили ночью в хлев и ловили овец, по масти пойманного животного судили о будущем муже. Ряженые осуществляли подворный обход деревни. Главными персонажами являлись одетые в вывернутые наизнанку шубы, с покрытыми платком или берестяной маской лицами старик *Васли кугыза* и старуха *Васли кува*¹. В д. Метевбаш Белебеевского района молодежь на шорыкй-ол сносила ворота и маленькие срубы². Также устраивались молодежные посиделки, для которых нанимали избу за определенную плату или отработку. Жители марийских деревень ходили друг к другу в гости, угощались блюдами из баранины, в том числе вареными овечьими ножками.

В конце февраля – начале марта устраивали *уарня* (масленица). В первый день праздника катались на санках на горе *уарня курык* (масленичная горка). Женщины скатывались на прялках, выкрикивая «*кыне кужу лийже*» («уродись высокой конопля»). Считалось, что чем дальше скатишься, тем выше уродится конопля. Также на горках устанавливали две параллельные жерди, обливали их водой и по образовавшейся ледяной корке скатывались парами. Молодежь устраивала катания на санях, причем ездили из одной деревни в другую. Взрослые ходили по гостям и молились с блинами³.

Одним из главных праздников весенне-летнего цикла являлся *Кугече* (Великий день, Пасха). Приготовления к празднику начинались на страстной неделе. В понедельник убирали дом, подметали двор, белили печь, варили пиво. Во вторник варили головы забитых осенью домашних животных, в старину – конские, и ходили друг к другу в гости по родственным группам. Среда считалась особым днем, соблюдали множество запретов, например, женщины не расчесывали волосы, иначе, как считали, курицы разгребут огород. Вечером готовили праздничную выпечку. На Кугече в четверг поминали усопших. С утра топили баню, пекли блины. На лавке у двери в специальной посуде, которую хранили отдельно, ставили для усопших поминальную еду. Умерших «приглашали» в баню. Во время угощения на поминальной лавке зажигали самодельные восковые свечи, их крепили на сите, для про-

¹ Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета». Краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований марийцев. Туймазы, 1994. С. 53.

² ПМА, 2006 г. РБ, Белебеевский район, д. Метевбаш, Шамиев Валентин Янсыбаевич, 1934 г.р.

³ ПМА, 2006 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Ярмино, Кугубаева Сабида Кугубаевна, 1933 г.р.; Николаев Имангьян Имаевич, 1937 г.р.

сеивания муки, наполненной зерном. Они предназначались хозяевам загробного мира *Киямат тора* и *Киямат саусу*, предкам *Утьмо кугыза* и *Утьмо кува*, а также умершим родственникам. Количество их должно было быть нечетным. Каждый участник обряда подходил к лавке и складывал туда кусочки с поминального стола, говоря «*Шуржо*» («Пусть дойдет»). Заложным покойникам, например, самоубийцам, еду бросали во двор¹. Усопших поминали супом из курятины, крашеными яйцами, пивом. После угощения, когда свечи догорали, еду с поминального стола выносили на улицу за ворота. Раньше шли провожать покойников до кладбища. Группы родственников по отцовской линии ходили друг к другу в гости.

В пятницу также ходили по гостям, и пили домашнее пиво. В субботу отдыхали и готовились к воскресному дню, когда считалось, что Бог спускается к людям на землю. Утром парились в бане, наряжались в чистую праздничную одежду, пекли блины. Главы семейств собирались в одном из домов и молились с блинами и пивом во главе с жрецом².

Множество обрядовых действий и празднеств было приурочено к весеннему севу. Сев начинал человек с «легкой рукой». В первый день пахоты на поле выезжала вся семья. Хозяин дома молился, распахивал участок поля и засеивал. Вместе с зерном он раскидывал из лукошка также яйца. Часть яиц запахивали, часть доставалась детям. После завершения пахоты и сева устраивали *агапайрем* (праздник плуга). Проводили его в священном месте, который имелся в каждой деревне – *шелык*. Там устанавливали на земле три соединенные между собой бревна, передний угол направляли на восток. Жрец молился *Кугу Юмо* (Верховному Богу) и другим божествам, прося об обильном урожае. Животных в жертву не приносили, молились только пивом, медом, блинами и яйцами. После моления проводили конские скачки и устраивали соревнования в беге и борьбе, пели песни и плясали, причем эта часть празднества, как и у соседнего тюркского окружения, назывался *сабантой*. Накануне агапайрема молодые люди изгоняли злых духов – проводили *сурем*. Они шли от верхней части к ниж-

¹ Бабенко В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А. Свадебная и похоронно-поминальная обрядность марийцев Башкирской ССР. Уфа, 1990. С. 43.

² Голубкин П.С. Указ. соч. С. 54; ПМА, 2005 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Маядык, Ишалина Сарбиямал Янситовна, 1918 г.р.; ПМА, 2006 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Ярмино, Кугубаева Сабида Кугубаевна, 1933 г.р.; ПМА, 2010 г. РБ, Мишкинский район, с. Чураево, Апаева Ольга Алексеевна. 1935 г.р.; Бирский район, д. Бахтыбаево, Янбаева Маргарита Фазлеевна, 1954 г.р.

нему концу деревни, ударяли прутьями по столбам, заборам, воротам, также хлестали встречный скот и людей. За околицей прутья сжигали или кидали в реку¹.

Икско-сюньские мари́йцы устраивали перед пахотой *эрэпэ пайрем* (вероятно от тат.: ‘арапа’ – ‘ячмень’²). Варили кашу из собранной у населения крупы, раскладывали ее по чашкам и ставили в ряд. Молились во главе с *чоклышо павай* (молящийся дедушка). После молитвы он кричал «*Корак, корак*» («Ворона, ворона»), в это время кто-нибудь из молодежи выхватывал чашку или горшок с кашей и убегал. Остальные должны были его догнать. Молодежь всю ночь проводила в играх и развлечениях у костра, и охраняли его от жителей других деревень, которые могли украсть отсюда угли. Через несколько дней собирались на святом месте и молились с принесенными из дома продуктами (*млэк пэйрем*)³.

Значительным в календарном цикле было празднование семика (*семьк*). Его начинали проводить в среду на троицкой неделе. С утра топили баню, пекли блины, закалывали курицу. Ходили друг к другу в гости к родственникам по мужской линии. На лавке у двери ставили поминальную еду и зажигали самодельные свечи. Считалось, что свечи для умерших надо зажигать только в прихожей, за матицей не разрешалось⁴. В д. Маядык Дюртюлинского района свечи зажигали не только в честь своих усопших родственников, но также и тем, кто раньше жил и умер на этом месте до новых хозяев⁵. После угощения и догорания свеч поминальную еду выносили во двор и давали курицам или собакам. Родственными группами шли на кладбище «проводать» усопших, где обходили могилы умерших родичей. В с. Чураево Мишкинского района, поминая умерших, оставляли на могиле в специальных чашках и кружках, поминальную еду и напитки. В изголовье могил зажигали три свечи, которые укрепляли на воткнутую туда ветку с тремя отростками (*кум вожьнан тоя*). Свечи посвящали хозяевам загробного мира и самому умершему. Остатки свечей и мусор, оставшийся от поминальной трапезы, сжигали рядом с мо-

¹ Голубкин П.С. Указ. соч. С. 39–40.

² Молотова Т.Л. Межэтнические контакты мари́йцев в Башкирии // Мы и как удмурты, и как чувашаи... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях. Сб. статей. М., 2007. С. 102.

³ ПМА, 2016 г. РБ, Бакалинский район, д. Балчиклы, Гибадуллина Менсылы Асылгареевна, 1938 г.р.

⁴ ПМА, 2005 г. РБ, Калтасинский район, с. Нижний Тыхтем, Тимирбаева Елена Яковлевна, 1931 г.р.

⁵ ПМА, 2005 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Маядык, Сатараева Алима Исилбаевна, 1931 г.р.

гилой в ногах погребенного. Старались, чтобы свечи не остались недогоревшими, иначе колдуны могут их повторно зажечь и попросить усопшего взять к себе кого-либо из живых. Три раза обходили могилу по солнцу и подметали венником, говоря «чтобы чистыми были твой дом и двор, лежи на перине среди цветов»¹.

В Шаранском районе перед семиком молодежь собирается на окрестных холмах, где разжигают большие костры и устраивают игрища с хороводами. Раньше зажигали колеса и спускали по склону. В деревнях молодежь развлекалась, тайно переставляя ворота, меняя коров в стойлах и т.д. В *семьк* с утра топят баню, пекут блины. Родственники по мужской линии ходят друг к другу в гости, начиная с тех, которые живут наиболее дальше от кладбища (*сортэ рэт* – свечной ряд). На столе в прихожей ставят еду для умерших, зажигают свечи в честь хозяев подземного мира *Киямат төра* и *Киямат сауса*, умершим родственникам, а также для *ятемвлак* – тем, которых некому поминать. После угощения гасят свечи, а еду выносят на улицу и скармливают собакам. При этом свечи тушат блинами, иначе у умерших обожгутся пальцы. Также считают, что запахи погашенной свечи изгоняет злых духов – *пяри*. С последнего дома идут на кладбище, где обходят могилы умерших родственников².

В июле – в «месяце жертвоприношений» (*күсö тылызе*) – перед началом сенокоса проводили крупные общинные жертвоприношения, куда собирались жители нескольких окружных деревень (*күсö кумалтыш, мер кумалтыш*). Так, например, в 1912 г. на таком молении у д. Курманаево Бирского уезда в жертву богам было принесено 7 лошадей, 9 коров, 7 баранов и 1 гусь. На молении, длившемся 9 дней, принимали участие жители 25 марийских деревень, руководили жертвоприношением 12 марийских молл³. Общественные моления-жертвоприношения проводили в священных рощах *күсото/күсе олмо*, которые имелись в каждой деревне.

Летом проводили также родовые и семейные моления (*насыл кумалтыш*) в священных рощах *керемет*. У каждого рода в деревне имелся свой керемет. Так, например, в д. Маядык Дюртюлинского района имелось семь родовых священных рощ: *Пош-*

¹ ПМА, 2010 г. РБ, Мишкинский район, с. Чураево, Апаева Ольга Алексеевна, 1935 г.р.; Русиева Людмила Аблековна, 1956 г.р.

² ПМА, 2016 г. РБ, Шаранский район, д. Мещерево, Галин Андрей Алексеевич, 1973 г.р.; Галина Марина Даниловна, 1980 г.р. Также надо отметить, что на *күэче* (Великий день) порядок гостевания отличается: первыми посещают родственников, живущих ближе всего к кладбищу.

³ Филоненко В.И. Отчет о командировке в Бирский уезд. С. 1–22.

*кырт керемет, Кайык керемет, Кыдрась керемет, Куэтын керемет, Мерен керемет, Күсе керемет, Изи керемет*¹. В священной роще каждый домохозяин имел свое отдельное дерево (онапу), перед которым проводили свои семейные моления. После смерти отца, сын продолжал молиться перед тем же деревом². Кереметы выступали опасными, табуированными участками местности, их не использовали в хозяйственных целях и не рубили растущие там деревья. Обычно эти святилища огораживались. Как отмечал в XIX в. очевидец, «Места назначенные для жертв Юме не обгораживаются потому, что как посвященные благому богу, они не приносят несчастья тому, кто по ним пройдет нечаяно. Напротив того, места, где обитает кереметь всегда огораживаются частоколом, ибо он преследует тех, кто непочтительно вступит в его жилище». Более того, даже «проезжая мимо такого места черемисы отворачиваются, чтобы злая сила не поразила их глазною болезнию»³. Судя по описанию А.О. Хейкеля, одно из священных рощ в д. Кильбахтино Бирского уезда, в которой росли дубы, липы и березы, имела срубную ограду в девять углов, калитка была расположена с северной стороны⁴.

В родовых рощах устраивали моления по разным поводам и обетам, в случае болезней. Например, могли обещать принести жертву в случае благополучного возвращения сына со службы в армии. Обетных животных (гусей, баранов) назначали сразу после их рождения, их держали в хозяйстве, не выпускали пастись, хорошо кормили. Обычно они были белой масти. Баранов не стригли и не холостили. В настоящее время жертвоприношение проводит молла, а ранее – сами домохозяева. В назначенный день шли в рощу, священное дерево, обычно липу, обвязывали льком, разводили костер и закалывали жертвенное животное. Молитву читали

¹ ПМА, 2003 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Маядык, Яндыбаева Аксылы Яндыбаевна, 1937 г.р.

² ПМА, 2005 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Маядык, Ишалина Сарбиямал Янситовна, 1918 г.р.; Янабаева Алмабика Мустафиновна, 1936 г.р.

³ Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 789. Челпаков, протоиерей. Сведения о вере черемис Бирского уезда Уфимской губернии. S. 11.

⁴ Museoviraston Kansatieteen käsikirjoitusarkisto. Heikel A.O. Tutkimusmatkat Venäjälle ja Siperiaan. Muistiinpanokirja D. 1884. S. 86.

перед онапу. В котле варили мясо и кашу. Кости закапывали или сжигали. Остатки еды уносили домой¹.

Большим почитанием пользуется святилище *Султан Керемет* в окрестностях с. Большесухоязово Мишкинского района, куда приходят молиться о благополучии и здравии марийцы из многих деревень. В жертву приносят баранов, кости сжигают. Иногда молятся только с хлебом и блинами. Под крону или в дупло дерева кладут монетки, на ветви вешают полотенца². По словам информаторов, Султан Керемет – «эн куго кумалтыш» – «самое большое моление»³.

У икско-сюньских марийцев каждый глава семьи имел в лесу свой священный дуб (*кумалмы тумо*), перед которым приносили в жертву баранов. В настоящее время некоторые продолжают эту традицию, жертвоприношения проводят перед значительными семейными событиями или в случае болезни⁴.

В старину в случае засухи марийцы устраивали моления о дожде (*йур пучьмаш*). На собранные от жителей деревни деньги покупали черную овцу. На месте моления на берегу реки в котле варили мясо и кашу. Молились *Вуд ава* (Матери воды) и просили ее о дожде. После трапезы часть мяса, кости, шкуру, привязав к камню, топили в воде. Затем все присутствующие обливались водой и купались в реке⁵. Позднее обряд вызова дождя упростился. Старушки и дети ходили по деревне и обливались водой. На месте моления варили кашу из собранной у населения крупы и молились о дожде⁶.

У икско-сюньских марийцев летом в конце июня проводили *дийен* (от тат. *‘джиеи*), ходили по гостям, навещали родственников из других деревень. Молодежь водила на лугу хороводы. По мнению местных краеведов, праздник стали отмечать во время НЭПа

¹ ПМА, 2005 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Маядык, Янабаева Алмабика Мустафиновна, 1936 г.р.; ПМА, 2010 г. РБ, Бирский район, д. Бахтыбаево, Янабаева Маргарита Фазлеевна, 1954 г.р.

² ПМА, 2004 г. РБ, Мишкинский район, с. Чураево, Аблеев Изибай Аблеевич, 1932 г.р.; ПМА, 2005 г. РБ, Мишкинский район, с. Большесухоязово, Николаева Яналче Изобаевна, 1914 г.р.

³ ПМА, 2005 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Маядык, Янабаева Алмабика Мустафиновна, 1936 г.р.

⁴ ПМА, 2016 г. РБ, Бакалинский район, д. Балчиклы, Идрисов Асылбай Бикьянович, 1942 г.р.; Сарьянова Балбикэ Саятшапаровна, 1941 г.р.

⁵ Голубкин П.С. Указ. соч. С. 41–42.

⁶ ПМА, 2004 г. РБ, Мишкинский район, с. Чураево, Аблеев Изибай Аблеевич, 1932 г.р.

в 1920-е гг., когда появилось кооперативное движение. В конце июня в нескольких крупных деревнях по очереди проводили ярмарки, длившиеся 2–3 дня. Туда съезжались торговцы и жители окрестных деревень. Вечером ходили по гостям, молодежь устраивала хороводы. Проводить дийен начинали в д. Балчиклы нынешнего Бакалинского района. Через неделю с пятницы по воскресенье ярморочными центрами становились дд. Чупаево и Старочикеево, затем – дд. Акбарисово и Куртутель, далее по очереди – дд. Емметево и Сакты, Енахметово и Тумбагушево, Янгаулово и Старокичкиняшево Шаранского района. В настоящее время порядок дийенов остается такой же, за исключением д. Балчиклы, где он уже не проводится. Праздник превратился в молодежное гуляние: устраиваются дискотеки на открытом воздухе¹.

После уборки ржи отмечали *угинде пайрем* (праздник нового хлеба). Пекли хлеб и варили кашу из нового урожая, приглашали в гости родственников и соседей². Праздник обычно приурочивали к Ильину дню. По окончании всех полевых работ на озимом поле в октябре устраивали *шыжэ агапайрем*³ – благодарственное моление.

Своеобразная празднично-обрядовая культура сложилась в д. Нарат-Чукур Бакалинского района. Несмотря на сильное иноэтническое влияние как со стороны кряшен, так и татар-мусульман, марийцы д. Нарат-Чукур до сего времени сумели сохранить многие традиционные «языческие» обряды, особенно в сфере календарного и похоронно-поминального циклов. Например, в четверг перед *оло кән* (пасха), который называют *шәм кән* (свечной день) и на семик (*симек*), устраивают поминки, приглашают гостей. В эти дни обязательно приносят кровавую жертву: режут курицу или барана («*кан чыгарырга кирәк*» – «надо кровь выпустить»). В честь умерших жгут самодельные восковые свечи.

В памяти старожиллов сохраняются воспоминания о проведении летом перед сенокосом в «месяц жертвоприношений» (*курбан ай*) молений в двух священных рощах в окрестностях деревни. У каждого семейно-родственного коллектива в том или ином месте были свои священные деревья. По словам одного информатора, «*Без агачка табынабыз. Анда хәр нәселнең узенең агачы бул-*

¹ ПМА, 2016 г. РБ, Шаранский район, д. Янгаулово, Асмаев Александр Акбатырович, 1947 г.р.

² Шитова С.Н. Указ. соч. С. 374.

³ Suomalais-Ugrilaisen Seuran tutkimusarkisto. Laatikko 206. Евсевьев Т. Этнографический отчет, записанный у восточных марийцев из уездов Бирского и Красноуфимского в 1924 году за время с 21/IX – 2/XI – 1924 года. S. 154.

ган. Юкэ булган хәрбер семьяның» – «Мы поклоняемся деревьям. Там у каждого рода свое дерево было. У каждой семьи была своя липа». На этих святилищах приносили в жертву баранов, в более раннее время – коней. Их специально посвящали для принесения в жертву по какому-либо обету, например, за удачное возвращение с войны. Жертву приносили (*кырбан чалу*) у своего родового дерева. Мясо варили в котлах там же и приносили в деревню. Кости сжигали в роще. В огонь кидали также немного мяса. На моления ходили в чистой, стираной одежде, не обязательно белой. Молитвы произносили обычно по-татарски, но, жрец (*мулла*) упоминал в них имена марийских божеств, например, *Кугу Юмо* (Великий Бог), *Тул ава* (Мать огня), *Вуд ава* (Мать воды), *Мланде ава* (Мать земли)¹. В настоящее время на этих святилищах (*кырбан чалу урын* – «место жертвоприношения») молений не проводят, но они до сих пор сохраняют свой сакральный статус.

Семейная обрядность

По традиции у восточных марийцев браки заключались по сватовству и умыканием. Как отмечал очевидец в конце XIX столетия, «Теперь богатые и бедные – все похищают себе невест. Побудительные причины к этому – желание избежать свадебных расходов, а кроме того обряд сватания слишком продолжителен»². Уже в начале XX в. похищение невесты осуществлялось с ее согласия. Вслед за умыканием отец жениха ездил к отцу невесты и договаривался о калыме и о проведении свадьбы³. Заключение брака по сватовству включало в себя сложный цикл обрядовых действий. Сваты несколько раз посещали дом будущей невесты. При положительном решении вопроса договаривались о размерах калыма и приданого и о порядке проведения свадьбы. После смотрин в доме невесты проводили *йїмаш* («предбрачный пир»), куда собирались ее родственники. После этого невеста перевозилась в дом посаженных родителей (*пїртым ача/ава*). Сам свадебный пир (*сїан*) проходил в доме посаженных родителей, отсюда невесту увозили в дом жениха. В доме жениха свадебный пир продолжался. На вто-

¹ ПМА, 2008 г. РБ, Бакалинский район, д. Нарат-Чукур, Ирбулатова Минсылу Давлетшиновна, 1928 г.р.; Абдрашитова Гульбика Мавликеевна, 1930 г.р.

² Мендиаров. О черемисах Уфимской губернии // Этнографическое обозрение. 1894, № 3. С. 43.

³ Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари). Tartu, 2011. С. 42.

рой день свадьбы молодушка пекла блины, а также ее водили к источнику воды, куда она бросала монетку. Через месяц после свадьбы посещали родителей невесты для получения приданого в виде домашних животных¹.

У прибельских марийцев сваты (*темлызевлак*) ходили домой к будущей невесте до тех пор пока не получали согласия. Вслед за этим устраивали смотрины: отец жениха с одним из родственников отправлялись в дом невесты и договаривались о размере калыма. В случае если жених не знал свою будущую жену, его также брали с собой. За месяц до свадьбы жених с дружкой ехали к невесте и угощали ее родителей. За столом договаривались о времени проведения свадьбы, кто будет посаженными родителями, окончательно определялись с размером калыма и приданого. После сватовства невеста в знак согласия дарила жениху полотенце, или же вязаные варежки или вышитый кисет. Через несколько дней ее перевозили в дом к посаженным родителям. Приезжали жених, сват и дружка, привозили с собой гостинцы и выпивку. Собирались родственники и соседи невесты, жениха усаживали за стол, его товарищи угощали присутствующих. В это время подруги переодевали невесту, на голову обязательно надевали шапочку *такия*², и сажали рядом с женихом. После угощения она накидывала на плечи жениху и дружке полотенца, после чего молодая пара, дружка и сват, взявшись за руки, трижды обходили стол. Вслед за этим выносили перины и сундук невесты, усаживались на телегу и ехали к посаженным родителям. В старину невеста жила у них месяцами и готовила приданое, жених мог ее свободно посещать. Позднее невеста оставалась у них на три дня, где с посаженной матерью ходила по гостям. Накануне свадьбы вечером в нанятом доме проводили девичник (*удыр модьш*): угощались, пели и плясали. В доме жениха вечером также собирались родственники, пировали, а утром свадебный поезд отправлялся за невестой. У посаженных родителей собирались соседи. После исполнения обрядовых песен и угощения, жених с невестой, дружка и *кугу вене* (старший зять), обходили три раза стол и, выйдя во двор, садились

¹ Белевцова В.О. Свадебная обрядность восточных марийцев в контексте межкультурного взаимодействия в восточном Закамье // Этнографическое обозрение. 2010, № 6. С. 94–95.

² *Такия* считалась свадебным головным убором. В с. Чураево Мишкинского района молодушка снова надевала такую, когда в первый раз шла жать на поле. Также марийка одевала ее на свадьбу сына, затем передавала дочери. В обычное время замужние женщины носили *айкай* (ПМА, 2010 г. РБ, Мишкинский район, с. Чураево, Апаева Ольга Алексеевна, 1935 г.р.).

в телегу. При въезде во двор жениха, стреляли из ружья, чтобы отпугнуть злых духов. По постеленному войлоку молодые, дружка и кугу венге входили в дом. После угощения молодая одаривала родителей жениха и ближайших родственников. В это время готовили постель для первой брачной ночи, в старину обязательно в клету. После их проводов, гости веселились дальше и посещали дома родственников. Наутро невесту водили к роднику, куда она кидала серебряную монетку. Приносила домой воду и пекла блины. Гости угощались блинами, кашей и гусятиной и к вечеру расходились. Перед проводами посаженная мать снимала с невесты такую и повязывала платок¹.

В современных условиях свадебная обрядность упростилась, но стараются соблюсти все ее этапы. В назначенный день жених с дружкой либо с родителями посещают дом невесты, где договариваются о проведении свадьбы и расходах. Обряд переезда к посаженным родителям соблюдается только символически: к ним заезжают в день свадьбы, когда жених увозит невесту от родителей. За невестой приезжает свадебный поезд с родственниками со стороны жениха. После угощения выносят сундук (*сондык*) с приданным (*кузык*) и едут на гражданскую регистрацию брака. Родственники невесты прибывают вслед отдельным поездом. Свадебное застолье продолжается, участники свадьбы посещают также родственников жениха. Важную роль в свадебных обрядах марийцев играют *сун вате* и *сун марий* – женщины и мужчины-запевалы, которые исполняют песни на протяжении всей свадьбы, дружка с кнотом с колокольчиками в руках *саус* – помощник жениха (*каче*), *ончылно шогышо* – помощница невесты (*удыр*), тысяцкий с женой – *сунвуй*, распорядитель свадебных обрядов².

Марийки еще до середины XX в. продолжали рожать в домашних условиях. Помогали им повитухи (*аза кува*). При трудных родах производились магические действия – открывали все замки и двери, печные заслонки, развязывали узлы. Чтобы роды прошли успешно молились богине деторождения *Шочын ава*. После рождения ребенка три дня парили в бане, при этом произносили благопожелания, чтобы он рос умным и здоровым, был счастливым, стал образованным и т.д. Следующим обрядовым действием было имянаречение. Если ребенок часто болел и плакал, то ему меняли имя. Новое имя выкрикивали в печную трубу. Когда в семье часто умирали дети, проводили обряд символической продажи. «Про-

¹ Бабенко, В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А. Свадебная и поминально-похоронная обрядность марийцев Башкирской АССР. Уфа, 1990. С. 6–31.

² Ямурзина Л. Указ. соч. С. 88–91.

давали» обычно тем, у кого было много детей, и они были здоровыми¹. Например, в с. Арлан Краснокамского района «продажу» производили через окно².

Много архаичных черт сохранила похоронно-поминальная обрядность марийцев Башкортостана. Умершего старались похоронить как можно быстрее, хоронили, как правило, на следующий день во второй половине дня. Ночью «охраняли» покойника, с ним рядом всю ночь сидели его близкие родственники и друзья. В день похорон топили баню и обмывали умершего на лубке, затем обряжали его в чистую одежду. В доме собирались родственники и соседи. Они приносили выпечку и свечи. Около покойника ставили горку с нечетным числом блинов³ и три яйца, предназначенных умершему и хозяевам загробного мира *Киямат төра* и *Киямат саусу*; каравай хлеба – для огромного пса, охраняющего вход в загробный мир, ветку шиповника или рябины, чтобы усопший на том свете мог отогнать от себя змей и лягушек. Под голову клали пуховую подушку⁴.

Копку могилы начинал *шүҗар руалше* (рубящий могилу), который топором разрубал на три части дерн и откладывал его в сторону, с пожеланиями мягкой земли для умершего. Затем все копали могилу, а рядом разводили костер, чтобы отогнать злых духов. После полудня покойника выносили на лубке во двор и клали на подводу. Во второй подводе везли гроб⁵. Его изготовляли из досок, которые скрепляли деревянными шпунтами, т.к. гвозди запрещено было использовать. С правой стороны делали маленькое оконце. По выносу покойника во двор, резали курицу или петуха в зависимости от пола и мазали кровью лоб умершего. По до-

¹ Молотова Т.Л. Указ. соч. С. 106–107.

² Молотова Т.Л. Традиционные марийские народные обряды, связанные с рождением детей // Финно-угроведение. 2002, № 2. С. 52.

³ В с. Чураево воду, которой сполоснули посуду, где эти блины находились, выливают вслед похоронной процессии, когда она трогается со двора. Называют эту воду «молочной рекой» (ПМА, 2010 г. РБ, Мишкинский район, с. Чураево, Русиева Людмила Алексеевна, 1956 г.р.).

⁴ Интересно отметить, что, например, в с. Маядык Дюртюлинского района информаторы отметили, что раньше старухи собирали для такой подушки пух водоплавающих птиц с реки. Это наглядно демонстрирует связь загробного мира с водной стихией (ПМА, 2005 г. РБ, Дюртюлинский район, с. Маядык, Сатараева Алима Исилбаевна, 1931 г.р.).

⁵ До начала XX в. восточные марийцы в любое время года покойника на кладбище отвозили на санях (Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа марий. Краснококшайск, 1927. С. 72). В настоящее время покойника отвозят на кладбище, уложенным в гробу.

роге на кладбище играли на гармошке и пели грустные песни. Перед опусканием гроба с телом в могилу кидали медные копейки, чтобы покойник мог выкупить себе участок земли. После укладки гроба, все бросали три горсти земли. Засыпав яму, обкладывали ее дерном. После этого обходили могилу три раза по часовой стрелке и символически подметали березовым веником. На могильном холмике зажигали свечи и крошили поминальную еду. Участники похорон угощали алкогольными напитками и все возвращались в дом покойного, где ели поминальный суп из курицы, забитой перед похоронами. Желающие парились в бане. В доме умершего мыли полы и наводили порядок. На следующее утро родные посещали могилу, зажигали свечи и поминали захороненного¹.

Ориентация могил чаще меридиональная, но встречается также широтная. Прибельские мари́йцы в обоих концах могилы втыкают ветки или же молодые стволы березы². В изголовье на нее завязывают полотенце. В д. Мари-Ярмино Дюртюлинского района в изголовье ставят также маленькие поминальные столики. В деревнях чураевского куста (дд. Чураево, Тынбаево, Старокульчубаево и др. Мишкинского района) в изголовье, наряду со стволом березы, устанавливают также длинный шест, на верхушку которого крепят скульптуру кукушки и также завязывают полотенце. Обычай установки шестов встречается во многих местах, но без скульптур. Помимо стволов и шестов вкапывают также столбы. Икско-сюньские мари́йцы ставили на могилы только столбы, куда завязывали полотенца. До 1950-х гг. у них сохранялась традиция установки над могилами небольших дубовых срубов в несколько венцов. Крещеные мари́йцы Краснокамского района на могилы устанавливают кресты и также завязывают на них полотенца.

Поминки устраивают на 3, 7, 40 дни и годовщину. Наиболее торжественно проводят сороковины. Например, в д. Мари-Ярмино Дюртюлинского района в день поминок рано утром топят баню, пекут блины и едут на лошади на кладбище «приглашать» покойного и других умерших родственников. На хомут лошади привязывают полотенце, на телегу или сани кладут подушку, чтобы душа усопшего могла усесться. После прибытия закалывают овцу, но не барана, т.к. считается, что он может избодать души усопших. Из левой части туши готовят поминальный суп. Вещи поминаемого развешивают на веревке около стола у входа, где им ставят поминальные блюда. Там же зажигают свечи. Каждый участник поми-

¹ Бабенко, В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А. Указ. соч. С. 33–38.

² В с. Чураево умершим женщинам на могилу втыкают стволы березы или липы, мужчинам – вяза или дуба.

нок подходит к столу, откладывает для усопшего кусочки еды и, произнеся его имя, говорит *шүжө* 'пусть дойдет'. После угощения выносят вещи умершего, подушку, на которой его «привезли» с кладбища на улицу и ставят на землю, затем три раза обходят все это с песнями по солнцу. Еду с поминального стола выносят за ворота и выливают на левую сторону. Утром варят правую сторону туши. Для усопшего тоже накрывают стол. После трапезы выносят во двор поминальную еду. На лошади едут провожать умершего. Раньше на кладбище относили также кости заколотой овцы, но сейчас так не делают. Но, например, в д. Арсланбеково Бураевского района до сих пор отвозят туда голову и ноги овцы, все кости, которые при готовке не рубят, и, завернув их в шкуру, оставляют в ногах погребенного. По возвращении домой раздают вывешенные вещи поминаемого человека. Считается, что эту одежду надо обязательно износить, хранить нельзя¹. В с. Чураево Мишкинского района на поминках также режут овцу, сначала варят левую часть туши и едят ее «вместе» с приглашенными умершими. Когда провожают их, то относят кости на кладбище. А правую часть туши съедают после возвращения с кладбища².

В д. Метевбаш Белебеевского района также рано утром до восхода солнца идут на кладбище, звать домой поминаемого. Вернувшись, закалывают овцу и варят суп. На поминки собираются родственники. Для умершего накрывают у входа поминальный стол. После угощения едут на кладбище провожать усопшего, везут кости овцы в ведре и шкуру, также одежду поминаемого. Кости кидают за ограду, а ведро оставляют у могилы. Принесенную одежду развешивают на ограде могилы, а, вернувшись домой, раздают людям. Считается, что на поминках обязательно надо принести в жертву животное: *вүрым луктына* 'кровь выпустить'³. По сообщениям информаторов и письменным источникам, раньше на поминках одежду умершего одевал кто-нибудь из участников обряда и изображал его⁴.

¹ ПМА, 2006 г. РБ, Дюртюлинский район, д. Мари-Ярмино, Николаев Иманъян Имаевич, 1937 г.р.; Япаева Маруся Апикаевна, 1928 г.р., ур. д. Арсланбеково Бураевского района.

² ПМА, 2010 г. РБ, Мишкинский район, с. Чураево, Русиева Людмила Алексеевна, 1956 г.р.

³ ПМА, 2006 г. РБ, Белебеевский район, д. Метевбаш, Казакбаева Менкамал Мурзахановна, 1930 г.р.

⁴ ПМА, 2005 г. РБ, Дюртюлинский район, с. Маядык, Сатараева Алина Исилбаевна, 1931 г.р.; Путешествия к удмуртам и марийцам. С. 152.

Большим своеобразием отличаются похоронно-поминальные обряды жителей д. Нарат-Чукур Бакалинского района. Раньше хоронили на лубке; под влиянием мусульман лубок с телом ставили в подбой могилы (*лахет*). Умерших одевали, обязательно надевали теплые варежки и носки. Вдоль тела протягивали три разноцветных нити: желтую, зеленую и синюю. По одним представлениям, душа на них будет качаться, по другим – они будут ей помогать при переходе «моста Салавата» (*Салават күпер*), через который проходят души умерших в загробном мире. В руку вкладывают ветку шиповника, чтобы им отпугивать «шайтанов».

В настоящее время хоронят в гробах, сбоку которых делают маленькое окошечко. На могиле после похорон оставляют чашку, рюмку и полотенце, которое привязывают к палке, установленной на изголовье. Зажигают три свечи: две «хозяевам кладбища», одну – умершему. Поминки проводят на 3, 7, 40 дни и годовщину. На 3 и 7 дни режут куриц, на 40 день и годовщину – овец. Поминальные подношения для умерших ставят на табуретку у входа, туда в отдельную посуду откладывают небольшими частями, то, что было приготовлено. Там же зажигают три свечи.

Особо торжественно проводят поминки на 40-й день. Кто-нибудь из родственников утром едет приглашать покойного на кладбище. Закалывают овцу и готовят поминальную еду. На жердь перед печью (*киштэ*) развешивают одежду умершего, которую затем всю раздают. Проведя поминки, выходят проводить покойника во двор, где оставляют поминальную еду и поют поминальные песни. На следующий день проводят покойника на кладбище. Туда несут кости барана в ведре, которые оставляют у могилы¹.

Многие похоронно-поминальные обряды сохраняются в культуре марийцев и в настоящее время.

Этнокультурное развитие в XX–XXI вв.

Буржуазно-демократические реформы 1860-х гг. привели к изменениям во многих сферах жизни инородческих народов. В связи с развитием народного образования у марийцев складывается сельская интеллигенция, которая в дальнейшем сыграла значительную роль в подъеме культурно-образовательного уровня и в становлении национального движения марийского народа. Как отмечает историк Р.И. Чузаев, в связи с тем, что основная часть

¹ ПМА, 2008 г. РБ, Бакалинский район, д. Нарат-Чукур, Ирбулатова Миньсылу Давлетшиновна, 1928 г.р.

марийцев была представлена неграмотным крестьянством, важной предпосылкой национального движения стало наличие сельской национальной интеллигенции, точнее, учителей сельских школ, которые явились носителями национальных идей¹.

Предыстория становления системы народного образования среди марийцев Уфимской губернии такова. В конце 1853 г. в Оренбургской епархии была учреждена Миссия «для обращения идолопоклонников в христианскую веру», которая занималась миссионерской деятельностью среди язычников края – черемис и вотяков². Известно, что в 1853 г. 20 марийских детей посещали школу, открытую при церкви с. Никольское священником Ф. Алонзовым³. В 1864 г. миссионеры планировали открыть школы в марийских деревнях Мишкиной и Кильтеевой и удмуртской деревне Верхние Татышлы⁴. Но в итоге миссионерские школы были открыты в начале 1865 г. только в марийских деревнях Чураевой⁵ и Киебаковой Бирского уезда Уфимской губернии⁶. Предполагалось, что там будут учиться также дети удмуртов-язычников. Но, так как в этих школах учеников склоняли к принятию православия, то у населения сложилось к ним негативное отношение и они прекратили свою деятельность в 1869 г.⁷

В конце 1877 г. в нескольких марийских деревнях Уфимской губернии открываются инородческие одноклассные училища Министерства народного просвещения (министерские училища): Камееве, Мишкине, Старом Янмурзине, Тюльдах, Арляне, Кильтее, Тынбаеве, Чишме Бирского уезда⁸. К 1885 г. в Уфимской губернии

¹ Чузаев Р.И. Марийское национальное движение в 1917–1918 гг. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1998. С. 15.

² ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 2.

³ Верт П. Указ. соч. С. 211.

⁴ ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 236, 261.

⁵ Школа в д. Чураевой существовала еще до этого: в архивном документе за 1864 г. отмечается, что «В деревне Чураевой школа уже имеется, но содержится на деньги переданные из бывшего 14 кантона, пожертвованные разными лицами, а ежели с израсходованием этой суммы школа должна закрыться, то лучше оставить ее, а не устраивать в Верхних Татышлах» (ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 236).

⁶ ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 272, 282. В школах учительствовали студенты Уфимской духовной семинарии Николай Боголюбов (Чураево) и Константин Гумилевский (Киебак).

⁷ Темперов И.А. Черемисская школа в г. Уфе // Уфимские губернские ведомости. 1876. 27 нояб. № 48.

⁸ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 327. Л. 69–70. Кроме перечисленных школ, марийцы в 1878 г. обучались также в Шаранском мужском училище Белебеевского уезда: «В этом училище кроме русских, учатся че-

насчитывалось 20 черемисских одноклассных училищ: в Бирском уезде – 15 языческих (362 учащихся) и 2 христианских (64 учащихся), в Белебеевском – 3 языческих (76 учащихся)¹. В 1901–1911 гг. при Камско-Березовском миссионерском монастыре действовала двухклассная церковно-приходская школа «для просвещения местных инородцев татар, черемис и вотяков»².

В конце XIX в. в нескольких марийских населенных пунктах были открыты двухклассные министерские училища, в которых учащиеся получали более глубокие знания по общеобразовательным и специальным предметам. В 1915 г. числились Акборисовское (Белебеевский уезд) и Арлановское (Бирский уезд) черемисские министерские двухклассные училища с 6-летним курсом обучения, а также мужское и женское русско-черемисские двухклассные училища в Бирске³. В 1915 г. марийские дети обучались в 56 министерских одноклассных и 4 двухклассных училищах, 43 земских одноклассных училищах, 9 церковно-приходских школах⁴. Как отмечает историк педагогики М.П. Гареева, распространение сети начальных школ позволило повысить образовательный уровень марийского населения, хотя он все же оставался пока на низком уровне: по данным переписи 1897 г., удельный вес грамотных среди марийцев губернии составлял лишь 3,3 %⁵.

Подготовкой педагогических кадров для марийских школ занималось несколько учебных заведений. В 1870 г. в Уфе была организована «черемисская школа» – Уфимское черемисское училище. Первыми ее учениками стали учащиеся закрытых марийских школ в Чураево и Киебаково. До 1876 г. школа находилась в подчинении уфимского губернатора и затем была передана в ведение Министерства народного просвещения⁶. Основной целью черемисской школы было обучение грамоте, а с 1877 г. на нее бы-

ремисы-язычники и татары-мусульмане, которые охотно посещают школу, видя доброе и ласковое обращение с ними» (ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 312(2). Л. 105).

¹ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 427. Л. 29–36.

² Шестаков Я. История Камско-Березовского Богородицкого миссионерского черемисского мужского общежительного монастыря Уфимской епархии. СПб., 1910. С. 3.

³ Список учебных заведений Уфимской губернии к 1 января 1915 г. Уфа, 1915. С. 3, 16.

⁴ Там же. С. 1–55.

⁵ Гареева М.П. Развитие просвещения среди марийцев Уфимской губернии во второй половине XIX–начале XX в. Автореф. дис. ... канд. пед. наук. Йошкар-Ола, 2011. С. 15.

⁶ Темперов И.А. Указ. соч. № 49, 50, 51.

ли возложены задачи по подготовке учителей для вновь открывающихся марийских школ¹. Но вследствие того, что данное учебное заведение не имело педагогической направленности, 3 октября 1882 г. в г. Бирске была открыта Бирская инородческая учительская школа². Помимо марийцев, составлявших основной контингент учащихся, в Уфимском черемисском училище и Бирской инородческой школе обучались также удмурты (в последней – получали образование также чуваша, а с 1890 г. – и русские)³. После открытия в г. Бирске учительской школы Уфимское черемисское училище продолжало функционировать в качестве двухклассного народного училища. В двухклассной церковно-приходской школе при Камско-Березовском монастыре действовало дополнительное отделение, которое готовило учителей в инородческие школы, в основном марийские⁴.

Данные учебные заведения к началу XX столетия сумели подготовить значительную группу интеллигенции из среды марийского населения губернии, деятельные представители которой сыграли огромную роль в марийской истории, став активными участниками марийского национального движения и основоположниками национальной литературы и науки. Среди этой плеяды особо следует отметить имена В.М. Васильева, П.П. Глезденева, Л.Я. Мендиярова и Г.Г. Кармазина.

Национально-культурное движение среди марийцев Уфимской губернии активизируется после февральской революции 1917 г. Как отмечает историк Г.И. Ибулаев, «если в начале XX в. были заложены только основы марийского демократического движения, то с весны 1917 г. начинается второй его этап – этап бурного, стремительного развития»⁵. Необходимо отметить, что общемарийское национальное движение зародилось среди восточных марийцев Уфимской губернии, где были созданы первые национальные организации. Его зачинателями стали марийцы – служащие учреждений Уфы, а также офицеры и солдаты марийской национальности, расквартированных в Уфе двух запасных полков. В марте 1917 г. они провели ряд собраний, на которых обсуждались вопросы развития марийского народа. Их результатом

¹ Гареева М.П. Указ. соч. С. 16.

² Учреждение Бирской инородческой учительской школы // Циркуляр по Оренбургскому учебному округу. 1902, № 9–10. С. 3.

³ Там же. С. 6–7; Темперов И.А. Указ. соч. № 49.

⁴ Шестаков Я. Указ. соч. С. 3.

⁵ Ибулаев Г.И. Марийцы Уфимской губернии и национальное движение // Этническая мобилизация во внутренней периферии. Волго-Камский регион начала XX в. Ижевск, 2000. С. 81.

стало создание 17 марта 1917 г. Уфимского городского объединения мари, руководителем которого стал Иван Николаевич Коведяев. Его члены обратились ко всему марийскому населению с призывом объединиться в решении национальных проблем и создания национальной организации – Мари Ушем (Союз мари). В конце марта было создано Бирское общество черемис во главе с преподавателем Бирской инородческой школы Василием Михайловичем Ивановым. Вскоре, в связи с тем, что основная часть марийцев губернии проживала в Бирском уезде, было решено перевести всю полноту работы в Бирск¹.

Основной целью Бирского общества черемис, согласно его уставу, было «объединение всех черемисов Российского государства для подлинного культурного развития их». Ближайшими задачами общества объявлялись всемерная поддержка Временного Правительства, устройство государства на началах народовластия, широкая пропаганда среди марийцев значения революционных преобразований. Предполагалось отстаивание национальных и религиозных интересов марийцев, а также «просвещение черемис путем предоставления им: а) самого широкого и свободного доступа во все средние и высшие учебные заведения, б) открытия учительских семинарий для черемис обоего пола, в) коренного преобразования черемисских школ с введением обязательного преподавания на родном языке, г) насаждением грамотности среди взрослых черемис с целью поднятия экономического благосостояния и улучшения гигиенических условий жизни». Отмечалось, что «Общество теперь же приступает к изданию книг, брошюр и газеты»².

В мае 1917 г. в Казани был проведен I съезд Общества мелких народностей Поволжья. На съезде значительную роль сыграли марийцы – выходцы из Уфимской губернии – священник П.П. Глезденев (был избран заместителем председателя съезда), студент В.М. Васильев (руководитель черемисской секции Общества), учитель Л.Я. Мендияров. На нем было принято решение о проведении Всероссийского съезда мари в г. Бирске как одном из центров марийского национального движения³.

¹ Lallukka S. From Fugitive Peasants to Diaspora. The Eastern Mari in Tsarist and Federal Russia. Helsinki, 2003. S. 154.

² ЦАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 419(3). Л. 37–38.

³ Ибулаев Г. И. Указ. соч. С. 83.



П.П. Глезденев

Первый Всероссийский съезд мари проходил с 15 по 25 июля (по новому стилю – с 28 июля по 7 августа) 1917 г. в Бирске. Заседания проходили в здании Бирского реального училища. На съезд было избрано 178 делегатов, которые представляли Уфимскую (130 делегатов), Вятскую (27), Казанскую (19) и Пермскую (1) губернии. В работе съезда приняли участие представители от эстонцев, удмуртов и «мусульман», а также официальные лица. Перед открытием были совершены мари́йское языческое и православное молебствия¹.

Съезд работал по четырем комиссиям (секциям): 1) политико-экономические и социальные вопросы; 2) народное просвещение; 3) издательство и народное творчество; 4) религиозные вопросы². По результатам работы первой комиссии выступил И.Н. Коведяев, и после прений съезд единогласно принял резолюцию, в которой выражалась полная поддержка Временного Правительства: «Всероссийский съезд мари выражает полное доверие Временному Правительству и призывает население мари всеми мерами поддерживать его, сплотившись вокруг Советов Крестьянских, Солдатских и Рабочих Депутатов, зная, что Правительство, благодаря этой поддержке и самодеятельности всего трудового народа и пользуясь всей полнотой власти может укрепить завоеванную свободу»³. По поводу выборов в Учредительное собрание съезд признал необходимость коалиции с партией социалистов-революционеров как наиболее защищающей «права крестьян на землю и волю»: «Признать целесообразным примкнуть всем мари к партии социалистов-

¹ Lallukka S. Op. cit. S. 156.

² Известия Всероссийского съезда мари. Протоколы заседаний с 15-го по 25-е июля 1917 г., в гор. Бирске, Уфимской губ. Бирск, 1917. С. 8.

³ Там же. С. 13.

революционеров и при выборах голосовать в Учредительное Собрание за кандидатов в их списке»¹.

Делегаты съезда также обсудили вопросы создания центрального исполнительного органа марийцев. В принятой резолюции отмечалась необходимость скорейшего образования губернских обществ мари и создания на их основе Центрального бюро мари с центром в Казани².

Первый Всероссийский съезд мари стал одним из важнейших событий марийского национального движения, который сыграл значительную роль в пробуждении и подъеме национального самосознания, становлении и развитии марийских организаций. Съезд явился итогом периода становления марийского национального движения, давший ориентиры на будущее³.

Одно из решений съезда, которое сразу же было претворено в жизнь – начало издания 25 августа 1917 г. в г. Казани общемарийской газеты «Ўжара», в создании которой активное участие приняли П.П. Глезденев и В.М. Васильев. На страницах газеты находили отражение многие вопросы национального движения марийцев. Также в январе 1918 г. в Казани был создан Центральный союз мари, объединяющий местные Мари Ушемы.

Значительную роль в становлении марийского национального движения, кроме интеллигенции, сыграли также марийцы, находившиеся на военной службе (офицеры и солдаты). Особенную активность проявили марийцы двух запасных полков уфимского гарнизона. Из числа офицеров и активных солдат летом 1917 г. создан Военно-революционный комитет мари, который вел агитационную работу среди солдат и населения. Приказом командира от 2 ноября 1917 г. на базе 4 батальона 103 полка разрешалось создание «национальных черемисских рот». Таким образом, был организован Революционный батальон мари при уфимском гарнизоне. Командиром назначили прапорщика М.В. Алексева, уроженца д. Кельтей, а комиссаром – С.У. Уразбаева, уроженца д. Арлан Бирского уезда. Солдаты марийского батальона были направлены на борьбу против Дутова под Оренбург и Челябинск⁴.

¹ Там же. С. 19.

² Там же. С. 22.

³ Чузаев Р.И. Указ. соч. С. 17.

⁴ Исиметов С.И. За власть Советов // Сторона моя калтасинская. Историко-краеведческие очерки. Уфа, 1993. С. 33–34.

У марийского батальона имелись особый мундир, знамя, внутренний распорядок, штатное духовное лицо¹.

С установлением в конце 1917 г. советской власти в марийском национальном движении начинает складываться и преобладать большевистское направление. В феврале 1918 г. в Казани был проведен Национальный областной съезд мари, председателем которого был избран сторонник советской власти В.А. Мухин. Решением съезда и с одобрения Казанского губсовета образован Комиссариат мари во главе с Мухиным. С первых дней своей деятельности Комиссариат начал соперничать с Центральным союзом мари и отодвигать его на второй план. В итоге это привело к закрытию Союза в декабре 1918 г. Бывшие при нем региональные Мари Ушемы объявлены культурно-просветительскими кружками, а их работу заменили созданные при губернских и уездных партийных и советских органах марийские секции и отделы.

В марте 1918 г. при Уфимском губсовете создана Коллегия по национальным вопросам мари во главе с С. Уразбаевым, которая стала аналогом казанского Комиссариата мари². Важные вопросы развития марийского движения обсуждены на губернском съезде мари 25–30 мая 1918 г.³. В воззвании «Ко всем мари Уфимской губернии» делегаты призывали: «Долой сомнения, когда наш съезд Мари сказал: всемерно поддерживайте советскую власть, как власть народную»⁴. Как отмечает Р.И. Чузаев, Коллегия мари и губернский съезд уже по многим вопросам принимали решения, лишь подтверждавшие декреты партии большевиков и Совнаркома¹.

В Казани в июне 1918 г. был проведен II Всероссийский съезд мари. Организаторами его явились как Центральный Союз мари, так и Комиссариат мари, т.е. в его работе приняли участие, как сторонники общедемократического течения, так и сторонники большевистского курса. Председателем съезда был избран Л.Я. Мендияров. Съезд принял решение о создании Центрального

¹ Чузаев Р.И. Указ. соч. С. 17.

² Lallukka S. Op. cit. S. 163; Сатаева Р. Через прошлое думы о будущем. Делегаты из Арлана – на Первом съезде мари // Краснокамские зори. Общественно-политическая газета Краснокамского района. 2013. 15 янв.

³ Постановление 3 губернского съезда мари // Известия Уфимского губернского совета народных комиссаров. 1918. 21 (8) июнь. № 121.

⁴ Ко всем мари Уфимской губернии // Известия Уфимского губернского совета народных комиссаров. 1918. 23 (10) июнь. № 123.

отдела мари при Наркомнаце в Москве. Постановлением коллегии Наркомнаца от 2 августа 1918 г. данное решение было утверждено, заведующим отделом назначен Николай Алексеевич Алексеев, уроженец д. Кельтей Бирского уезда. Таким образом, первым представителем марийского народа при советском правительстве стал выходец из восточных (уфимских) марийцев. Под его руководством 1 октября 1918 г. в Казани выходит первый номер газеты «Йошкар кече» («Красное солнце»), орган Центрального отдела мари². В декабре Центральный отдел принимает решение о запрещении деятельности Центрального союза мари. С этого момента общедемократическое крыло марийского национального движения отстраняется от политической деятельности. По мнению Р.И. Чузаева, марийское национальное движение к концу 1918 г. было свернуто, а дальнейшие изменения в жизни марийского народа обусловлены не национальным движением, а национальной политикой Советского государства³.

В конце 1918–начале 1919 г. при партийных и советских органах были созданы национальные отделы и секции. Первоначально в Уфимской губернии 13 августа 1919 г. создана марийская секция при Отделе управления. 25 августа данная секция преобразована в подотдел мари при Отделе по делам национальностей Уфимского губисполкома. В Бирске и Белебее открыты подотделы мари при уездных отделах по делам национальностей⁴. Заведующими подотделом в разное время работали К.В. Исаев, В.Н. Абратов, А.И. Сайранов. Первоначально, до создания в декабре 1919 г. отдельного вотского (удмуртского) подотдела, марийский подотдел занимался также делами этого народа. В октябре 1919 г. в штате марийского подотдела Губотнаца числились инструкторы А.И. Сайранов, В.Н. Абратов, А.В. Юзыкайн, И. Токтагулов, В.Н. Генерозов (удмурт), Н. Тойметов, Ф. Штенин⁵. В конце октяб-

¹ Чузаев Р.И. Указ. соч. С. 19.

² Исиметов С.И. Указ. соч. С. 47.

³ Чузаев Р.И. Вопросы культурной и территориальной автономии в марийском национальном движении в 1917–1918 гг. // Этническая мобилизация во внутренней периферии. Волго-Камский регион начала XX в. Ижевск, 2000. С. 114.

⁴ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 146. Л. 2–3.

⁵ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 5. Л. 3.

ря 1920 г. сотрудники марийского подотдела были переведены в г. Бирск, в Уфе оставался только один представитель¹.

17 июля 1919 г. при Бирском уездном отделе народного образования был создан мари-вотский подотдел². Заведующими подотдела в разные годы трудились товарищи Бельский и Багишев. С 26 августа по 1 сентября 1919 г. проводился Съезд учащихся мари и вотяков Бирского уезда, на котором обсуждались острые вопросы народного просвещения среди этих народов: открытие школ, нехватка учителей, учебников и т.д.³.

12 сентября 1919 г. создана чувашско-марийская секция при Уфимском губкоме РКП(б)⁴. Председателем секции был избран т. Тарасов, секретарем – т. Исаев. Помимо работы среди чуваш и мари, секция занималась также удмуртами⁵.

Чувашско-марийской секцией при Уфгубкоме совместно с мари-вотским подотделом при отделе национальностей Уфимского губисполкома в конце (26 ноября–1 декабря) 1919 г. в г. Уфе был проведен I Уфимский Губернский Мари-Вотский съезд⁶. В работе съезда приняли участие 93 человека – представители Губисполкома и делегаты волостей Уфимской губернии, населенных марийцами и удмуртами. На повестку дня съезда было вынесено 18 вопросов. С докладами выступили делегаты от 26 волостей, которые вкратце обрисовали социально-экономическое положение марийцев и удмуртов, проживающих в этих волостях. Большую озабоченность вызывали у делегатов нехватка земли, разруха хозяйства, недостаточность или совершенное отсутствие медицинской помощи. Далее выступили с докладами: 1) по земельному вопросу заведующий Губернским земельным отделом т. Евлампиев. В своей речи он призвал организовать сельскохозяйственные артели; 2) о деятельности Чувашско-марийской секции губкома РКП(б) т. Исаев. Основной целью деятельности секции, по словам докладчика, является «насаждение среди темного, некультурного и политически отсталого населения мари, чуваш, вотяков идеи коммунизма»; 3) о деятельности Мари-вотского подотдела Губотнаца т. Юзыкайн. Одним из главных достижений подотдела до-

¹ ЦИА РБ. Ф Р-107. Оп. 2. Д. 49. Л. 13.

² ЦИА РБ. Ф. Р-801. Оп. 1. Д. 130. Л. 4.

³ ЦИА РБ. Ф. Р-801. Оп. 1. Д. 127. Л. 1–26.

⁴ ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 76. Л. 2.

⁵ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 28. Л. 2.

⁶ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 28. Л. 1–3.

кладчик назвал начало издания газеты на марийском языке «Совет Умландармаш». После доклада Исаевым было предложено организовать отдельный Вотский подотдел, т.к. «численность вотяков требует отдельный подотдел»; 4) о деятельности редакции марийской газеты «Совет Умландармаш» т. Бельский. В резолюции по данному докладу отмечалось, что «газета «Совет Умландармаш» единственная для мари Уфимской, Пермской губерний и Сибири. Мы, темные мари, не имели никакой литературы, периодической печати, и газета «Совет Умландармаш» является единственным органом, разъясняющим нам все происходящее на земном шаре, раскрывающая нам глаза на грязную сторону нашей старой жизни, указывающая благия начинания Советской власти для нас, мари»; 5) о деятельности подотдела народного образования мари и вотяков Бирского Уотнароба т. Бельский. Докладчик обрисовал тяжелое положение в деле школьного образования марийцев и удмуртов, отметил, что из 117 марийских школ не работают 27, из 52 удмуртских школ – 21. После обсуждения выступления, съезд постановил возобновить работу всех пустующих школ; открыть учреждения по внешкольному образованию для взрослых; бывшие учительскую семинарию и женские курсы в г. Бирске преобразовать в Марийский педагогический институт и сельскохозяйственную школу соответственно; 6) о программе РКП(б) т. Юзыкайн. По поводу его доклада принята следующая резолюция: «выразить полное доверие и сочувствие учению коммунизма и проводить его в жизнь по мере возможности». Заслушаны также и другие доклады. По окончании съезда был поставлен спектакль на марийском языке. По ходу работы форума 27 ноября 1919 г. проведено также объединенное заседание Мари-Вотского и проводившегося в это же время Чувашского губернского съездов¹.

На заседании Президиума чувашско-марийской секции 4 декабря 1919 г. принято решение об организации марийской секции при Бирском уездном комитете РКП(б). Организация секции поручалась товарищам Бельскому, Алексееву и Юзыкайну².

С 7 февраля 1920 г. объединенная чувашско-марийская секция была разделена на самостоятельные чувашский и марийский подотделы по работе среди национальностей³. 2 марта 1920 г. проведена I Уфимская губернская чувашско-мари-вотская партийная

¹ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 28. Л. 1–3.

² ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 77. Л. 26.

³ ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 269. Л. 37.

конференция, на которой обсуждались вопросы партийной работы среди этих народов, в том числе среди женщин и молодежи¹. 23 марта 1920 г. образована самостоятельная «Губернская коллегия РКП(б-ков) по работе среди мари и вотяков», куда вошли три человека: товарищи Алексеев, Давлетбаев, Иманов. Также организованы Бирская и Белебеевская уездные коллегии по работе среди мари и вотяков².

Решением Марколлегии Уфгубкома от 28 октября 1920 г. сотрудники переведены в г. Бирск – центр марийского населения. Мари-вотская коллегия при Бирском уездном комитете продолжала работать в губернском масштабе³. Ответственными секретарями коллегии в разное время являлись товарищи Иргибаев, Давлетбаев, Шамыкаев, Буланкин.

В г. Бирске с 25 декабря 1920 г. по 3 января 1921 г. проходил «Областной съезд деятелей восточных мари», на котором, в частности, были обсуждены вопросы издания газеты «Майак»⁴.

2–4 августа 1921 г. Мари-Вотской коллегией при Бирском укоме РКП(б) проведена Первая Уфимская губернская конференция коммунистов мари и вотяков. В ее работе приняли участие 28 делегатов (21 – мари, 2 вотяка, 5 русских⁵) – все члены РКП(б), по социальному положению они представляли интеллигенцию (16 чел.), крестьян (11 чел.) и рабочих (1 чел.). Президиум был избран в составе товарищей Шамыкаева (председатель), Губаева и Насырова (удмурт). Повестка дня состояла из 10 пунктов: 1) Текущий момент; 2) Новая экономическая политика Советской власти; 3) Отчет Мари-Вотской коллегии; 4) Доклады с мест; 5) Доклады ответственных работников мари и вотяков: а) уфимского губернского подотдела мари отнаца; б) секции мари при Уотнаробе; в) редакции газеты «Майак»; г) Вотского подотдела отнаца; 6) Политика РКП(б) в национальном вопросе; 7) Доклад о Всероссийской конференции коммунистов мари; 8) Агитпропагандистская работа среди мари и вотяков; 9) Перевыборы членов коллегии и распре-

¹ ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 487. Л. 9–14.

² ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 269. Л. 72.

³ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 49. Л. 13; ЦАОО РБ Ф. 122. Оп. 2. Д. 135. Л. 4.

⁴ ЦАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 488. Л. 91; ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 155. Л. 87.

⁵ ЦАОО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 488. Л. 74.

деление работников; 10) Текущие дела¹. На съезде были приняты решения об усилении работы среди марийцев и удмуртов, «но в связи с НЭП, голодом и отсутствием хорошего руководителя работа секции не имела реальных результатов, а затем реорганизована в кантонную (уездную)»².

В конце голодного 1921 г. марийский подотдел при Губотнаце, подотдел мари и вотяков при отделе народного образования и редакция марийской газеты ликвидировались. «Осталась одна секция при парткоме при единственном работнике мари»³.

В связи с расширением границ АБССР и упразднением Уфимской губернии, Оргбюро ЦК РКП(б) приняло решение об объединении Башкирского обкома и Уфимского губкома в единый обком. После образования Бирского кантона при канткоме продолжала работать мари-вотская коллегия⁴.

При Башобкоме РКП(б) марисекция организовалась 1 января 1923 г.⁵ Она входила в состав подотдела нацменьшинств при агитационно-пропагандистском отделе. При агитпропотделах Бирского и Белебеевского канткомов были выделены по одной штатной единице для коммунистов-марийцев⁶. Секретарем марисекции назначили т. Александрова. Работа среди удмуртов «возлагалась на марисекцию как на сродственную»⁷.

Основными задачами подотдела нацменьшинств и секций являлись объединение и руководство агитацией и пропагандой на родном языке среди рабочих и крестьян национальных меньшинств, разработка и постановка перед партией вопросов партийного и советского строительства, вытекающих из бытовых и культурных особенностей этих национальностей и выполнение специальных заданий по отношению к ним парткомов и их отделов¹.

Подотделом нацменьшинств агитпропотдела Башобкома РКП(б) в марте 1925 г. проведены Марийская (г. Бирск, 2–5 марта) и Вотская (с. Красный Холм Киебаковской волости Бирского кантона, 6–8 марта) кантонные крестьянские беспартийные конфе-

¹ ЦАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 419(1). Л. 120–133; ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 488. Л. 71.

² ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 135. Л. 4.

³ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 145. Л. 25.

⁴ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 1. Д. 74. Л. 22.

⁵ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 135. Л. 2.

⁶ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 118. Л. 1; Оп. 3. Д. 135. Л. 27.

⁷ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 135. Л. 95.

ренции². На них обсуждали следующие вопросы: международное и внутреннее положение, народное образование, мероприятия РКП(б) и соввласти по поднятию сельского хозяйства, о низовом советском аппарате, работа РКП(б) среди крестьян – марийцев и удмуртов, а также выбрали делегатов на V Всебашкирский съезд советов.

В начале 1930 г. национальные секции при Башобкоме ВКП(б) были ликвидированы: в постановлении Секретариата ЦК ВКП(б) «об усилении обслуживания нацмен СССР по советской линии» отмечалось, что «работой среди национальных меньшинств должны заниматься все отделы ЦК и местные парторганы (каждый по своей линии)»³.

Большую роль в деле развития и просвещения марийского народа сыграли газеты и педагогические учебные заведения. 28 мая 1919 г. в Уфе был издан первый номер газеты «Шемер-Пашазе» («Трудящийся-Рабочий») – печатный орган 5-ой армии. 17 сентября 1919 г. третий номер газеты отпечатан в г. Бирске под названием «Совет Умландырымаш» («Известия Советов») ⁴. Решением Первого губернского мари-вотского съезда 26 декабря 1919 г. редакция из Бирска переведена в г. Уфу⁵. Газета издавалась марийским подотделом Губотнаца. Главными редакторами газеты являлись в разное время Н.А. Бельский и В.Е. Бельский. В связи с тем, что основная масса марийского населения была расселена в Бирском уезде, в центре которой также сконцентрированы служащие-мари, на «Совещании ответственных работников мари уфимских организаций и учреждений» 23 августа 1920 г. решено перевести редакцию газеты вновь в г. Бирск⁶. Газета «Совет Умландырымаш» выходила до 15 января 1921 г., затем она переименована в «Майак» («Маяк») ⁷. Переименование в редакции объяснили таким образом: «Мы этим хотели придать газете такое значение: 1) Как морской маяк на море указывает путь мореплавателям и предохраняет от грозящей опасности, так и наша газета

¹ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 135. Л. 95.

² ЦАОО РБ, Ф. 122. Оп. 4. Д. 162. Л. 23; Д. 165. Л. 33–42.

³ ЦК РКП(б) – ВКП(б) и национальный вопрос. Кн. 1. М., 2005. С. 636.

⁴ Сергеев М.Т. Возникновение и развитие печати в Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1971. С. 87–89.

⁵ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 138. Л. 38.

⁶ ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 267. Л. 51.

⁷ Сергеев М.Т. Указ. соч. С. 95.

«Майак» должна нам указывать путь к светлой будущей жизни и охранять нас от всевозможных опасностей жизненного моря; 2) Как вехи (по-марийски майак) на суше показывают нам твердую дорогу, ведущую к тому или иному селению, так наша газета «Майак» должна вывести по твердой и верной дороге наш народ к тому земному раю, к которому стремится человечество ...»¹. В 1922 г. «за отсутствием средств и бумаги» выпуск газеты «Майак» прекратился. Ввиду этого в газете «Бирская правда» отводится специальный «Уголок мари»².

В 1918 г. Бирская инородческая учительская школа преобразована в Марийскую учительскую семинарию, осенью 1919 г. – в Марийские педагогические курсы. В ноябре 1920 г. учебное заведение переведено в с. Никола-Березовку, где в 1921 г. преобразовано в педтехникум³. Марийский педтехникум (Педтехникум Вичэ Мари) располагался в помещениях бывшего монастыря. При нем функционировали библиотека-читальня (книг до 15 тыс. томов), естественно-исторический кабинет, художественная студия, столярная мастерская, на двух десятинах земли был разбит огород. В 1923 г. в педтехникуме обучались 104 чел., из них 63 марийцев, 39 русских, по 1 чувашу и татарину⁴. Значительную роль в организации учебного заведения сыграл Л.Я. Мендияров, назначенный заведующим в 1921 г.⁵. В августе 1924 г. педтехникум был вновь возвращен в Бирск и объединен с татаро-башкирским педтехникумом (марийское отделение Бирского педтехникума). Располагался он в здании бывшего реально-



Л. Я. Мендияров

¹ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 155. Л. 88.

² Сергеев М.Т. Указ. соч. С. 95.

³ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 118. Л. 28.

⁴ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 135. Л. 91.

⁵ Апакаев П.А. Просветители марийского края. Йошкар-Ола, 1990. С. 143.

го училища. В 1925 г. на марийском отделении обучалось 127 чел.: 114 марийцев и 13 удмуртов¹. В 1931 г. отделение было вновь реорганизовано в самостоятельный педтехникум с вотским отделением², который в 1934 г. был снова переведен в Николо-Березовку. С 1938 г. учебное заведение переименовано в Краснокамское педагогическое училище³.

Сталинские репрессии 30-х гг. XX столетия также коснулись восточных марийцев. Огромный урон принесло т.н. «Марийское дело», сфабрикованное против представителей марийской интеллигенции БАССР. Арестованные – представители партийно-государственного аппарата, руководители хозяйственного сектора, работники образования и культуры, писатели, журналисты, обвинялись в участии в деятельности контрреволюционной организации, основной целью которой являлось свержение советской власти и объединение финно-угорских народов в «Великую Финляндию», подготовке терактов против руководства партии и правительства, в связях с фашистскими кругами Финляндии и т.д. Дело было рассмотрено 14–16 июля 1938 г. в Уфе на выездной сессии Военной коллегии Верховного суда СССР. Приговорено к расстрелу более 40 чел., к разным срокам заключения – около 10 чел⁴.

Национально-культурное движение марийцев Башкортостана возродилось в 80-е гг. прошлого столетия. Необходимо отметить, что это произошло раньше, чем в самой Марийской АССР. В конце 1988 г. по инициативе марийской интеллигенции был создан Уфимский городской клуб марийской культуры «Мари», который сложился на базе марийской городской самодеятельной фольклорной группы, образованной еще в 1986 г. В г. Нефтекамск также с 1988 г. действовало общество «Чолман»⁵. В июле 1989 г. на республиканском совещании марийской общественности в Уфе создано Марийское республиканское общество. Председателем избран Г.И. Ибулаев. С июня 1991 г. общество переименовано в Марийский общественный центр Республики Башкортостан, а с октября 1994 г. – в Марийское общественное объединение «Марий

¹ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 4. Д. 151А. Л. 269, 275.

² ЦИА РБ. Ф. Р-394. Оп. 2. Д. 1148. Л. 62.

³ Исиметов С.И. Свет знаний // Сторона моя калтасинская. Историко-краеведческие очерки. Уфа, 1993. С. 140.

⁴ Ибулаев Г.И. Марийцы // Народы Башкортостана. Энциклопедия. Уфа, 2014. С. 168.

⁵ Lallukka S. Op. cit. S. 275.

Ушем» Республики Башкортостан. Задачами организации являлись: создание необходимых условий для свободного развития и применения марийского языка в РБ, сохранение и развитие духовной и материальной культуры марийского народа, изучение и возрождение марийских народных традиций, обычаев, фольклорного наследия, традиционных языческих ритуалов и обрядов, обеспечение равных прав с другими народами¹.

В 2004 г. общественная организация марийцев преобразована в Региональную марийскую национально-культурную автономию «Эрвел Марий». Руководителем избран П.И. Бикмурзин. В том же году создан марийский историко-культурный центр «Село Мишкино» в Мишкинском районе, который, являясь филиалом Дома дружбы народов РБ, призван сохранять и развивать язык и этническую культуру марийцев Башкортостана².

Различные мероприятия по поддержке марийской культуры проводятся в с. Мишкино Мишкинского, с. Калтасы Калтасинского, с. Шаран Шаранского районов, г. Бирск и Нефтекамск. Начиная с 1991 г. в Нефтекамске ежегодно проводится республиканский фестиваль марийской культуры «Мурпеледыш». Также стало традицией проведение в этом городе фестиваля национальных культур и искусств финно-угорских народов «Самоцветы Прикамья». В республике к настоящему времени успешно работают более 50 марийских художественных коллективов, 17 из которых удостоены звания «народный». Особой популярностью пользуются среди них ансамбли танца «Эрвий» из Калтасинского и «Эрвел» из Мишкинского районов. В Нефтекамске при городской филармонии создана профессиональная марийская группа, при Мишкинском районном Дворце культуры работают Марийский народный театр и литературный клуб «Эрвел памаш». Мишкинская центральная районная библиотека считается базовой для обслуживания читателей на марийском языке³.

24 апреля 1991 г. в г. Нефтекамск издан первый номер общественно-политической газеты на марийском языке «Чолман» («Кама»). В 1993 г. газете присвоен республиканский статус. Издается тиражом в 4 328 экз. (2014 г.).

¹ Ресурсы мобилизованной этничности. М.- Уфа, 1997. С. 273–274.

² Мурзабулатов М.В. Финно-угорские народы Башкортостана. Уфа, 2010. С. 17.

³ Там же. С. 17.

В 1930-е гг. в БАССР начали издаваться две районные газеты на марийском языке. В марте 1930 г. вышел первый номер колхозной газеты «Коммун корно» («Путь коммунизма»), которая стала районной газетой Мишкинского района¹. В дальнейшем она выходила под названиями «Коммунизм верч» («За коммунизм») и «Дружба», дублировалась на русском языке². С 2006 г. районная газета Мишкинского района «Дружба» издается на русском языке с дубляжом на марийском языке «Келшымаш» («Дружба»). Тираж марийской версии газеты в 2014 г. составлял 890 экз. В январе 1932 г. вышел первый номер газеты Калтасинского района «Ленин корно» («Ленинский путь»)³. Газета под названием «Ўжара» («Заря») с дубляжом на русском языке издавалась до 2009 г. С этого времени районная газета Калтасинского района издается на русском языке с дубляжом на марийском языке «Калтаса ўжара» («Калтасинская заря»), тираж которой составляет 598 экз. (2014 г.).

Марийский язык и литературу изучают в 198 школах и филиалах⁴. В 2012 г. средняя общеобразовательная школа с. Чураево Мишкинского района преобразована в Марийскую гимназию им. Я. Ялкайна. В Уфе действует Марийская воскресная школа. До 2015 г. работало марийское отделение Благовещенского педколледжа (Краснокамское педучилище в 1956 г. было переведено в Благовещенск и объединено с местным педучилищем), готовившее учителей начальных классов со знанием марийского языка. В 1993 г. открыто марийское отделение филологического факультета Бирского госпединститута (ныне Бирский филиал БГУ). На историческом и филологическом факультетах Бирского филиала БГУ и марийском отделении Благовещенского педколледжа ведутся научные исследования по истории, этнографии и языковым особенностям восточных марийцев, методике преподавания марийского языка. В 2008 и 2009 гг. в Уфе в издательстве «Китап» вышли буквари для первых классов марийских школ Республики

¹ Ашпат М. Так родилась «Коммун корно» // Мишкан – песнь моя. Документально-художественное издание. Йошкар-Ола, 1998. С. 58.

² Печатные финно-угорские СМИ России. Справочник. Сыктывкар, 2007. С. 65.

³ Исиметов С.И. Становление районных структур // Страна моя калтасинская. Историко-краеведческие очерки. Уфа, 1993. С. 173.

⁴ Фатхутдинова А.И. Этноязыковое развитие Республики Башкортостан (1970–2010 гг.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2011. С. 21.

Башкортостан (авторы – Н.И. Бушкова, Н.М. Аспаева, А.С. Ибатова)¹. В 2011 г. опубликовано методическое пособие по преподаванию марийского языка². На страницах журнала «Учитель Башкортостана» печатаются методические разработки и исследовательские работы учителей марийского языка.

Значительную роль в деле сохранения и популяризации национальной культуры играют районные, сельские и школьные музеи. Ценные коллекции по традиционной марийской культуре собраны и экспонируются в Мишкинском и Калтасинском районных историко-краеведческих музеях. Предметы культуры и быта икско-сюньских марийцев выставляются в Шаранском историко-краеведческом музее. Также действуют мемориальные музеи: в Янаульском районе музей основоположника марийского языкознания В. Васильева, в Мишкинском – писателя и ученого-этнографа Я. Ялкайна, в Калтасинском – государственного и общественного деятеля Н. Алексева³.

Марийцы Башкирии – ученые, писатели, художники, артисты и т.д. вносят достойный вклад в развитие марийской культуры. Широко известны имена первой марийской поэтессы Сакевы Сайпетдиновой (1894–1979), уроженки с. Арлан Краснокамского района, классика марийской литературы Яньша Ялкайна (1906–1938), уроженца с. Чураево Мишкинского района и многих других.

¹ Бушкова Н.И., Аспаева Н.М., Ибатова А.С. Азбука: Пошкырт Республикасы марий школын икымше классшылан учебник. Уфа, 2008. 88 с.; Бушкова Н.И., Аспаева Н.М. Азбука (лудшаш ден йылме): Пошкырт Республикасы марий школын икымше классшылан учебник. Уфа, 2009. 72 с.

² Бушкова Н.И., Аспаева Н.М., Ибатова А.С. Марий азбукылан методический пособий. Уфа, 2011. 144 с.

³ Мурзабулатов М.В. Указ. соч. С. 17.

УДМУРТЫ

Краткая этнокультурная характеристика

Удмурты – один из финно-угорских народов России, коренной народ Удмуртской Республики. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., в Российской Федерации проживает 552 299 удмуртов¹. Основное число удмуртов живет на территории Удмуртии, многочисленными группами удмурты расселены также в Татарстане, Башкортостане, Свердловской и Кировской областях, Пермском крае и т.д.

В исторических источниках впервые предки удмуртов упоминаются под названием аров в записках арабских купцов IX–XII вв. Позднее, в XIII–XV вв., этот этноним получил распространение в русских летописях, и обозначал южную группу удмуртов. Русские источники XIV–XVIII вв. называют удмуртов арянами, арскими людьми, отяками, вотинами, вотяками².

Удмуртский этнос сложился на основе сменявших друг друга родственных финно-угорских археологических культур Волго-Камья: ананьинской, чегандинской, мазунинской, полумской, чепецкой и т.д. География расселения и исторические судьбы предопределили сложение двух этнографических групп удмуртского этноса: северной и южной. Различные этнополитические условия, в которых они развивались, вызвали их этнокультурное своеобразие: у северных заметно русское влияние в языке и культуре, у южных – тюркское.

Северные удмурты первоначально вошли в состав политического образования – Вятская земля, которое сложилось в результате русской колонизации края. В 1489 г. после длительной междоусобицы, она вошла в состав Великого княжества Московского³. Южные удмурты сначала оказались под властью Волжской Булга-

¹ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав населения Российской Федерации [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. Официальное издание. М., 2012. С. 19.

² Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С. 5.

³ Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000. С. 435.

рии, позднее – Золотой Орды и Казанского ханства. К Русскому государству они окончательно присоединились к 1558 г¹.

В Российской империи удмурты были расселены в Вятской, Казанской, Уфимской, Пермской и Самарской губерниях. В 1920 г. была образована Вотская автономная область, в 1932 г. переименованная в Удмуртскую автономную область. В декабре 1934 г. область получила статус автономной республики². В 1991 г. Удмуртская АССР была преобразована в Удмуртскую Республику³.

Удмуртский язык вместе с коми и коми-пермяцким составляют пермскую ветвь финно-угорской группы уральских языков. Письменность развивалась на основе кириллицы. Первая грамматика («Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка») издана в Санкт-Петербурге в 1775 г. В удмуртском языке выделяются северное, южное и бесермянское наречия, различия между которыми невелики⁴.

По антропологической характеристике удмурты относятся к уральской малой расе, к ее вятско-камскому сублапоноидному типу, для которой характерно присутствие некоторых монголоидных признаков при преобладании европеоидных⁵.

По конфессиональной принадлежности основное число верующих удмуртов являются православными христианами и считаются прихожанами РПЦ (МП)⁶. Некоторые группы этого этноса никогда не были крещены и до сих пор сохраняют приверженность своей традиционной религии. Имеются немногочисленные последователи баптизма, которые приняли его еще в начале XX столетия⁷. В настоящее время существуют довольно значительные общины христиан-протестантов – лютеран, баптистов, пятидесятников, принявших новую веру в постсоветское время⁸.

¹ Там же. С. 436.

² Удмурты. С. 42.

³ История Удмуртии. XX век. Ижевск, 2005. С. 531.

⁴ Кельмаков В.К. Удмуртский язык // Языки мира: Уральские языки. М.: Наука, 1993. С. 238.

⁵ Народы Поволжья и Приуралья. С. 429.

⁶ Чуракова Е.А. Этноконфессиональные отношения в Удмуртии на рубеже XX–XXI вв. Ижевск, 2012. С. 150.

⁷ Садиков Р.Р. Удмурты-баптисты // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011. С. 145.

⁸ Ильинский С.И. Удмурты в постсоветском конфессиональном пространстве: особенности религиозного выбора и миссионерской деятельности // Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия. Сб. статей и материалов Международной научной конференции. Ижевск, 2011. С. 358–370.

Самоназвание удмуртов *udmurt* (варианты: *udmort*, *ukmort*), представляет собой двусоставное слово. Первый компонент эндоэтнонима *ud-*, как считается, восходит к древнему племенному названию удмуртов (отсюда экзоэтнонимы – марийское: *одо марий*, русское – *отяк*, *вотяк*). Второй компонент этнонима *-murt* ‘человек’ восходит к индоиранскому *mṛta* ‘человек’. По другой гипотезе самоназвание удмуртов происходит от иранского заимствованного слова *ant(a)-mart(a)* – ‘человек окраины, житель пограничья’¹. По мнению М.Г. Атаманова, удовлетворительно расшифровать экзоэтноним *одо* и первую часть эндоэтнонима *уд-* на основе удмуртского и марийского языков невозможно. Он делает предположение, что оба компонента этнонима связаны с древними иранскими языками, носители которых тысячелетиями жили в соседстве с предками удмуртов: *уд*: ср. осетинское *ud*, диал. *od* ‘душа, дух, жизнь’; *-мурт*: новоперсидское *mard* ‘мужчина’, среднеперсидское *mart*, авестийское *mərta*, древнеиндийское *marta* ‘человек’². Тюркские народы называют удмуртов – *ar*, *arlar*. Считается, что экзоэтноним происходит от тюркского *ar*, *ir* ‘муж, мужчина’. По новым данным, тюркское наименование удмуртов выводится из татарского *агэ* ‘та сторона [реки]’ – через промежуточную форму множественного числа *ar(ə)lar* ‘жители той стороны’³.

Численность и расселение в России и Башкортостане

По численности населения, составившей в 2010 г. 552 299 человек (0,40 % от общей численности населения страны)⁴, удмурты занимают второе место среди финно-угорских народов России. Основным регионом расселения удмуртов в Российской Федерации является Удмуртская Республика: переписью населения 2010 г. здесь зафиксировано 410 584 удмуртов (28 % от общей чис-

¹ Белых С.К., Напольских В.В. Этноним удмурт: исчерпаны ли альтернативы? // *Linguistica Uralica*. Т. 30. 1994, № 4. С. 278–288.

² Атаманов М.Г. Удмуртско-марийские этнические контакты на примере этнопонимов *одо* в Волго-Уральском регионе // *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2015, № 4. С. 22.

³ Напольских В.В. Введение в историческую уралистику. Ижевск, 1997. С. 49–50.

⁴ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав населения Российской Федерации [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

ленности населения Удмуртии). Традиционно удмурты проживают также в Республике Башкортостан (21 477 чел.; 0,5 %), Республике Татарстан (23 454 чел.; 0,6 %); Пермском крае (20 819 чел.; 0,8 %); Кировской области (13 639 чел.; 1,0 %); Свердловской области (13 789 чел.; 0,3 %)¹. Доля удмуртов в других субъектах РФ незначительна.

Вне пределов Российской Федерации значительная группа удмуртов проживала в Казахстане, в советские годы их число достигало 16 тыс., наиболее многочисленно они были расселены в Кустанайской и Акмолинской (Целиноградской) областях (по данным переписи 1989 г. 3,3 тыс. и 2,7 тыс. человек соответственно)². Данные переписи населения Республики Казахстан в 2009 г. показывают численность удмуртов в 5824 чел³.

*Динамика численности удмуртов в Российской Федерации
(данные переписей населения 1959–2010 гг.)⁴*

Годы проведения переписей населения	Численность удмуртов
1959 г.	615,6
1970 г.	678,4
1979 г.	685,7
1989 г.	714,8
2002 г.	637,0
2010 г.	552,2

Материалы последних переписей населения свидетельствуют о неуклонном сокращении численности удмуртского населения

¹ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав населения по субъектам Российской Федерации [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab7.xls

² Лаллукка С. Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов. СПб.: Европейский дом, 1997. С. 119. Более подробно см.: Кошман Т.В. Удмурты в Казахстане // Этногенез удмуртского народа. Этнос. Язык. Культура. Религия. Сб. статей и материалов Международной научной конференции. Ижевск, 2011. С. 41–44.

³ Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги Национальной переписи населения 2009 года в Республике Казахстан. Статистический сб. Астана, 2010. С. 5.

⁴ Лаллукка С. Динамика изменения численности финно-угорских народов России после 1959 г. // Нестор. 2007, № 10. С. 111; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав населения Российской Федерации [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

Российской Федерации. Сокращается также доля лиц, считающих удмуртский родным языком (по данным 2010 г. удмуртским языком владело 324 338 чел.)¹.

Удмурты на территории современного Башкортостана появились в конце XVI–начале XVII в. Численность удмуртов в Уфимском уезде в XVII в. не известна, т.к. не сохранились соответствующие источники. О численности удмуртов Уфимского уезда в XVIII в. можно судить на основе материалов народных ревизий. Согласно материалам переписных книг I народной ревизии (1725 г.) в Уфимском уезде проживало 3 294 удмурта. По материалам II народной ревизии (1744 г.) удмуртов насчитывалось 3 818 чел.; III ревизия (1762 г.) показала 4 412 человек удмуртов; по V ревизии (1795 г.) на территории Уфимского наместничества проживало 6 912 удмуртов². Приведенные цифры свидетельствуют о медленном росте удмуртского населения региона в XVIII столетии.

Согласно материалам VIII ревизии (1834 г.) в Оренбургской губернии проживало 11 770 удмуртов³. Первая Всероссийская перепись населения 1897 г. в Бирском, Белебеевском и Уфимском уездах Уфимской губернии насчитала 22 500 человек удмуртов⁴. По сравнению с данными XVIII в., материалы XIX в. показывают значительное увеличение численности удмуртского населения Уфимской губернии, что, скорее всего, объясняется высоким естественным приростом населения, характерным со второй половины XVIII в. для Южного Приуралья⁵.

В течение XX в. численность удмуртов в регионе по сравнению с данными конца XIX в. существенно не изменилась. Первая Всесоюзная перепись населения 1926 г. зарегистрировала в Башкирской АССР 23 256 удмуртов⁶. Характер расселения удмуртов в 1926 г. по сравнению с предыдущими данными, не изменился: удмурты продолжали проживать в тех же местностях, в которых

¹ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Население Российской Федерации по владению языками [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab6.xls

² Исхаков Д.М. Тештяри. Опыт этностатистического изучения // Советская этнография. 1979, №4. С. 36.

³ Там же. С. 36.

⁴ Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М., 1992. С. 148.

⁵ Там же. С. 155.

⁶ Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. IV. Вятский район, Уральская область, Башкирская АССР. М., 1928. С. 313.

они обосновались в предшествующие столетия. Основное их число проживало в Бирском кантоне, где было учтено 21 903 удмурта. Небольшими группами удмурты проживали в Уфимском (616 чел.) и Белебеевском (734 чел.) кантонах¹. В социальном отношении удмурты, как и ранее, оставались сельскими жителями. В городских поселениях Башкирской Республики их было учтено только 41 человек². По переписи населения 1939 г. удмуртов в БАССР было учтено 25 108 человек, из них горожан – 404 чел³. К 1959 г. численность удмуртов Башкирской АССР достигла 25 388 чел. Всесоюзная перепись населения 1959 г. отмечает начало урбанизационных процессов среди удмуртов Республики. К тому времени в городах Башкирии проживало 1 654 удмуртов⁴. В 1970 г. в пределах БАССР было зарегистрировано 27 918, в 1979 г. – 25 906, в 1989 г. – 23 696 удмуртов. Удельный вес удмуртов от общего числа населения Республики на 1970 и 1979 гг. составлял 0,7 %, к 1989 г. этот показатель снизился на один пункт и составил 0,6 %⁵. Приведенные цифры свидетельствуют об уменьшении численности удмуртов в БАССР, причем наибольшая их численность отмечена переписью 1970 г. Основной причиной уменьшения численности удмуртов в Башкирской АССР явились широкие миграционные процессы, которыми были охвачены все регионы СССР. Другими важными причинами можно считать увеличение темпов ассимиляции удмуртов в русской городской среде и спад рождаемости.

Материалы трех последних советских переписей населения показывают неуклонный рост городского удмуртского населения Башкирской АССР: в 1970 г. в городах Республики проживало 2 926 удмуртов; в 1979 г. – 4 459; в 1989 г. – 6 214 удмуртов, что составило 26,2 % от их общего числа⁶. Подавляющее большинство урбанизированных удмуртов (88,6 %) – жители городов. В поселках городского типа удмуртов проживало сравнительно немного – 11,4 %. 55 % удмуртов-горожан проживало в городах северо-запада

¹ Там же. С. 335, 337.

² Там же. С. 314, 316.

³ Низамов А.Г. Расселение удмуртов в Башкортостане // Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях (на примере региона Среднего Прикамья). Тезисы докладов. Сарапул, 1997. С. 132.

⁴ Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. РСФСР. М., 1963. С. 329.

⁵ Национальный состав населения Башкирской АССР по результатам Всесоюзной переписи населения 1989 года. Уфа, 1990. С. 14.

⁶ Там же. С. 18.

Республики: Янауле (1 740 чел.), Нефтекамске (1 438 чел.), Агидели (209 чел.). В Уфе их проживало 1 178 чел¹.

По данным переписи 1989 г., сельские удмурты проживали в Балтачевском (659 чел.), Бураевском (1 737 чел.), Ермекеевском (541 чел.), Илишевском (457 чел.), Калтасинском (2 807 чел.), Кушнареновском (303 чел.), Татышлинском (5 818 чел.), Янаульском (6 757 чел.) районах Башкирской АССР². Наибольшее их число, как свидетельствуют цифры, проживало в Янаульском и Татышлинском районах, где они составляли, соответственно, 13,9 и 23,3 % от общей численности населения районов.

Перепись населения 2002 г. на территории Башкортостана зафиксировала 22 625 удмуртов, что составляет 0,5 % от общего числа населения Республики. По данным этой переписи удмурты проживали в следующих городах Башкортостана (свыше 100 чел.): Уфе – 811 чел., Агидели – 263 чел., Бирске – 107 чел., Нефтекамске – 1458 чел., Октябрьском – 233 чел., Стерлитамаке – 110 чел., Янауле – 2067 чел. В сельской местности удмурты проживали в Балтачевском (515 чел.), Бураевском (1472 чел.), Ермекеевском (534 чел.), Илишевском (309 чел.), Калтасинском (2766 чел., в т.ч. в пгт Краснохолмский 500 чел.), Краснокамском (105 чел.), Кушнареновском (299 чел.), Татышлинском (5738 чел.) и Янаульском (4754 чел.) районах³. В процентном соотношении удмуртов-сельчан было 72,5 %, удмуртов-горожан – 27,5 %⁴. Как видно, перепись показала дальнейший процесс уменьшения численности удмуртов на территории Башкортостана, начавшийся еще в 1970-е гг. Данные переписи населения 2010 г. (21 477 чел.) также свидетельствуют о дальнейшем уменьшении численности удмуртского

¹ Финно-угорские народы Республики Башкортостан. Статистический сб. Уфа, 1994. С. 31; Мурзабулатов М.В. Численность удмуртов Башкортостана в 70-е–80-е гг. // Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях (на примере региона Среднего Прикамья). Тезисы докладов. Сарапул, 1997. С. 134.

² Финно-угорские народы Республики Башкортостан. Статистический сб. Уфа, 1994. С. 35–41.

³ Национальный состав населения Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года). Статистический сб. Уфа, 2006. С. 115–190.

⁴ Гатауллин Р.Ш., Утяшева И.Б. Итоги ВПН – 2002 года: население Республики Башкортостан по национальной принадлежности // Современные этнополитические и этносоциальные процессы в России: модель Республики Башкортостан. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2004. С. 171.

населения Республики Башкортостан. Переписью зафиксировано проживание удмуртов (свыше 100 чел.) в г. Уфе (746 чел.), г. Агидель (213 чел.), г. Нефтекамск (1687 чел.), г. Октябрьский (189 чел.), в Балтачевском (488 чел., 2,3 %), Белевском (164 чел.), Бирском (157 чел., в т.ч в г. Бирск – 142 чел.), Бураевском (1071 чел., 4,3 %), Ермекеевском (517 чел., 3,0 %), Илишевском (215 чел., 0,6 %), Калтасинском (2616 чел., 10,1 %), Краснокамском (114 чел.), Кушнаренковском (241 чел., 0,9 %), Татышлинском (5399 чел., 21,5 %) и Янаульском (6765 чел., 14,1 %, в т.ч. в г. Янаул – 2405 чел., 9,0 %) районах¹. Из всего числа удмуртов РБ мужчин насчитывается 9968 чел., женщин – 11 509 чел.; горожанами являются 5801 чел., селянами – 15 676 чел.².

Численность удмуртов в Уфимской губернии, Башкирской АССР и Республике Башкортостан по данным переписей населения 1897–2010 гг. (чел.)³.

1897 г.	22 500
1926 г.	23 256
1939 г.	25 108
1959 г.	25 388
1970 г.	27 918
1979 г.	25 906
1989 г.	23 696
2002 г.	22 625
2010 г.	21 477

Удмуртские населенные пункты (моноэтничные и смешанные) находятся в Янаульском (21), Татышлинском (19), Калтасинском (11), Бураевском (8), Балтачевском (3), Илишевском (4), Кушнаренковском (1), Ермекеевском (1) районах⁴.

¹ Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сб. Часть I. Уфа, 2013. С. 29–36.

² Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сб. Часть II. Уфа, 2013. С. 16.

³ <http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/census.php>;
http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

⁴ Мурзабулатов М.В. Финно-угорские народы Башкортостана. Уфа, 2010. С. 71–73.

Локальные и субэтнические группы

Несмотря на общность исторического происхождения, культуры и языка, среди удмуртов Башкортостана выделяются несколько локальных подгрупп, которым свойственны определенные этнокультурные и лингвистические особенности: буйская, танышская, татышлинская, князь-елгинская и бавлинская. К буйской подгруппе относятся удмурты деревень Новая Кирга, Вотская Ошья, Вотская Урада, Барабановка, Верхняя Барабановка Янаульского района. По своим языковым и этнокультурным особенностям удмурты этих поселений очень близки к удмуртам гондырского куста деревень Куединского района Пермского края. К танышской подгруппе относится население остальных удмуртских деревень Янаульского района, а также удмурты Калтасинского, Бураевского и Балтачевского районов. Особняком среди них стоят жители д. Канлы Кушнаренковского и д. Ташкичи Илишевского районов, которым свойственны свои особенности в языке и традициях. К последним примыкают удмурты д. Давлеканово Бураевского района.

Другую крупную самостоятельную подгруппу составляют татышлинские удмурты, в которую входят жители удмуртских деревень Татышлинского района. Крещеные удмурты деревень Вотский Менеуз и Князь-Елга Илишевского района составляют князь-елгинскую подгруппу. Жители д. Купченеево Ермекеевского района относятся к бавлинской подгруппе, куда также относится население удмуртских деревень Бавлинского района Татарстана.

Все подгруппы удмуртов Башкортостана входят в состав закамской группы удмуртского народа (*камсьӧр удмуртъӧс*), куда также объединяются удмурты Куединского района Пермского края, Красноуфимского района Свердловской области и Бавлинского района Татарстана.

Языковые особенности

Язык удмуртов Башкортостана относится к периферийно-южному диалекту южноудмуртского наречия¹. В нем выделяется несколько говоров, пять из которых характерны башкортостанским удмуртам: буйско-танышский, татышлинский, ташкичинский, канлинский и бавлинский.

¹ Насибуллин Р.Ш., Максимов С.А., Семенов В.Г., Отставнова Г.В. Диалектологический атлас удмуртского языка. Вып. 1. Ижевск, 2009. С. 39.

Для языка удмуртов Башкортостана характерно, с одной стороны, сохранение выпедших из употребления в Удмуртии архаизмов, с другой – заимствование большого числа тюркизмов. Тюркское влияние заметно не только в лексике, но и в морфологии и фонетике местных говоров.

Большинство удмуртов Башкортостана трехязычны: они свободно разговаривают на удмуртском, татарском и русском языках. Многие понимают и могут изъясняться на башкирском языке. В удмуртско-марийских деревнях – свободно владеют марийским языком.

По данным переписи 1989 г. 90 % удмуртов Башкортостана считали удмуртский родным языком, по данным переписи 2002 г. этот показатель снизился до 84,4 %¹. Перепись 2010 г. показала, что в РБ удмуртским языком владеют 19 270 чел., из которых удмуртами являются 17 473 чел².

По данным на 2005–2006 учебный год в РБ удмуртский язык и литературу преподавали в 59 школах; с 2011 года в связи с оптимизацией сети сельских школ – в 22 основных школах и 21 филиале³. В 1996–2014 гг. при Нефтекамском педколледже действовало удмуртское отделение, готовившее преподавателей удмуртского языка для начальных классов.

Конфессиональная характеристика

Большим своеобразием отличаются удмурты Башкортостана в конфессиональном плане: основная их часть придерживается традиционной веры. Этническая (традиционная) религия закамских удмуртов (Башкортостан, Пермский край) имеет свою самобытную историю функционирования. В то время как удмурты на исконной территории проживания подверглись довольно глубокому воздействию православия, закамские удмурты сумели сохранить свою религию в относительной целостности. По их мнению, они «настоящие удмурты» (*чын удмуртъёс*), в отличие от крещеных. Переселение предков на земли башкир объясняют исключительно

¹ Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Садиков Р.Р. Удмурты Башкортостана // Смирнова С.К., Губогло М.Н. и др. Феномен Удмуртии. Т.8. Удмуртская диаспора. М.–Ижевск: Удмуртия, 2008. С. 96–97.

² Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сб. Часть II. Уфа, 2013. С. 60.

³ Материалы съездов удмуртов Башкортостана (1996–2015 гг.) // Личный архив автора.

стремлением сохранить свою веру, желанием избежать христианизации. Закамские удмурты называют свою религию «*Инмарлы оскон*» – «вера в Инмара» или «*удморт вӧсь*» – «удмуртская религия». В то же время данная религиозная система не представляет собой единую кодифицированную схему, как и любая другая традиционная религия, а проявляется во множестве локальных вариантов, имеющих определенные различия в обрядности. Религия закамских удмуртов характеризуется значительной развитостью, о чем свидетельствуют многочисленный пантеон, особые служители культа, специальные места молений, детально разработанные обряды.

На вершине удмуртского Олимпа находится верховный бог *Инмар* – бог неба, создатель мира. Очень почитаем наряду с ним *Кылчин* – посредник между богом и людьми. Его всегда упоминают в молитвах рядом с именем Инмара. Особым почитанием пользуется злое божество *Луд*, которому необходимо приносить умиловительные жертвы. Следующую ступень в иерархии занимают духи-покровители природных стихий и дворовых построек, различные категории низших духов и т.д. Удмурты почитают также родовых покровителей – *воишуд* и своих умерших предков.

Для поклонения богам и духам были выработаны различные обряды, которые совершались выборными служителями культа – *вӧсясь*, *куриськись*. Причем религиозную общину обслуживали два верховных служителя культа: *бадӱым вӧсясь* (великий жрец) совершал жертвоприношения Инмару; *керемет утись* (хранитель керемета) обслуживал культ Луда. Почитание родовых божеств находилось в ведении *куала утись* (хранитель куалы). Обряды, связанные с почитанием предков, совершались старшими членами семей. Служители культа имели специальную ритуальную одежду: белый кафтан (*шортдэрэм*) и белую войлочную шляпу и обязательно подпоясывались поясом (*кыскерттон*). Признанным авторитетом у удмуртов-«язычников» пользуются Назип Садриев из д. Бальзюга Татышлинского и Анатолий Галиханов из д. Алтаево Бураевского районов.

Религиозные ритуалы и жертвоприношения совершались в специально отведенных местах. В каждой деревне имелись священные рощи: *бадӱым вӧсь* и *керемет*, где приносились жертвы Инмару и Луду. Определенные моления, связанные с земледельческим трудом совершались на полях. Средоточием культа родового покровителя являлась *куала* – бревенчатая постройка с самцовой крышей, земляным полом, без потолка и

окон, с открытым каменным очагом. Каждый род имел свою куалу. Обряды почитания предков проводились дома у предпечья.

Удмурты имели сложную религиозную организацию. Жители нескольких деревень, обычно связанные общим происхождением, объединялись в крупную религиозную общину – *мер*, *мөр*. Ежегодно или раз в три года проводились крупные моления такой общины – *мер/мөр вӧсь*. Существовало также объединение всех удмуртов-язычников бывших Уфимской и Пермской губерний – *эль*, которое проводило свои моления *элен вӧсь*. Жители одной деревни составляли более мелкую общину, которая проводила моления *бадӱым вӧсь*, *лудэ пӱрон* и многие другие.

В советские годы, несмотря на запреты, удмурты также как и марийцы продолжали придерживаться обычаев и традиций своих предков. В настоящее время традиционная религия у закамских удмуртов активно возрождается. Проводятся общедеревенские (*гуртэн вӧсь*) и окружные (*мер вӧсь*) моления. В 2008 г. возрождено проведение *элен вӧсь*, на которых принимают участие представители удмуртов Башкортостана и Пермского края. Моление проводится ежегодно по очереди в одной из трех деревень: д. Алтаево Бураевского, д. Старый Варяш Янаульского и д. Кирга Куединского районов.

Среди удмуртов Башкортостана имеются две небольшие крещенные подгруппы: князь-елгинская и бавлинская. Князь-елгинские удмурты ныне проживают в деревнях Князь-Елге и Вотском Менеузе Илишевского района, в начале XX в. они жили также в дд. Новокиргизово (Юлдашево), Исаево (Надырово) и Шидали Бирского уезда. Многие из этих деревень были зафиксированы впервые при проведении IV народной ревизии (1782 г.), жителями их названы «из вотяков новокрещены»¹. Проживая среди крещенных татар, удмурты этих деревень подверглись сильнейшему этнокультурному воздействию с их стороны и перешли на татарский язык. Называют они себя *крэшин* (*крэшин дип йертӱбез узебезне*), хотя в официальных документах всегда записывались удмуртами. Сами крещены называют их арами, т.е. удмуртами².

В Князь-Елге до настоящего времени сохранилась церковь, построенная в 1895 г³. Церковь во имя Св. великомученика и целителя Пантелеймона была центром духовной жизни Князь-

¹ ЦИА РБ. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 25. Л. 4.

² ПМА. 2002 г. РБ, Илишевский район, д. Князь-Елга. Андриянов Владимир Ерофеевич, 1929 г.р.

³ Садилов Р.Р. Из истории церкви в Князь-Елге // Ядкяр. 2004, № 3. С. 60.

Елгинского прихода и обслуживала нужды православных верующих из «иноподчужденных» селений Князь-Елга, Новокиргизово, Узункуль, Шидали, Менеуз, Исаево, Ивановка Андреевской волости Бирского уезда¹, где жили крещеные удмурты и татары, а также мордва (последние в д. Ивановка). Ранее жители этих деревень были приписаны к церкви с. Андреевка Бирского уезда. Благодаря наличию церкви и церковно-приходской школы, удмурты этих деревень хорошо освоили православное вероучение, удмуртские традиции были забыты.

Удмурты д. Купченеево, относящиеся к бавлинской подгруппе, отмечают многие православные праздники, в домах в переднем углу стоят иконы². В основном же, ими была воспринята только обрядовая сторона православия. Они сохранили веру в своих богов, справляют многие старинные семейные праздники и обряды. Указывая свою конфессиональную принадлежность, называют себя *тюкынэм удмортъёс* 'крещеные удмурты'. Деревня была основана новокрещеными по указу Уфимской провинциальной канцелярии от 19 июня 1773 г., выданному «из вотяков новокрещену Михайле Степанову с товарищами»³.

Миссионерская работа проводилась также среди некрещеных закамских удмуртов. Так, в 1897 г. была построена церковь в с. Большой Гондырь Осинского уезда Пермской губернии⁴. Успехи православных миссионеров среди удмуртов Уфимской губернии были незначительнее. Но и среди них отмечаются единичные случаи перехода в православие. Так, согласно «Ведомости о числе язычников, принявших православную веру» 1864 г. в Бирском уезде насчитывалось 52 православных вотяков (в Четырмановой – 5; Тазларовой – 7; Байшадиной – 1; Тынбахтиной – 1; Большом Качаке – 1; Банибашевой – 10; Норкиной – 2; Каймашабашевой – 1; Шудиковой – 1; Кипчаковой – 6; Кильдисановой – 5; Большом Барабане – 6; Шагирте – 2; Ташкичу – 2; Итеевой – 2). Были они причислены к различным близлежащим приходом (села Тепляки, Никольское, Чераул, Аряш, Андреевка и т.д.)⁵.

¹ Уфимские епархиальные ведомости. 1890, № 9. С. 346.

² Миннихметова Т.Г. Крещеные удмурты Республики Башкортостан // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т. 1. Сыктывкар, 1996. С. 169–176.

³ ЦИА РБ. Ф. И-172. Оп. 1. Д. 69. Л. 139.

⁴ О-в П.Г. Освящение храма в Большом Гондыре – вотяцкой деревне, Осинского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1897, № 6. С. 205.

⁵ ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 248–249а.

Одним из крупных центров православного миссионерства в Бирском уезде являлось с. Николо-Березовка, где действовал миссионерский монастырь. Его усилия были в основном направлены на распространение православия среди местных черемис (марийцев). Но николо-березовские миссионеры также держали в поле внимания некрещеных удмуртов Бирского уезда. Об этом в частности говорит такой факт, что в июле 1910 г. во время пребывания великой княгини Елизаветы Федоровны в с. Николо-Березовке, после всенощного бдения в монастыре в честь Св. Николая, было прочитано поучение, наряду с другими, и на удмуртском языке¹. При монастыре была открыта миссионерская 2-х классная церковно-приходская школа, «для просвещения местных инородцев (татар, черемис и вотяков)»².

Почитание местным населением чудотворного образа Николая Березовского сказалось и на удмуртах. Как сообщает И.Н. Смирнов, «В село Николо-Березовку ходят молиться язычники Бирского и Осинского уездов; Березовским Николаем пугает вотяк-язычник своего врага и страшнее этой угрозы он не знает ничего»³. В. Бехтерев также отмечает, что «некрещеные (удмурты – Р.С.) ставят перед иконой свечи, становятся на колени и, не крестясь, кладут земные поклоны»⁴. У. Хольмберг пишет, что жители д. Каймашебаш Бирского уезда «Осенью едут в церковь в Березовку, чтобы поставить свечку перед иконой Николая Чудотворца. В церкви оставляют также жертвенные деньги»⁵. Информаторы из д. Асавтамак Бураевского района отмечают, что когда жители деревни ездили на базар в соседнее русское село Николо-Тепляки, то

¹ Под молитвенным покровом Святого Николая. Ея Императорское Величество Благоверная Государыня и Великая Княгиня Елисавета Феодоровна у черемис-язычников. Составил св. Сергей Покровский. 2-е изд. М., 1912. С. 13.

² Шестаков Я. История Камско-Березовского Богородицкого миссионерского черемисского мужского общежительного монастыря Уфимской епархии. СПб., 1910. С. 3.

³ Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Т. 8. Вып. 2. Казань, 1890. С. 240.

⁴ Бехтерев В. Вотяки, их история и современное состояние // Вестник Европы. 1880, № 9. С. 165.

⁵ Садиков Р.Р., Хафиз К.Х. Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010. С. 61.

посещали церковь (*черkou*), ставили свечки и давали деньги попам по 5–10 коп¹.

Отношения между представителями православной религии и некрещеными закамскими удмуртами в настоящее время носят двойственный характер. С одной стороны, у закамских удмуртов сохраняется отношение к православию как к чужой, иноэтничной религии (*жуч вöсь* – букв.: русская вера). С другой стороны, некоторые из них, особенно проживающие в городах, принимают крещение. В последнее время среди них отмечаются единичные случаи перехода в лютеранство, баптизм и другие течения протестантизма. Например, в г. Нефтекамск Республики Башкортостан действует группа удмуртов – евангельских христиан-баптистов. Они проводят богослужения на удмуртском языке и ведут миссионерскую деятельность среди сельских удмуртов. Евангелизационную работу в удмуртских деревнях ведут также последователи Российской церкви христиан веры Евангельской «Филадельфия» (пятидесятники) из г. Ижевска². Миссионерскую работу проводят также лютеране, крупная община которых имеется в г. Бирск Республики Башкортостан (Бирский Евангелическо-лютеранский приход Церкви Ингрии)³.

В прошлом немало удмуртов Уфимской губернии приняло ислам. Особенно этот процесс усилился в конце XIX–начале XX в. С. Рыбаков отмечал, что «вотяки многих деревень не только магометанствуют, но и построили уже мечети [...] Эти вотяки более ревностные магометане, чем татары»⁴. Переход в ислам одновременно означал и смену этнического самосознания. По словам С. Рыбакова «все обращающиеся в магометанство инородцы

¹ ПМА, 2007 г. РБ, Бураевский район, д. Асавтамак, Гафулина Бибиса Меншиновна, 1924 г.р.

² «Кылдысин» и эстонцы в Удмуртии и Башкирии [Электронный ресурс] // <http://www.filadelfia.ru/Novosti/2007/401.html>; Удмуртская группа вновь благовествовала в Башкирии [Электронный ресурс] // http://www.filadelfia.ru/Novosti/2011/Udmurtskaja_gruppa_vnov_blagoves_tvovala_v_Bashkirii.html ; Удмуртско-эстонская евангелизационная группа служила на территории Башкирии и Пермского края [Электронный ресурс] // http://www.filadelfia.ru/Novosti/2012/udmurtsko-estonskaya_gruppa.html.

³ Väliaho J. Volgan ja Uralin välillä. Lähetystyötä suomalais-ugrialaisten kansojen keskuudessa. Helsinki, 2004. S. 121–122; Харисова Т. Чыжы-выжыосын пумиськон // Ошмес. 2007. 18 янв. № 3.

⁴ Рыбаков С. Ислам и просвещение инородцев в Уфимской губернии. СПб., 1900. С. 25.

называют себя и сливуют под именем татар»¹. Побывавший в 1894 г. среди удмуртов Бирского уезда финский ученый Ю. Вихманн отмечал, что «множество удмуртских деревень полностью отатарилось и впало в магометанство»². Можно привести целый список деревень, жители которых в прошлом удмурты, в результате смены религии, стали татарами.

Формирование этнотерриториальной группы в Башкирии

Первое письменное упоминание о появлении удмуртов за р. Камой относится к 1572 г.³, а первое упоминание удмуртских населенных пунктов на территории современного Башкортостана относится, судя по имеющимся источникам, к первой половине XVII в. Самыми ранними, сохранившимися до наших дней поселениям удмуртов на территории Башкортостана являются деревни Будья Варяш, Наняды, Четырман, Андреевка Янаульского района, которые возникли на земле, пожалованной русским царем в 7135 (1627) г.⁴ Житель д. Варяш, «что ныне Будзя Варяшева» Абдулмен Абдалов заявил в 1826 г., что «предки наши, а по ним и мы, по пожалованной нам грамоте от Великого Государя Царя и Великого Князя Михаила Феодоровича 7135-го года сентября в 14-ый день, данной вотякам Урашке Сабанчееву да Сосяшке Булгакову с братьями, имели землю [...] без всякого от кого-либо спора владение»⁵. Таким образом, первые удмуртские поселения в Башкирии возникли на землях, пожалованных царской администрацией.

По грамоте 7192 (1684) г. от царей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича владели землей удмурты деревень Каймашабаш, Нократ, Можга, Конигово, Шудек, Банибаш, Верхняя Барабановка Янаульского района⁶. Хотя удмуртам этих населенных пунктов земля была пожалована в 1684 г., эти деревни возникли раньше: до пожалования земли удмурты были припущенниками башкир Уранской волости. Договор о припуске датируется 7181 (1673) г.⁷ В

¹ Там же. С. 14.

² Чуч Ш. Письма Юрье Вихманна с удмуртских земель // Пермистика 2: Вихманн и пермская филология. Ижевск, 1990. С. 40.

³ Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 1. М.–Л., 1937. С. 338.

⁴ ЦИА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1755. Л. 245.

⁵ ЦИА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 428. Т. 2. Л. 281.

⁶ ЦИА РБ. Ф. И-1. Оп. 1. Д. 2426. Л. 1.

⁷ Давлетбаев Б.С. Тептяри и их землепользование // Малоизученные источники по истории Башкирии. Уфа, 1986. С. 138.

дальнейшем эта земля у башкир по каким-то причинам была «отписана» и пожалована удмуртам. Таким образом, со второй половины XVII в. фиксируется новая форма поселения удмуртов на башкирских землях, а именно припуск.

По договору 1670 г. башкиры Уфатаньпской волости припустили на свои земли удмуртов деревень Балтачево и Калмиярово (ныне Татышлинский район) «в вечное и потомственное владение»¹. В XVIII в. припуск становится основной формой поселения удмуртов в Башкирии. Одним из поселений, возникших по записям на припуск в XVIII столетии является д. Тетиш (ныне с. Верхние Татышлы), основанная по записи 1703 г. на земле башкир Танышской волости².

Основное число удмуртских поселений в Башкирии возникло в XVIII столетии, к XIX в. можно отнести основание лишь некоторых из них. Несколько удмуртских деревень появилось в первой половине XX в. в ходе советских землеустроительных работ.

Потомки удмуртов, переселившиеся в XVII в., составили основу современного удмуртского населения Янаульского, Бураевского, Балтачевского районов. Основу удмуртского населения Татышлинского района составили переселенцы конца XVII–начала XVIII в., Калтасинского – переселенцы начала – середины XVIII в. Во второй половине XVIII столетия были основаны поселения удмуртов-новокрещен. К XVIII в. относится также основание д. Канлы нынешнего Кушнаренковского района: в 1769 г. первопоселенцы этой деревни были «допущены к водворению вотчинниками Канлинской волости»³.

Таким образом, на основе анализа имеющихся источников, можно отметить, что появление первых групп удмуртов в Башкирском Приуралье отмечается со второй половины XVI в. Переселение первых групп удмуртов на башкирские земли было, видимо, вызвано событиями Казанской войны и жестоким подавлением антиколониальных восстаний. Основная часть переселений приходится на XVII–начало XVIII столетия. К концу XVIII в. массовое переселение удмуртов на территорию современного Башкортостана прекращается. В XIX в. источники показывают лишь переселение некоторых отдельных семей⁴. Среди причин миграции удмуртов на восток можно отметить такие: 1) сокращение свободных

¹ ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп. 1. Д. 875. Л. 1.

² ЦИА РБ. Ф.И-2. Оп. 1. Д. 4816. Л. 6.

³ ЦИА РБ. Ф.И-172. Оп. 1. Д. 58. Л. 64.

⁴ Никитин М. Основные моменты колонизации Башкирии // Хозяйство Башкирии. 1928, № 6–7. С. 84.

земель на их исконной территории обитания; 2) усиление налогового гнета; 3) политика насильственной христианизации. Сами удмурты Башкортостана переселение предков связывают лишь с противодействием насильственной христианизации.

Данные лингвистики и этнографии, письменные источники свидетельствуют о южноудмуртском происхождении удмуртов Башкортостана. Но, как отмечают исследователи, в их культуре и языке встречаются также незначительные черты, характерные для северных удмуртов.

Историография и источники

Одной из первых работ, в которой приводятся сведения по удмуртам Оренбургской губернии, является сочинение коллежского советника и члена-корреспондента Императорской академии наук П.И. Рычкова «Топография Оренбургская» (1762)¹. Автор, отмечая, что удмурты (воляки) Вятской провинции и Казанского уезда в той или иной степени «уже [...] крещение приняли», пишет, что у удмуртов Оренбургской губернии «закона никакого [...] нет, но Бога исповедуют и призывают», а также что «в суевериях же во многом равны они с чувашами и приносят жертву, режут лошадей, коров и овец»². Далее он кратко описывает некоторые поминальные обряды и приводит сведения о женских головных уборах («А женщины на головах носят наподобие рогов бересту и накрывают сверху платками вышитыми шелком и мишурой, а которые побогаче, те и золотом, иные на лбу нанизывают серебрянные и оловянные деньги, что на их языке называется иника и ашкун»³). Судя по некоторым деталям поминок (использование свечей, установка поминальных подношений на столе) и описания головного убора, можно предположить, что автор имел ввиду крещеных удмуртов бавлинской группы.

Более подробные сведения об удмуртах Оренбургской губернии содержатся в работах участников академических экспедиций XVIII столетия Н.П. Рычкова (1770) и П.С. Палласа (1788). В 1770 г. Н.П. Рычков посетил вотскую деревню Бикся в бассейне р. Таныш⁴.

¹ Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч. 2. СПб., 1762.

² Цит. по: Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999. С. 99.

³ Там же. С. 99.

⁴ Рычков Н.П. Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 154.

Автор отмечает, что вотяки (удмурты) Уфимской провинции «сохранили те самые законы, которые почитали их древние праотцы» и приводит сведения о «богослужении», свадьбах, погребениях, хозяйстве и нравах вотяков¹. По его утверждению, «Смирные вотские нравы и всеобщее их дружелюбие служит так же в похвалу сему народу. Странствующих приемлют они с отменною благосклонностию, и стараются оказать все знаки ласкового приветства; а мед и хлеб поставляют на стол, лишь только войдешь в гостиницу»².

П.С. Паллас в 1773 г. побывал в удмуртских деревнях Ксиер, Бигдзян и Качак³. Исследователь приводит содержательный материал по религиозным верованиям и обрядам удмуртов Оренбургской губернии. Он зафиксировал имена божеств, описал огороженные «жертвенные места» Керемети и порядок жертвоприношения в них, а также четыре ежегодных «всеобщих» празднества: Бучим Нунал, Тулис-Нунал, Виссеско-Нунал, Керемет-Нунал⁴.

К сожалению, первая половина XIX в. не отмечена научными сочинениями, в которых бы рассматривались удмурты региона. Достаточно ценные этнографические сведения об удмуртах Оренбургской губернии (нравственные качества, хозяйственный быт, одежда, жилища, пища) представлены в работе преподавателя Оренбургской духовной семинарии В.М. Черемшанского (1859)⁵. По мнению автора, «они охотники до бань, к домашним занятиям довольно рачительны; имеют хорошее скотоводство; водят много пчел и охотники до домашней птицы, особенно гусей; в образе жизни умеренны, неприхотливы, бережливы и часто скупы»⁶. Отмечая, что вотяки проживают в Бирском, Белебеевском и Бугульминском уездах, он пишет, что «По вероисповеданию – частью христиане, частью язычники, но христиане слишком слабые и не более как, кажется, по названию»⁷. Судя по этнографическим особенностям, подмеченным автором (женские головные уборы айшон), исследование касается бавлинской группы удмуртов.

¹ Там же. С. 154–165.

² Там же. С. 164–165.

³ Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т. 3. Ч. 2. СПб., 1788. С. 26–27.

⁴ Там же. С. 35–37.

⁵ Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении. Уфа, 1859.

⁶ Там же. С. 193.

⁷ Там же. С. 194.

Во второй половине XIX–первой четверти XX в. появился целый ряд очень интересных работ, описывающих культуру и быт местных удмуртов. Ценные сведения по семейным отношениям и религиозным верованиям удмуртов Бирского уезда привел в своей монографии профессор Казанского университета И.Н. Смирнов (1890)¹. Этнографические материалы по бирским удмуртам автор собрал в ходе своей поездки к ним², но все же их основную часть он получил от учителя из д. Старый Варяж Бирского уезда Г.А. Аптиева. Последний на основе своих материалов написал небольшие заметки, касающиеся религиозных верований и обрядов, опубликованные в Известиях Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (1891; 1892)³.

Обстоятельная монография земского врача Н.И. Тезякова «Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк» (1892) посвящена удмуртскому населению Пермской губернии, но некоторые из описанных им поселений (Урада, Ошья) ныне административно относятся к Башкортостану⁴.

Значительное внимание религиозным обрядам и верованиям удмуртов Бирского уезда уделяется в статье земского начальника А.Ф. Комова (1889), опубликованной в Уфимских губернских ведомостях⁵. Автор рассматривает календарные обряды, проводимые при Вый-арня, Иру-нынал, Баджж-нынал, кистон, куруськон, высяськон, Мир-вэсь, Эльвась. Ценны описания некоторых обрядов, сопровождавших рождение, свадьбу и похороны/поминки. Касаясь похоронных обрядов, А.Ф. Комов обращает внимание, что умершего на кладбище и зимой и летом везут на снях-дровнях:

¹ Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. 8. Вып. 2. Казань, 1890.

² Из монографии явствует, что ученый побывал в д. Варяж Бирского уезда (Смирнов И.Н. Указ. соч. С. 145).

³ Аптиев Г.А. Из религиозных обычаев вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. 9. Вып. 3. Казань, 1891. С. 17–18; Аптиев Г.А. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т. 10. Вып. 1. Казань, 1892. С. 119–120.

⁴ Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892. С. 12.

⁵ Комов А.Ф. Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889, № 49, 50, 51.

данный архаичный обычай уже давно забыт. Имеются также короткие сообщения об одежде и пище, наружном виде вотяков Бирского уезда. Автор отмечает, что «Вотяк бережлив, прилежен к хозяйству и нет признаков как и в черемисах, присущей башкирам безопасности и расточительности. Он небольшого роста с светлыми волосами [...] Много вотяков рябых и рыжих»¹.

Сотрудник Уфимского губернского статистического комитета В.И. Филоненко рассматривает в своей работе (1914) о язычниках-инородцах Уфимской губернии, в основном, верования марийцев, касаясь частично и удмуртских традиций. По мнению автора, «богослужебные обряды их ничем не отличаются от обрядов черемисов, но имена богов и жертвы им различные»².

Статья учителя К. Яковлева (1915), опубликованная в Вестнике Оренбургского учебного округа³, посвящена религиозным верованиям и обрядам удмуртов Бирского и Осинского уездов. В ней перечислены имена удмуртских божеств и духов, установленные им жертвы, а также подробно описан порядок жертвоприношений в священных рощах при общественных молениях. Более подробного и точного рассмотрения обрядовых действий при молениях мы более не находим ни у одного автора. Исследователь обращает внимание на то, что перед каждым общественным молением совершается обряд обещания жертвы (*сiзиськон* – Р.С.). Некоторое внимание К. Яковлев уделил также семейным молениям-жертвоприношениям.

Примечательна статья учителя М.И. Ильина (1914), посвященная похоронно-поминальной обрядности удмуртов д. Купченеево Белебеевского уезда (ныне Ермекеевский район Башкортостана)⁴. Как отмечает автор «жители ея [д. Купченеево – Р.С.] в религиозном отношении, хотя и считаются православными, но и теперь мало чем отличаются от своих дедов и прадедов. Они до

¹ Там же. № 49.

² Филоненко В.И. Отчет о командировке в Бирский уезд к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914. Прил. С. 31.

³ Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 6–7. С. 258–265.

⁴ Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков дер. Купченеево Белебеевского уезда Уфимской губернии // Вестник Оренбургского учебного округа. 1914, № 8. С. 319–325. Статья была перепечатана в сборнике «Вотяки», изданном в 1926 г.: Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков в д. Купченеево Белебеевского кантона Башреспублики // Вотяки. Кн. 1. М., 1926. С. 62–68.

настоящего времени сохранили в целости обычаи, поверия и связанные с ними обряды от седой языческой старины»¹. Помимо подробного рассмотрения похоронных и поминальных обрядов удмуртов, автор раскрывает их представления о душе и загробной жизни, причинах болезней и т.д. В другой своей статье (1915) автор уделит внимание молодежным игрищам и обрядовым действиям, проводимым весной на вербное воскресенье и пасху (*бадзым нунал*)².

В небольшом очерке сотрудника-помощника уфимского епархиального миссионера В. Макарова (1915), опубликованном в Уфимских епархиальных ведомостях³, описаны обряды, проводимые удмуртами Бирского уезда при «Люно вость» (видимо искаженное название одного из окружных молений), а также на похоронах и поминках. Касаясь происхождения удмуртов Бирского уезда, автор отмечает, что они являются «беженцами», которые «боясь нарушений религии и быта отцов и дедов, решили скрыться от обращения в русскую веру в закамские дремучие леса, благодаря чему и осталась горсть некрещеных вотяков»⁴. Автор упоминает ворожцов – «*туночи*», которые, по его словам, пользуются большим доверием удмуртов: «Редкий большой вотьяк идет к врачу, – всегда обращаются к ворожеям. Часто мне приходилось видеть как несколько человек ждет очереди услышать вещей приговор»⁵. Как и другие авторы этого времени, В. Макаров отмечает большое влияние на удмуртов ислама: «Есть такие селения, где они совершенно забыли свой язык и религию» в результате перехода в мусульманство. Но в то же время автор пишет, что «Большая же часть вотяков сохранила свою национальность – язык и религию»⁶.

Вопросы религиозных верований и обрядов закамских удмуртов затронуты также в работах зарубежных финноугроведов. Среди них своей основательностью выделяется монография финского этнолога и религиоведа Уно Хольмберга «Верования пермских

¹ Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков дер. Купченеево Белебеевского уезда Уфимской губернии. С. 319.

² Ильин М.И. Игры и хороводы вотяков весной // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 3. С. 108–120.

³ Макаров В. Краткое описание жизни и верований язычников вотяков Бирского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1915, № 13. С. 578–582.

⁴ Там же. С. 578.

⁵ Там же. С. 581.

⁶ Там же. С. 579.

народов» (Permalaiisten uskonto, 1914)¹, основанная на собственных полевых материалах, собранных в 1911 г. среди удмуртов, в том числе в деревнях Уфимской и Пермской губерний (Mozga, Konegin, Kaimasebas, Staraja Kurga)². Работа изобилует интереснейшими сведениями по похоронно-поминальной обрядности, обрядам, проводимым в куале и луде. Полевые материалы исследователь использовал и в других своих публикациях³. В ходе экспедиции среди удмуртов финский ученый посылал в редакцию газеты «Turun Sanomat» («Туркусские вести») свои небольшие заметки, которые являются очень ценными в источниковедческом плане. Всего за период экспедиции 1911 г. вышеозначенная газета опубликовала 9 «путевых писем» («matkakirjeitä») У. Хольмберга. Четыре из них посвящены непосредственно закамским удмуртам и содержат описания экспедиционной работы и некоторых этнографических реалий («Старая Кирга», «На жертвенной горе», «Свадебные обряды вотяков», «Почитание умерших у вотяков»⁴. В 2014 г. газетные корреспонденции У. Хольмберга переизданы в оригинале и переведо на русский язык⁵.

Некоторые тексты религиозного содержания (молитвы, заговоры) зафиксированы венгерским лингвистом Б. Мункачи⁶. Он собирал фольклорный материал как в полевых условиях (в 1885 г. венгерский ученый побывал у удмуртов д. Можга Бирского уезда⁷), так и от военнопленных удмуртов, уроженцев Бирского и Осинского уездов, содержавшихся в годы Первой мировой войны в ав-

¹ Holmberg U. Permalaiisten uskonto. Porvoo, 1914.

² Anttonen V. Uno Harva ja suomalainen uskontotiede. Helsinki, 1987. S. 62.

³ Holmberg U. Finno-Ugric Mythology // The Mythology of all Races. Vol. 4. Boston, 1927; Harva (Holmberg) U. Der Ursprung des Kuala-kultes bei den Wotjaken // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsinki, 1934. Bd. 22. S. 146–154.

⁴ Holmberg U. Matkakirjeitä // Turun Sanomat. 1911, № 1938, 1975, 1982, 1999.

⁵ Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. (Matkat udmurttien ja marien luo. Uno Holmbergin kirjeitä vuosilta 1911 ja 1913) / Под редакцией С. Лаллукки, Т.Г. Миннихметовой, Р.Р. Садикова – Серия «Финляндия в России». СПб.: Европейский дом, 2014. 224 с.

⁶ Munkácsi B. Votjak nepekoltészeti hagyományok. Budapest, 1887; Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi. Herausgegeben von D.R. Fuchs // Memories de la Societe Fenno-Ougrienne. Helsinki, 1952.

⁷ Munkácsi B. A votjakok közt // Ethnographia. A Magyarorszagi neprajzi tarsasag ertesítője. 1892, № 2. S. 105.

стро-венгерских лагерях (1916 г.). С некоторыми информаторами он работал совместно с австрийским музыковедом Робертом Лахом, записывая их песни на фонограф. Песни, записанные от них, были транскрибированы Б. Мункачи и нотированы Р. Лахом. В итоге они с нотами вошли в изданный австрийским музыковедом в 1926 г. первый том сборника «Песни российских военнопленных»¹.

В 1894 г. удмуртов Бирского уезда посетил финский лингвист Ю. Вихманн: почти месяц он прожил, изучая диалект и собирая фольклор в д. Большой Качак (ныне Калтасинский район Башкортостана). В ходе работы он зафиксировал значительный материал по диалекту местных удмуртов, включенный в опубликованный позднее удмуртский словарь Ю. Вихманна². Некоторые фольклорные тексты из д. Большой Качак (пословицы, загадки), собранные Ю. Вихманном, были опубликованы во второй части «Образцов удмуртской речи» в 1901 г. в транскрипции на латинице и с переводом на немецкий язык³. Небольшая часть этих же текстов и несколько описаний обрядов в латинской транскрипции были включены в изданную также в 1901 г. «Удмуртскую хрестоматию со словарем»⁴. Эта же работа была переиздана в Турку в 1954 г.⁵. Содержательны два опубликованных письма ученого, отправленные из д. Б. Качак: исследователь в них делится своими личными впечатлениями о праздниках жертвоприношений удмуртов, на которых он присутствовал⁶.

Одной из первых работ советского периода является монография А.И. Емельянова «Курс по этнографии вотяков» (1921)⁷, написанная на основе материалов книги У. Хольмберга⁸. Этот труд

¹ Lach R. Gesänge russischer Kriegsgefangener. I band. Finnisch-ugrische Völker. 1. Wotjakische, Syrjänische und Permiakische Gesänge. Wien-Leipzig, 1926. S. 43–47, 92–97.

² Wotjakischer Wortschatz. Aufgezeichnet von Yrjö Wichmann. Bearbeitet von T. E. Uotila und Mikko Korhonen. Herausgegeben von Mikko Korhonen. Helsinki, 1987.

³ Wotjakische sprachproben. Herausgegeben von Yrjö Wichmann. II. Sprachwörter, ratsel, märchen, sagen und erzählungen. Helsingfors, 1901.

⁴ Wichmann Y. Wotjakische Chrestomatie mit Glossar. Helsingfors, 1901.

⁵ Wotjakische Chrestomatie mit Glossar von Yrjö Wichmann. Turku, 1954.

⁶ Чуч Ш. Письма Ю. Вихманна с удмуртских земель // Пермистика 2: Вихманн и пермская филология. Ижевск, 1990. С. 33–41.

⁷ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921.

⁸ В предисловии к этой публикации, автор отмечает, что «Содержание настоящего выпуска мною взято не из первоисточников, а из

содержит значительную информацию о культе предков, культе куалы и луда у закамских удмуртов.

В небольшом очерке учителя И. Антонова (1927)¹, посвященном историко-этнографическому описанию д. Верхний Тыхтем Бирского кантона, приводятся сведения о постройках и жилищах, одежде, хозяйстве, семейных отношениях местных жителей. В статье члена Общества по изучению Башкирии Г. Чиркова (1927)² рассмотрены санитарно-гигиенические условия жизни, одежда вотяков Бирского кантона, а также обычаи умыкания невест и молодежных посиделок³. Приводятся интересные суждения автора об истории переселения удмуртов в Башкирию, об их психологических особенностях. По мнению Г. Чиркова, в Башкирию бежали удмурты «более стойкие за старину. Об оставшихся вотяки до сих пор отзываются с пренебрежением, называя их «чикынам удмурт»⁴, т.е. крещеные удмурты.

В 1940 г. на страницах журнала «Советская этнография» помещена обстоятельная статья этнографа Н.П. Гринковой «Домашние промыслы, связанные с изготовлением одежды у удмуртов Башкирской АССР». В ней подробным образом рассмотрены удмуртская мужская и женская одежда, приведены названия различных типов домотканины, подробно расписаны процессы прядения и ткачества, плетения лыковых лаптей, изготовления валяных шляп. Работа написана на основе полевых сведений, собранных автором летом 1928 г. в удмуртских деревнях Байшады, Кургак и Старый Калмияр Бирского кантона Башкирской АССР, иллюстрирована ценными в этнографическом плане фотоснимками⁵.

готового уже труда на финском языке Гольмберга «Permalaišten uskonto». Труд финского ученого мною только сокращен, переработан и приспособлен к условиям преподавания» (Емельянов А.И. Указ. соч. С. 1).

¹ Антонов И. Историко-этнографический очерк деревни Верхнего Тыхтема, Калегинской вол., Бирского кантона, Башреспублики // Труды Научного Общества по изучению Вотского края. Вып. 3. Ижевск, 1927. С. 115–120.

² Чирков Г. Вотяки Башкирии // Башкирский краеведческий сборник. № 2. Уфа, 1927. С. 62–66.

³ Судя по тексту, в работе приведены этнографические сведения по удмуртам д. Б.-Качак Киебаковской волости.

⁴ Чирков Г. Указ. соч. С. 62.

⁵ Гринкова Н.П. Домашние промыслы, связанные с изготовлением одежды у удмуртов Башкирской АССР // Советская этнография. 1940, № 3. С. 107–141.

В последующие годы советские исследователи мало интересовались этнографией закамских удмуртов, особенно их религиозными верованиями. К 1980-м гг. относятся небольшие статьи, освещающие свадебную обрядность и узорное ткачество удмуртов БАССР¹. Ценны в этнографическом плане также некоторые работы по языку и фольклору местных удмуртов². Лишь в последнее десятилетие XX в. они стали объектом пристального внимания со стороны российских и зарубежных ученых. Символической в этом плане стала статья Л.С. Христолюбовой и Т.Г. Миннихметовой «К изучению удмуртов Башкирии» (1992), в которой даны основные характеристики и сделан призыв к дальнейшему изучению этнографической группы: «требуется исследование всех сторон их быта и культуры»³. Большую научную ценность имеет опубликованная в соавторстве статья «Свадебные обряды удмуртов Башкирии» (1989)⁴. Значительный корпус полевых источников, собранных в деревнях удмуртов Башкирии, используют в своих работах этнографы В.Е. Владыкин (1994)⁵ и Л.С. Христолюбова (1995)⁶.

В 1996 г. в Уфе Т.Г. Миннихметова защитила кандидатскую диссертацию на тему «Календарные обряды закамских удмуртов»⁷. В 2000 г. увидела свет ее монография на эту же тему, подготовленная на основе диссертационного исследования. В ней на

¹ Карпунин И.Е. Взаимодействие русской и удмуртской свадеб в Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Межвузовский научный сб. Уфа, 1980. С. 36–45; Климов К.М. Современное искусство узорного ткачества удмуртов Башкирской АССР // Народное искусство и художественные промыслы Удмуртии. Ижевск, 1980. С. 23–34.

² Тепляшина Т.И. Термины родства у удмуртов, проживающих в Башкирии // Советское финно-угроведение. 1969, № 2. С. 127–131; Атаманов М.Г. Личные имена закамских удмуртов // Вопросы удмуртской диалектологии и ономастики. Ижевск, 1983. С. 65–87; Насибуллин Р.Ш., Хрущева М.Г. О некоторых особенностях удмуртских куриськонов // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986. С. 229–243.

³ Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г. К изучению удмуртов Башкирии // Этнос и его подразделения. Ч. 2. М., 1992. С. 138–148.

⁴ Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Тимирязнова Р.Г. Свадебные обряды удмуртов Башкирии // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С. 85–118.

⁵ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

⁶ Христолюбова Л.С. Калык сямъёсты чакласа. Дышетскисьёслы краеведенияя юрттэт. Ижевск, 1995.

⁷ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа. 1996. 20 с.

базе авторских полевых материалов очень подробно рассмотрены обряды и празднества годового цикла, в том числе разнообразные семейные, родовые и общесемейные моления и жертвоприношения¹. Автору также удалось реконструировать очень архаичные, утратившие свой смысл, зачастую совершенно забытые обряды. В 2003 г. в Тартуском университете исследователем защищена диссертация на степень доктора философии «Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор»², в которой проанализированы календарная и семейная обрядность. В 2015 г. в Будапеште опубликована книга Т.Г. Миннихметовой на венгерском языке, посвященная религиозным верованиям и обрядам удмуртов Башкирии³. Многие аспекты этнографии и фольклора закамских удмуртов затронуты этнологом в многочисленных статьях, опубликованных, помимо русского и удмуртского, на английском, немецком, финском, венгерском и эстонском языках.

В 2000 г. Р.Р. Садиковым в Уфе защищена кандидатская диссертация «Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты)⁴. На ее основе в 2001 г. издана монография⁵. В ней на базе полевых материалов и архивных документов рассмотрены история формирования закамской группы удмуртов, этнографические аспекты организации жизненного пространства (поселения и жилища, надворные постройки) и связанные с ними различные обряды и обычаи. В 2008 г. опубликована монография исследователя, посвященная религиозным верованиям и обрядам закамских удмуртов⁶. В 2012 г. в Ижевске им защищена докторская диссертация по данной проблематике⁷. Автором опубликова-

¹ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000.

² Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003.

³ Minnijahmetova T. Az ismeretlen ismerős. Tanulmányok a baskortosztáni udмурtok vallásáról. Budapest: L'Harmattan, 2015.

⁴ Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2000.

⁵ Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001.

⁶ Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа, 2008.

⁷ Садиков Р.Р. Религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (сохранение и преемственность традиции). Автореф. дис. ... доктора ист. наук. Ижевск, 2011.

но множество статей по истории и этнографии удмуртов Башкортостана.

И.Г. Косаревой осуществлено изучение традиционного костюмного комплекса закамских удмуртов (2000)¹. В 2007 г. защищена кандидатская диссертация И.М. Шеда-Зориной «Удмуртская диаспора в субъектах федерации различного типа», в которой рассмотрены также современное социально-экономическое положение и этнокультурное развитие удмуртов Башкортостана². В 2011 г. вышел 3 выпуск художественно-документального издания «Аутентичная география», посвященный закамским удмуртам с приложением 2 CD-дисков с обрядовыми песнями³. Некоторые аспекты этнической культуры и фольклора удмуртов Башкирии нашли отражение в статьях Г.Н. Шушаковой⁴, Г.К. Шкляева⁵, Е.В. Поповой⁶, И.М. Нуриевой⁷ и др.

Результатом обширных полевых и археографических изысканий удмуртских этнографов Л.С. Христолюбовой, Т.Г. Миннихметовой и Р.Р. Садикова стали обобщающие работы историко-этнографического характера по удмуртам Башкортостана⁸. В мо-

¹ Косарева И.Г. Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов в конце XIX–начале XX в. Ижевск, 2000.

² Шеда-Зорина И.М. Удмуртская диаспора в субъектах федерации различного типа. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2007. 25 с.

³ Authentic geography. Закамские удмурты. Вып. 3. Ижевск, 2011.

⁴ Шушакова Г.Н. Фольклор удмуртов татышлинского куста // Диаспоры Урало-Поволжья. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Ижевск, 2005. С. 184–190.

⁵ Шкляев Г.К. Административные границы как фактор этносоциального развития этноса // Смирнова С.К., Губогло М.Н. Феномен Удмуртии. Т. 8. Удмуртская диаспора. М.–Ижевск: Удмуртия, 2008. С. 115–128.

⁶ Попова Е.В. Удмурты в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья: тенденции и механизмы этнокультурного взаимодействия // Мы и как удмурты, и как чувашаи ... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях. Сб. статей. М.: РУДН, 2007. С. 112–144; Попова Е.В. Современные процессы межэтнического и межкультурного взаимодействия у удмуртов – жителей смешанных селений // Опыт взаимодействия и взаимной адаптации в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья. Сб. статей. М., 2009. С. 132–159; Попова Е.В. Удмурты в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья: опыт соседства // Этнографическое обозрение. 2010, № 6. С. 66–80.

⁷ Нуриева И.М. Закамские удмурты: традиция парадоксов (этномузыкальный этюд) // Этнографическое обозрение. 2013, № 6. С. 150–158.

⁸ Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г. Удмурты Башкортостана (история, культура, современность). Уфа, 1994; Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г. Удмурты // Народы Башкортостана. Уфа. 2002.

нографии М.В. Мурзабулатова, посвященной финно-угорским народам РБ, в одной главе также рассмотрены удмурты¹. В 2009 г. издана книга «Удмурты Башкортостана (краеведческий сборник)», подготовленная сотрудниками Межпоселенческой библиотечной системы Татышлинского района². В ней нашли отражение общие этнографические сведения по удмуртам, приведены данные об удмуртских деятелях науки и культуры, уроженцах Башкирии.

Большой вклад в изучение удмуртов Башкирии вносят зарубежные ученые. С 1966 по 1975 гг. венгерские ученые, этномузыковед Ласло Викар и лингвист Габор Берецки, провели несколько экспедиций к народам Урало-Поволжья, в том числе к удмуртам, собирая песенный фольклор. В августе 1974 г. венгерские исследователи собирали полевой материал среди удмуртов Татышлинского (Уразгильды, Новые Татышлы, Нижнебалтачево, Старый Кызыльяр, Бигинеево, Старокалмиярово, Верхние Татышлы, Вязовка) и Янаульского (Шудек, Конигово, Можга, Банибаш, Старый Варяш, Четырман, Андреевка, Барабановка, Верхняя Барабановка, Каймашабаш, Вотская Урада, Вотская Ошья) районов; в июне и июле 1975 г. – Илишевского (Ташкичи, Князь-Елга) района БАССР³. В 1989 г. в Будапеште они издали книгу, куда вошли также песни закамских удмуртов. Транскрибированные тексты песен сопровождаются нотными расшифровками и переводами на венгерский и английский языки. Авторы отмечают, что в мелодике песен удмуртов Башкирии чувствуется тюркское влияние⁴. В 1984 г. Л. Викар выпустил грампластинки с песнями народов Урало-Поволжья, из которых одна содержит записи песен удмуртов. Туда

С. 385–412; Садилов Р.Р. Удмурты // Историко-культурный энциклопедический атлас Республики Башкортостан. М.–Уфа, 2007. С. 462–465; Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Садилов Р.Р. Удмурты Башкортостана // Смирнова С.К., Губогло М.Н. Феномен Удмуртии. Т. 8. Удмуртская диаспора. М.–Ижевск: Удмуртия, 2008. С. 91–114; Галямшин Р.Б., Садилов Р.Р. Удмурты // Народы Башкортостана. Энциклопедия. Уфа, 2014. С. 288–310.

¹ Мурзабулатов М.В. Финно-угорские народы Башкортостана. Уфа, 2010. С. 61–73.

² Удмурты Башкортостана. Краеведческий сборник. Уфа, 2009.

³ Bereczki G. A névától az Urálig. Szombathely, 1994. S. 221–234; László V. Volgán Innen, Volgán túl. Naplójegyzeter a Magyar őshaza vidékeről. Budapest, 2002. S. 233–247; 280.

⁴ Vikar L., Bereczki G. Votyak Folksongs. Budapest, 1989. S. 10.

вошли также четыре песни, исполненные в деревнях закамских удмуртов (Вязовка, Старокалмиярово, Банибаш, Каймашабаш)¹.

С 1971 по 1993 гг. сотрудники Удмуртского республиканского краеведческого музея (ныне Национальный музей Удмуртской Республики им. К. Герда) совместно с сотрудниками Эстонского национального музея (г. Тарту) под руководством С.Х. Лебедевой и А. Ю. Петерсона провели более 20 экспедиций к удмуртам, практически во все регионы их проживания. В результате длительной плодотворной работы сотрудниками НМ УР и ЭНМ была собрана огромная этнографическая коллекция по удмуртам. В июне 1984 г. совместная удмуртско-эстонская экспедиция работала среди удмуртов Башкирской АССР. Экспедиция посетила удмуртские населенные пункты Янаульского (Шудек, Можга, Конигово, Барабановка, Верхняя Барабановка) и Татышлинского (Новые Татышлы, Бигинеево, Старокалмиярово, Уразгильды, Кызыльяр) районов, летом 1985 г. побывали в д. Купченеево Еркееевского района Башкирской АССР. Этнографические наблюдения руководителя экспедиции А.Ю. Петерсона отражены в его опубликованных дневниковых записях (2006)².

В 1991 г. венгерский этнограф Агнеш Кережи принимала участие в совместной международной экспедиции, организованной Удмуртским республиканским краеведческим, Эстонским Национальным и Венгерским Этнографическим музеями к удмуртам Бураевского и Калтасинского районов Башкирии. Целью полевых исследований ученого было общее знакомство с жизнью и бытом, традиционными представлениями и обрядовой культурой данной этнографической группы, сбор вещественного материала для фондов Венгерского этнографического музея. Этнографические материалы, собранные в Башкирии, вошли в ее книгу по удмуртам (1999)³.

В июне-июле 2008 г. в селе Большой Качак Калтасинского района Башкортостана собирала полевые данные для своей исследовательской работы магистрант Хельсинкского университета Кирси Мякеля. Она изучала современное состояние культовых мест и отношение к ним современных жителей, сравнивая эти данные со сведениями Ю. Вихманна⁴. Летом 2008 г. в Бураевском, Калтасинском, Татышлинском и Янаульском

¹ Vikar L. Finnugor es Török nepekzeneje. Budapest, 1984. S. 16–18.

² Peterson A. Udmurdi päevikud. Tartu, 2006. S. 189–211.

³ Kerezsi A. Az udmurtok. Szombathely, 1999.

⁴ Mäkelä Kirsii. Ritual places of Trans-Kama Udmurts: a case-study from the village of Bolsoj Kačak // Финно-угроведение. 2009, № 1.

районах работала этнографическая экспедиция Печского университета (Венгрия, руководители Золтан Надь и Атилла Добо). Аспирантка этого университета Богларка Мачаи продолжила свои этнографические исследования в летние сезоны 2012–2014 гг. в Татышлинском районе (Новые и Верхние Татышлы, Уразгильды, Бальзюга, Бигинеево, Нижнебалтачево, Вязовка). На основе полевых материалов ею по теме «воспитание и идентичность» опубликовано несколько работ на венгерском и английском языках¹.

Начиная с 2013 г. ежегодно проводятся экспедиции Тартуского университета (Эстония, Ева Тулуз, Лийво Ниглас, Лаур Валликиви) к удмуртам Татышлинского района; эстонские антропологи изучают современное состояние религиозных традиций удмуртов и проводят видеосъемки жертвоприношений и других обрядов. Исследователями опубликовано несколько статей по данной теме².

Огромную значимость при изучении этнографии закамских удмуртов представляют собой архивные материалы. В Архиве рукописей Финского литературного общества в г. Хельсинки хранятся полевые материалы У. Хольмберга, записанные во время экспедиции 1911 г., в черновом и чистовом вариантах³. Многостраничная чистовая рукопись, состоящая из нескольких тетрадей, повест-

¹ Mácsai B. Cult of Soldiers-Internationalists in the Post-Soviet Bashkortostan // Crossroads. From Hungarian Ethnography to European Ethnology and Socio-Cultural Anthropology (Studia Ethnologica Hungarica XII). Pécs – Budapest, L'Harmattan, 2011. S. 359–376; Mácsai B. Civil válás a posztszovjet Oroszországban // Elkerülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor 60. születésnapjára. Budapest – Pécs: PTE BTK Néprajz - Kulturális Antropológia Tanszék, MTA Néprajzi Kutatóintézet, L'Harmattan, 2012. S. 167–200; Mácsai B. Politics of Treasure Chests. Patriotism and Gender in School-Museums in Bashkortostan // Kaleidoscope. 2013, № 4. S. 7; Mácsai B. A Kis Haza. Iskolamúzeumok Baskortosztánban // Mesterek és Tanítványok. Konferenciakötet. Pécs, 2014. S. 35–54.

² Toulouze E., Niglas L. Udmurt Animist Ceremonies in Bashkortostan: Fieldwork Ethnography // Journal of Ethnology and Folkloristics. 2014, № 1. S. 111–120; Toulouze E., Vallikivi L. The Sacred Places of the Bashkortostan Udmurt // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016, № 3. С. 146–155; Toulouze E. Some Ideas about Continuity and Revitalization in the Udmurt Spring Rituals in Bashkortostan // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре. Сб. статей. Самара, 2016. С. 17–21.

³ Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. Uno Harvan matkamuistiinpanoja.

вует о религиозных верованиях и обрядах удмуртов и марийцев. Записи сопровождаются небольшими зарисовками культовых объектов. Архивные материалы финского религиоведа представляют собой “энциклопедию” традиционной религии закамских удмуртов. Недавно часть рукописи У. Хольмберга 1911 г., касающаяся религии закамских удмуртов, была переведена на русский язык и опубликована в научно-популярном изложении¹.

В Научном архиве Финно-угорского общества (Хельсинки) сохранилась рукопись Ю. Вихманна, посвященная религиозным верованиям и обычаям удмуртов д. Большой Качак Бирского уезда². В ней автор приводит обстоятельные сведения о культе луда и куалы, различных молениях и мифологических персонажах. Данная рукопись ныне издана на финском и в переводах на русский и удмуртский языки³.

В Архиве этнографических рукописей Музейного ведомства Финляндии (Хельсинки) находятся путевые заметки финского этнографа А.О. Хейкеля, составленные во время экспедиции к российским финно-угорским народам в 1884 г⁴. Они содержат некоторые сведения по религиозным верованиям и одежде удмуртов д. Большой Качак Бирского уезда. Сохранились также акварельные и графические рисунки художника А. Рейнгольма, изображающие удмуртов в национальных одеждах, выполненные во время этой экспедиции.

¹ Садиков Р.Р., Хафиз К.Х. Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX в. (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010. 100 с.

² Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto: kotelo 727. Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m.

³ Sadikov R., Mäkelä K. Yrjö Wichmannin mistiinpanot Kaman-takaisten udmurttien uskonnollisista käsityksistä ja tavoista // Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja. 92. Helsinki, 2009. S. 241–263; Садиков Р., Мякеля К. Рукопись Ю. Вихманна о религиозных верованиях и обрядах закамских удмуртов как ценный исторический источник // Финно-угроведение. 2008, № 1. С. 42–56; Садиков Р., Мякеля К. Камсьор удмуртгёслэн вöсьёсы. Юрьё Вихманнлэн кигожтосэз // Вордскем кыл. 2008, № 1. С. 30–34; Садиков Р.Р. Хафиз К.Х. Финский исследователь Юрьё Вихманн о религиозных верованиях удмуртов Уфимской губернии (конец XIX в.) // От племени к этносу (этнография в Русском географическом обществе). Сб. статей. Вып. 2. Уфа: Своё издательство, 2015. С. 135–159.

⁴ Museoviraston Kansatieteen käsikirjoitusarkisto. Heikel A.O. Tjere-missien ja votjakien luona Birskin seuduilla, mordvalaisten luona Samaran läänissä kesällä. 1884.

Большую научную значимость имеют фотографии Ю. Вихманна и У. Хольмберга, хранящиеся в фотоархивах Музейного ведомства Финляндии и Финского литературного общества.

При написании работы использованы также полевые этнографические материалы автора, собранные в ходе ежегодных (начиная с 1995 г.) экспедиций и выездов практически во все населенные пункты удмуртов Башкортостана.

Хозяйственная деятельность и материальная культура

Традиционные виды хозяйственной деятельности

Природно-климатические условия Башкортостана практически не отличались от таковых на старой родине. Это позволило удмуртам быстро адаптироваться на новом месте проживания. Как и раньше удмурты продолжали заниматься пашенным земледелием и пастушеским животноводством. Определенную роль в их хозяйстве играли также пчеловодство, охота, рыболовство, собирательство. Характеризуя местных удмуртов, Н.П. Рычков в XVIII в. отмечал, что «Богатство их составляют житницы хлебом наполненные, пчелы и скотоводство, которыми будучи всегда изобильны разводят на продажу по разным городам и заводам»¹. По его же словам «Естьли имя трудолюбивых земледельцев приписуется в честь народам, то вотяки (удмурты – *Р.С.*) по истинне могут быть достойными имени сего: ибо я могу смело сказать, что нет в Российском государстве ни одного народа могущего с ними сравниться в трудолюбии»².

Закамские удмурты выращивали рожь, овес, полбу, просо, гречиху, горох, реже – пшеницу и ячмень. Из технических культур они возделывали коноплю и лен. С конца XIX в. среди них начал распространяться картофель, до этого в больших объемах выращивали репу. В XIX в. удмурты использовали трехпольный севооборот, при котором пахотная земля делилась на три части или поля (*бусы*). Каждая часть в зависимости от севооборота засеивалась озимыми или яровыми злаками (*зег бусы, валэс бусы*), или оставалась под паром (*такыр бусы*). Осенью пар засеивался рожью, через год – озимыми культурами. Каждое поле делилось на наде-

¹ Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 164.

² Там же. С. 163.

лы отдельных домохозяйств (*аңа*). Размер их зависел от числа душ мужского пола в том или ином хозяйстве. Переделы земли проводились редко, раз в несколько лет. Поля, как правило, огораживались, чтобы предупредить поправу скотом. Изгороди делились на участки, за состоянием которых следили отдельные семейства. Основными пахотными орудиями являлись сабаны, кунгурки и сохи (*пу геры*). Для рыхления почвы использовали рамную борону с деревянными или железными зубьями или борону-суковатку (*усы*). Сеяли вручную из лубовых или плетеных лыковых сеялок (*кизён кыды*). Чтобы уберечь поля от сорняков, поля пропалывали (*уриьскон*). Жали хлеба серпами (*сюрло*) и связывали в снопы (*культо*). Для просушки на поле 6–7 снопов ставили в копны (*пуктос*). После просушки их укладывали в большие копны (*чумолё*). Снопы свозили на гумно (*итым*), где их укладывали в стога (*кабан*).

Снопы сушили в овинах (*обинь*). Молотьбу производили зимой, молотили цепями (*кутэс*) на обледелельх площадках – токах. Провеивали зерно на ветру, подбрасывая широкой деревянной лопатой (*куй*). После обмолота, солому собирали в скирды, а зерно свозили в амбары, где оно хранилось в больших выдолбленных кадках (*пу вьшкы*). Размол зерна осуществляли на водяных мельницах (*вуко*), для получения крупы использовали ручные крупорушки (*кикё*).

Как и соседние народы, удмурты разводили лошадей, коров, овец, коз, кур, гусей, уток. Под влиянием мусульманского окружения свиней не держали. Летом содержание скота не требовало особых усилий. Скот выгоняли на пастбища, которые обычно устраивали на землях малопригодных для пашни и сенокоса. Как сообщают документы, у удмуртов «Скот – мелкой башкирской породы, пасется кроме выгона по пару, лесу, жниве и отаве»¹. Для выпаса нанимали пастуха. Ранее скот пасся в огороженных поскотинах (*тарлау*).

Зимой скот находился на стойловом содержании. В хлев загоняли только поздней осенью, после установки снежного покрова. Хлев (*коргид*) – небольшое срубное или плетневое строение. Днем выгоняли в загоны (*кьргид*). В сильные морозы молодняка и птицу заносили домой. Основным кормом в зимний период являлись сено и солома. Сено заготавливалось летом на сенокосах, косили вручную косами-литовками (*кусо*). После просушки по-

¹ Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т. V. Бирский уезд. Оценочно-статистические материалы по данным местных исследований 1897 г. Уфа, 1899. С. 137.

косы сгребали деревянными граблями (*мадеш*) в валики (*бём*), а затем – в стога (*чумолё*). Свозили сено после установки санного пути. Обычно на зиму оставляли минимум скота, весь остальной – забивали.

Широко было распространено пчеловодство, первоначально бортевое, позднее пасечное. Продукция пчеловодства шла на уплату оброка за землю. В начале XX в. объемы пчеловодства среди удмуртов Уфимской губернии сократились. В конце XIX–начале XX в. охота, рыболовство и собирательство в хозяйстве местных удмуртов уже не играли той значительной роли, которую они имели в предшествующие столетия. Ранее в припускных договорах специально оговаривалось, что удмуртам разрешается «всякова зверя побивать и рыбу ловить», «хмель щипать, калину и протчия ягоды брать» и т.п.¹. Архивные документы указывают, что они «промысел имеют» в «звериной ловле» и рыболовстве: «Ловится рыба в Буе красная, язи, головли, леши, хариузы, протва, в речках мелких родов, в озерах караси [...], лес растет строевой, сосновой, еловой, пихтовой и разной дровяной, в нем бывают звери медведи, олени, волки, куницы, лисицы, зайцы, белки, горностаи, птицы тетерева, рябчики, куропатки, при водах гуси, утки, кулики, в полях журавли, перепела и протчих мелких родов»².

В целях получения выгоды крестьяне занимались на поденные полевые и лесные работы, плотничали, занимались извозом, валяльным и шерстобитным промыслами.

Приводим некоторые цифровые показатели по хозяйству удмуртских крестьян по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г. (пример по д. Кисиярово Бирского уезда Уфимской губернии). В семействе Фазлиахметова Нуриахмата, 52 лет, состояли жена 45 лет, три сына 20, 10, 3 лет, дочь 8 лет и сноха 20 лет. Они содержали 5 лошадей, 6 коров, 12 овец, имели 4 улья пчелосемей. Под посевом у них находилось 9,56 дес земли, а всего пашни – 13, 81 дес. В 1917 г. они засеяли рожью – 5,5 дес, овсом – 3 дес, просом – 0,25 дес, гречихой – 0,25 дес, горохом – 0,25 дес, ячменем – 0,13 дес, картофелем – 0,05 дес, коноплей – 0,13 дес. Пользовались сенокосом в 1,5 дес³.

Другое хозяйство (Сагидатов Садык, 49 лет, жена 42 лет, три сына 20, 16, 14 лет, дочери 13, 9, 2 лет) имело под пашней 15 дес земли, из них 3,50 дес находилось под паром. 5,5 дес было засеяно

¹ Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001. С. 48.

² ЦИА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1755. Л. 243.

³ ЦИА РБ. Ф.И-473. Оп. 1. Д. 304. Т. 1.

рожью, 5,5 – овсом, по 0,25 просом и горохом. Разводили 4 лошадей, 5 коров, 10 овец¹. Другие хозяйства в селении имели примерно такие же показатели. В то время как, например, в хозяйстве Кузаева Хамидуллы, 61 лет (жена 55 лет, четыре сына 31, 29, 27, 23 лет, три снохи 30, 25, 22 лет) под пашней находилось 58,73 дес земли. Они разводили 17 лошадей, 11 коров, 40 овец².

По сведениям М.И. Роднова, доля многопосевных (свыше 10 дес.) удмуртских хозяйств в Бирском уезде Уфимской губернии на 1917 г. составляла 9,5 % (для сравнения: русские – 12,8; марийцы – 6,8; башкиры – 6,7; мишаре – 5,8; татары – 5,2)³.

В 20-е гг. XX в. активно развивались артельное и кооперативное движение. Функционировали ТОЗ-ы: товарищества по совместной обработке земли. В 30-е гг. традиционное хозяйство удмуртов Башкирии было разрушено. Удмурты, как и другие народы России, были насильно включены в колхозы. Практически весь частный скот был обобществлен. Из земли в пользовании крестьян остались только приусадебные участки. Приводим сведения о приусадебных хозяйствах удмуртов-колхозников по д. Кисиярово Бураевского района Башкирской АССР на 1948 г. На приусадебных участках 84 хозяйств было засеяно всего 0,9 га льна, 0,01 га конопли, 17,47 га картофеля, 0,56 га овощей. Колхозники в личных хозяйствах разводили 141 голову крупного рогатого скота, в т.ч. 62 дойных коров, 55 телят до 1 года, также 9 свиней, 414 овец и коз⁴. Обращает на себя внимание отсутствие в хозяйствах лошадей, разведение которых стало прерогативой колхозов и наличие свиней, которых удмурты региона до коллективизации не держали.

В 1990-е гг. в связи с преобразованиями в социально-экономической сфере на селе, изменилось также положение удмуртских сельчан. В основном они продолжают работать в сельскохозяйственных предприятиях (СПК, АКХ – бывшие колхозы), очень незначительная часть начала заниматься фермерством. Многие мужчины трудоспособного возраста находят себе заработки на стороне, устраиваясь на временную работу в соседних городах и крупных селах. Большую роль начало играть подсобное приусадебное хозяйство: многие занимаются разведением скота на продажу. По мнению Г.А. Никитиной, личные подсобные хозяй-

¹ Там же.

² Там же.

³ Роднов М.И. Крестьяне Бирского уезда по переписи 1917 года. Уфа, 1997. С. 14.

⁴ ЦИА РБ. Ф.Р-3200. Оп. 1. Д. 2. Л. 100–102.

ства можно рассматривать как производственные единицы, функционирующие по законам семейной экономики. Для них характерны не погоня за прибылью, а поддержание обычной жизнедеятельности, использование всех доступных ресурсов, которые помогают сохранить материальный и социальный статус¹. За счет реализации продукции личного подсобного хозяйства строят новые дома, покупают одежду и хозяйственный инвентарь, транспортные средства, обучают детей.

Традиционные поселения, жилища, постройки

В конце XVIII–первой половине XIX в. поселения закамских удмуртов – деревни (*гурт*) – характеризовались в основном беспорядочным типом планировки и приречным расположением. Как правило, они были малодворными. Поселения образовывали кусты или группы родственных по происхождению деревень. Усадебная застройка также характеризовалась беспорядочностью. Жилищем служила курная изба (*сьöd корка*) с небольшими окнами. Основными типами жилища являлись двухкамерные (изба ‘*корка*’–сени ‘*корказь*’) и трехкамерные (изба–сени–изба) дома. Основу их планировки составляли нары (*зус*) и печь (*гур*) с вмазанным сбоку котлом (*пурты*). В состав надворных построек входили клетки (*кенос*), помещения для скота (*гид*), различные сараи и навесы (*лапас*), бани (*миньчо*) располагались в удалении от остальных построек или же вблизи речек и озер. Непременной составной частью усадеб являлись *куала* – семейные святилища, которые наряду с религиозными, выполняли также функцию летней кухни. Основной техникой возведения построек являлась срубная, крыши имели двускатную самцовую конструкцию.

К концу XIX–началу XX в. сложилась совершенно иная картина. В результате правительственных мер деревни были перестроены по уличному плану. Увеличилась дворность поселений. Изба, а также клетки, амбары и погреба располагались в передней части двора, помещения для скота строились в ее задней части. Прекратили свое существование семейные *куала*. Основным типом жилища служили двухкамерные избы (*ниль серго корка*) с топкой по белому; трехкамерные (*ваче корка*, *кашо корка*) продолжали бытовать в основном только у зажиточных слоев населе-

¹ Никитина Г.А. Удмурты за пределами Удмуртии: ресурсы выживания в условиях постсоветских трансформаций // Диаспоры Урало-Поволжья. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Ижевск, 2005. С. 39.

ния. Появились пятистенки (*куать серго корка*). Самцовая конструкция крыш сменилась на стропильную. Строительным материалом служила древесина хвойных пород.

Традиционная обстановка в домах сохранялась также в первой половине XX в., когда основным типом жилища становятся пятистенки. Так, по свидетельству очевидца, в 20-е гг. в удмуртских избах «обстановка: столы, большие нары, есть и стулья; зеркала небольшие встречаются в каждом доме, часы же в редком доме. Полати почти в каждом доме, а также зыбка, прялка, ткацкий станок, трепалка, гребни и валеные сукна в каждом доме»¹. В дальнейшем из планировочной структуры жилища исчезли нары, на их смену приходит фабричная мебель. В последние годы значительное распространение получили кирпичные дома, в том числе коттеджного типа.

Традиционная одежда

Традиционная одежда удмуртов Башкортостана представлена двумя вариантами южноудмуртского костюмного комплекса: закамским и бавлинским². Первый распространен среди удмуртов северо-западных районов, второй – в Еремеевском районе. Проживание закамских удмуртов в тюркской этнической среде способствовало тому, что их одежда подверглась сильному иноэтническому влиянию. Н.П. Гринкова отмечала, что покрой рубах закамских удмуртов типично башкирский³. На сходство женских рубах закамских удмуртов и башкир указывала также В.Н. Белицер⁴.

Главным отличием южноудмуртского костюмного комплекса от североудмуртского является использование пестряди вместо белого холста. Исследователи отмечают, что пестрядинные ткани у удмуртов сравнительно позднее явление. Ранее вместо них повсеместно применяли белый холст⁵. На это указывает и то, что существовал запрет ходить на моления в пестротканой одежде. Для таких целей существовала специальная ритуальная одежда, сшитая

¹ Антонов И. Историко-этнографический очерк деревни Верхнего Тыхтема, Калегинской вол., Бирского кантона, Башреспублики // Труды Научного Общества по изучению Вотского края. Вып. 3. Ижевск, 1927. С. 118.

² Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С. 121.

³ Гринкова Н.П. Домашние промыслы, связанные с изготовлением одежды у удмуртов Башкирской АССР // Советская этнография. 1940, № 3. С. 111.

⁴ Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов. М., 1951. С. 41.

⁵ Там же. С. 37.

из белого холста. В 1903 г. И. Яковлев, касаясь удмуртов Осинского уезда, писал, что на жертвоприношения «вотяки приходят в особом белом национальном костюме и лаптях»¹. У некоторых пожилых удмуртов до наших дней сохранились белые домотканые кафтаны, в которых они ходят на моления. В удмуртской коллекции Национального музея РБ представлены образцы белой ритуальной одежды: молитвенные кафтан и женская рубаха (*куриськон дэрэм*), приобретенные в д. Асавка Балтачевского района². Вероятно, судя по сведениям Н.П. Рычкова, в XVIII в. ткани украшали также вышивкой шелком: «а женщины ткут различные холсты, шерстяныя сукна, и вышивают полотна шелковыми фигурами, которые употребляют для украшения одежды своей»³.

Основу женского костюма составляла длинная рубаха (*дэрэм*) из пестряди (*алача*). Верхняя часть рубахи имела туникообразный покрой, нижняя (*итэт*) – состояла из нескольких прямых или раскошенных полотнищ. На месте соединения верхней и нижней частей пришивали широкую ситцевую оборку (*сöзы*) шириной от 10 до 50 см. Она имела иной цвет, чем вся рубаха, и прикреплялась при помощи узкой цветной ленты (*вылйсь басма, тёрлы*). Оборку на рубахах молодых удмурток пришивали на самом поясе, у старых женщин ее опускали немного ниже. Праздничные рубахи имели по две оборки. Рукава (*саес*) были длинными, прямыми, сшитыми из одного полотна. Под рукава в пройму вшивались четырехугольные ластовицы (*кунул жыбы*). Подол рубах обшивался одной–двумя узкими полосками ситца (*егес*). Молодежь пришивала кружевные оборки (*обьрка*).

Рубаха на груди имела вырез (*мыресазь*), вокруг которого в виде нагрудника дугообразно нашивали полосы разноцветного ситца. В более поздних рубахах нашивки отсутствуют, а вдоль разреза пришита планка (*каплама, запма*). Под рубахой на месте разреза носили съёмный тряпичный нагрудник (*кукрак, мырашет*), который представлял собой четырехугольный кусок домотканины с нашитыми полосками цветного ситца. Необходимость нагрудника объясняется тем, что разрез рубахи не имел застежек, кроме скрепки у ворота. Воротник (*сирес*) был шириной 5–10 см, на одних рубахах он был стоячим, на других – отгибался. Отличи-

¹ Яковлев И. Из жизни пермских вотяков Гондырского края // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. XIX. Вып. 3–4. Казань, 1903. С. 186.

² Садиков Р.Р. Финно-угорские коллекции в уфимских музеях // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015, № 1. С. 92.

³ Рычков Н.П. Указ. соч. С. 164.

тельным элементом женских рубах татышлинских удмуртов является наличие двух тесемок, пришиваемых изнутри спереди на уровне пояса и с помощью которых подтягивали переднюю часть подола рубах, повязывая их на штаны.

Поверх рубахи носили передник (*ашет*), состоявший из грудки (*мылазь*) и нижней части (*мугор*, *ашетазь*), сшитой из двух полотнищ. Передники обычно шили из домотканины, украшенной браными или закладными ткаными узорами. У пояса передник завязывался при помощи пояска (*ашет кал*). Непременной частью женского костюма являлись штаны (*ыштань*), сшитые из цветной пестряди.

В качестве летней верхней одежды носили кафтаны (*шортдэрэм*) туникообразного покроя из белого в мелкую черную полоску холста. Другой вид верхней одежды – *зыбын* – кафтан из шерстяной или посконной домотканины с отрезной спинкой и присборенной талией. Его носили поверх рубахи летом и осенью. Широкое распространение у закамских удмуртов имел безрукавный кафтан, называемый, как и тюркоязычными народами, *камзол*. Также были распространены кафтаны из покупных тканей с рукавами – *бешмет*. Теплой верхней одеждой служил *дукес* из домашнего валяного сукна с холщевой подкладкой.

Будничным головным убором являлись платки (*зальк*). Праздничный убор девушек был многосоставным. На голову надевали холщевые чепцы с открытой макушкой, спереди украшенные серебряными монетами – *манлай*. На лоб привязывали повязку *чачак* – кусок холста с нашитыми на нее полосками меха и позумента, густой бахромы с блестками. Сверху надевали вязаный колпак (*калпак*), который выводили через отверстие в манлае.

Старинным головным убором удмуртов являлся *айшон* – конусообразный убор типа кокошника. У закамских удмуртов он перестал бытовать уже со второй половины XIX в. Хотя, по сведениям Н.П. Гринковой, пожилые информаторы помнили еще о существовании каркасных головных ubоров¹. У пожилых удмурток сохранялись покрывала на айшон – белые холщевые платки, вышитые по краям черным шелком (*сюлык*). Другим, вышедшим из употребления, головным убором являлась *чалма* – холщевое полотно, концы которого украшались вышивкой или ткаными узорами. Концы чалмы скреплялись на затылке и спускались на спину. Сохранился графический рисунок удмуртки в чалме, вы-

¹ Гринкова Н.П. Указ. соч. С. 113.

полненный в конце XIX в. художником А. Рейнгольмом во время экспедиции А. Хейкеля в Уфимскую губернию¹.

Очень своеобразны женские украшения. Поверх грудного разреза рубах женщины носили нагрудники, украшенные монетами и обшитые по краям позументом (*тйшуко*, *мылазуюко*). Широко были распространены нагрудные подвески из монет (*сырга*, *ошет*, *жака*), перевязи (*сильсюмыс*), подбородочные повязки (*сакал*), накосные ленты (*быдэс*, *зыштынэт*), накосники (*зырсикузя*, *сыэскэн*), а также бусы (*весь*), серьги (*пельгы*), перстни (*зындэс*), браслеты (*былэзик*) и т.д.

На ноги одевали чулки (*урдэг чулка/чуглэс*), сшитые из домотканого сукна, и вязаные теплые носки – *нырос*. Обувью служили лыковые лапти (*кут*). В отличие от русских лаптей, удмуртские плелись с трапецевидной формой носка. По праздникам надевали лапти, украшенные расщепленными гусиными перьями. В качестве зимней обуви служили валенки (*зынсапег*).

Очень своеобразна одежда у удмурток д. Купченеево Ермакеевского района. Носили рубахи из пестрядиной домотканины в клетку (*дэрем*), поверх нее – *дъелан* из черного сатина или домотканины на подкладе. В качестве праздничной одежды носили *шортдэрем* – кафтаны из белого холста с вышивкой по подолу и *горд зыбын* – кафтаны из красной в черную полоску шерстяной домотканины. На лоб девушки повязывали *тятяк* с бахромой, поверх нее надевали платок, завязав в виде банта – *сюрок*; замужние женщины надевали на голову *айшон*, каркасный головной убор из бересты, покрытый специальным вышитым или с аппликациями платком – *айшон кышет*, *сюлык*; пожилые женщины – *чалму* в виде чепчика с двумя пришитыми сзади прямоугольными кусками холста. В качестве украшений служили *тыртыкерттэт* – нагрудная подвеска из крупных монет, ниже нее – подвешивали *калогы* из мелких монет, через плечо перекидывали перевязь, украшенную серебряными монетами – *камали*, *бутьмар*. Подпоясывались широкими поясами из полосатой домотканины – *путо*.

Мужская рубаха (*дэрем*) шилась из белого холста или пестряди. Она имела прямой разрез на груди и отложной воротник с завязками. Носили ее навypуск, неподпоясанным. Штаны также шились из пестряди, обычно в полоску. Своеобразный вид муж-

¹ Садиков Р.Р. Археография финноугроведения: материалы о закавказских удмуртах и восточных марийцах в архивах Финляндии // Археография Южного Урала. Материалы VIII Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2008. С. 168.

скому костюму придавал передник (*ашет*). Их носили мальчишки и юноши до совершеннолетия, причем не только в будни и на работу, но и в праздники и на гуляния. Передник шили из белого или белого в мелкую полоску холста¹. В качестве верхней одежды мужчины также носили разнообразные кафтаны и камзолы, а зимой – шубы и тулупы. Имелись покупные пиджаки и жилетки. По описанию В.М. Черемшанского, «одеваются вотяки очень просто и вовсе не щеголевато. Единственная одежда, которую вотяки считают для себя необходимою, состоит из серого короткого кафтана (зипуна) – без боров – в роде пальто (букес – дукес), который подпоясывается обыкновенно ремнем, или из пестрого белосинего холщового (буйалачи); зимой носят длинные кафтаны черного и белого домашнего сукна и под ними овчинные полушубки, а шею обертывают полотенцем или платком. Необходимою принадлежность верхней одежды составляют небольшой ножик и легкий топор, для вкладывания которых обыкновенно прикрепляют к кушаку или ремню деревянные обтянутые кожей ножны и железную скобку, а также кiset с табаком, огниво, кремень, трут и трубка с коротким чубуком»².

Традиционным головным убором являлись валяные шляпы (*ышыяпа*) с полями и без. Их валяли из белой и черной шерсти. Молодежь украшала их цветными лентами, бантами, кокардами. Под шляпой носили покупные стеганные тюбетейки (*тубэтэй*). Как отмечает Н.П. Гринкова, их также «носили молодые женатые мужчины в присутствии тестя или же старшего брата жены; сидеть вместе с ними с открытой головой считалось неприличным»³. Зимой носили шапки из овчины с ушами и без (*изьы*). Наиболее распространенной формой обуви являлись лыковые лапти (*кут*) и валенки (*гынсапег*).

Традиционную одежду удмуртки продолжали носить до 30–40-х гг. XX столетия. В дальнейшем ее заменили одеждой, сшитой из покупных тканей, которые сохраняли традиционный покрой. Причем интересно отметить, что старинные образцы одежды из домотканины называются *вашкала* / *дэра дэрэм* ‘старинная / домотканая рубаха’, а рубахи из покупных тканей – *удморт дэрэм* ‘удмуртская рубаха’. Мужская одежда значительно раньше утратила национальные черты. В настоящее время покупают готовую

¹ Гринкова Н.П. Указ. соч. С. 114.

² Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 194.

³ Гринкова Н.П. Указ.соч. С. 115.

одежду или же шьют из покупных тканей по современным фасонам. В некоторых местах пожилые женщины продолжают носить одежду традиционного кроя. Старинная одежда хранится в сундуках, ее надевают на семейные торжества и общественные праздники. Некоторые фольклорные коллективы стараются шить сценическую одежду, соблюдая традиционный крой, колорит и декор, из современных тканей, которые своей фактурой и цветом напоминают старинные ткани. Но, к сожалению, в большинстве случаев, народные коллективы используют сценическую одежду, не имеющую никакого отношения к местным традициям.

Традиционная кухня

В традиционной кухне удмуртов Башкортостана широко используются продукты земледелия и животноводства. Наиболее почитаемым продуктом питания являлся ржаной хлеб (*зег нянь*), в прошлом веке его заменил пшеничный хлеб (*чабей нянь*). Из муки пекли также различные лепешки (*табань*, *куарнянь*, *уднянь*, *мульым*), ватрушки (*перепеч*), шаньги (*шаңга*), пироги (*куасам нянь*) с различной начинкой – калиной, картофелем, рыбой и т.п., пирожки (*когыли*). Основу питания составляли супы (*шыд*) с добавкой круп, овощей, мяса, а также каши (*жук*). Зимой готовили пельмени с мясной начинкой. Основными традиционными напитками являлись травяные чаи, квас (*сюкась*), пахта (*арьян*). Из алкогольных напитков употребляли пиво (*сур*), медовуху (*мусыр*), самогонку (*вина*, *кымьшка*).

В настоящее время традиционная кухня сохраняет свои позиции, вместе с тем получили распространение современные городские блюда. Этнические традиции питания поддерживаются бытующими до сих пор обрядовыми трапезами¹. Сохранился обычай, особенно в малых населенных пунктах, угощения родственников мясом голов, забитой осенью скотины (*зыр сиён*). Обрядовые трапезы устраивают ближе к весне, в конце февраля. Другой обычай коллективной трапезы – *чõжи сиён* (угощение молозивом), который проводят во время отела коров. Еще в 1980–начале 1990-х гг. в дом, где проводили чõжи сиён, в течение всего дня приходили гости со всей деревни, или же улицы, если поселение крупное. В настоящее время созывают только близких родственников и соседей.

Широко бытует традиция гостевания при осеннем забое скота в конце ноября–начале декабря, когда устраиваются коллектив-

¹ Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г. Удмурты Башкортостана (история, культура, современность). Уфа, 1994. С. 9–12.

ные трапезы *силь сиён* (угощение мясом). Первыми забивают гусей, которых до сих пор во множестве держат в удмуртских хозяйствах. В помощь хозяйке организуют *жэзег ышкон* – помочи по ошпииванию тушек гусей. В оговоренный день собираются родственницы и соседки, ошпиивают и потрошат забытых гусей. До недавнего прошлого обязательно шли к проруби в реке, где промывали в воде тушки и угощались алкогольными напитками. Гусей несли на коромыслах. Обязательным блюдом на гусиных помочах являлись кровяные блины (*виротабань*). Помочи при забое гусей были широко распространены также у тюркского окружения местных удмуртов, в то время как в Удмуртии эта традиция не известна.

В начале зимы происходит забой крупного рогатого скота и овец. Родственники договариваются между собой, кто в какой день забивает скот. Закалывают скотину в первой половине дня, помогать приходят как мужчины, так и женщины. Первые разделяют туши, вторые – промывают потроха. К вечеру родственники всем семейством идут в гости, считается неуважением, если кто-нибудь не придет. На стол подаются по очереди каша (иногда из самодельной крупы) на бульоне, куски вареного мяса каждого вида забитой скотины и птицы: говядина, баранина, гусятина, кровяная колбаса (*виртырем*), вареный картофель и овощи (капуста, брюква, морковь). Еда подается по старинке – в большой посуде. Существует правило, что из-за стола гости встают только после подачи всех блюд, когда остатки еды уже убирают. Соблюдаются некоторые трапезные обычаи. Например, мужчинам раздают большие куски мяса позвоночной части с костями (*сюрлы*), женщинам, щипавшим гусей, – гусиные головы и желудки, молодежи – крылышки. Каждый должен испробовать маленький кусочек мяса с грудинной части тушки гуся, где расположена вилочковая кость – *жэдэс*. При его вкушении произносят благопожелания, чтобы в следующем году гуси хорошо уродились. После основной трапезы пьют чай со сладостями. В 80–90-е гг. XX в. дети, пришедшие на угощение, выходили играть, где они собирались в команды с другими детьми, также участвовавшими на *силь сиён*. Коллективные трапезы до недавнего времени устраивались также в летнее время, когда резали баранов – *шыд сиён* (угощение супом), приглашали близких родственников.

Календарные праздники и обряды

По мнению исследователей, годовой цикл календарных обрядов закамских удмуртов был подразделен на два полугодия: летнее и зимнее¹. Обряды одного полугодия имели свои аналогии в другом. Так, например, имелись весенние и осенние родовые поминки, проводили летние и зимние общедеревенские моления и т.д. Летнее полугодие начиналось с празднования *Быдзынал* 'Великий день' и заканчивалось праздником нового урожая *виль/иллин нынал* 'новины/ильин день'. Начало зимнего полугодия отмечалось празднованием *сйзыл жуон* 'осенний праздник/гуляние', завершение – праздником *вйй* 'масленица'. Зимний цикл, по сравнению с летним, был менее насыщен обрядами.

По мнению Т.Г. Миннихметовой, в традиционном календаре закамских удмуртов празднование *Быдзынала* знаменовало собой встречу нового года². Этому дню предшествовала целая неделя, наполненная всевозможными обрядами. В д. Касярово Бураевского района обрядовые действия начинались в среду перед Быдзыналом. В этот день деревенская молодежь рано поутру приносила из леса длинные ивовые прутья. Далее устраивался обход деревни вниз по течению реки, когда этими прутьями стучали по домам, воротам, изгоняя злых духов. Заходя во двор, били ими скотину, при этом выкрикивали «*Верва кисъты, эр чуньы-а, уж чуньы-а?*» – «Верба шумит(?), кобыла ли, жеребец ли?». Дойдя до нижнего конца деревни и выйдя за полевые ворота, кидали эти прутья за спину. В некоторых деревнях прутья бросали в реку. После этого, прислушивались к звукам, по которым определяли, каким будет новый год, например, если услышат ржание лошади, год будет холодным, если – блеяние овцы – теплым и т.д.

Прутьев должно было быть нечетное число, длиной 1–2 метра. Для проведения обряда их сплетали вместе. Считалось, что подобным образом из деревни изгоняют злых духов. Называлось это обрядовое действие *зин-перисыз уллян / эру карон* 'изгнание не-

¹ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 20; Черных А.В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX–начале XX века. По материалам южных районов Пермской области. Пермь, 2002. С. 184–185.

² Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние обряды удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994. С. 109.

чистых сил/совершение эру(?)¹. В некоторых деревнях подобный обряд совершался накануне Вербного воскресенья в субботу.

А.Ф. Комов отмечает, что «иру-нынал» («день иру», точнее «день эру») «бывает на страстной неделе. Парни и девки на лугу до рассвета веселятся. Как только пропоют петухи, они, вооружившись вилами и палками, хлещут по строениям с криками “Иру”. Проходят всю деревню и на противоположном конце оставляют палки и прутья. Это делается с целью выгнать шайтана (злого духа)»².

Темное время следующих суток называлось *кулэм потон уй* ‘ночь выхода мертвых’. Считалось, что в промежутке времени от сумерек до утреннего пения петухов в деревню с кладбища возвращаются души умерших, среди которых также есть души умерших колдунов и ведьм. В эту же ночь активизировались живые колдуны и ведьмы. Чтобы уберечься от них, из леса приносили ветки рябины и раскладывали над дверями, по подоконникам, в хлеву и т.д. Из них изготовляли амулеты (1-3 см) и вешали на шею. Ветки эти необходимо было принести с отдаленного места, где не слышно петушиного крика. Вечером топили баню и парились, поминая умерших. При выходе из бани ополаскивались «очищенной» водой, для чего в емкость с водой клали серебряную монету.

В конце XIX в. в д. Старый Варяж Бирского уезда по описанию Г.А. Аптиева, «Вотяки с полдня едут в лес, наламыывают там еловых и рябиновых ветвей и приготавливают их к вечеру. Когда настанет вечер, вотяки не оставляют ни скотного двора, ни амбара, ни клеток с находящимися там предметами, даже ни одной посуды без этих ветвей; тоже делается в избах. Некоторые ложась спать привязывают на ночь на шею такую же веточку на продегой сквозь просверленное в ней отверстие нитке»³.

Рано утром мужчины шли к полевым воротам, где добывали огонь трением столба полевых ворот о деревянную подставку под ней. Как правило, столб и подставка были из дуба, поэтому полученный огонь называли *тыпу тыл* – «дубовый огонь», или же

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. С. 90.

² Комов А.Ф. Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889. № 51.

³ Аптиев Г.А. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 10. Вып. 1. Казань, 1892. С. 119.

вилъ тыл – «новый огонь»¹. Полученным огнем разжигали во дворе костер из соломы и прыгали через него, очищаясь от злых духов. Этим же огнем разводили огонь в печи и пекли блины в честь умерших. Считалось, что в этот день обязательно надо «пустить запах сковороды» – «*таба зын поттоно*», т.е. испечь блины. Испеченными блинами поминали умерших, приговаривая при еде «*азяды мед усѣз*» – букв.: «пусть перед вами упадет».

В этот день все были заняты какой-нибудь работой, т.к. считалось, что бездельничать нельзя, иначе будешь ленивым весь год. Но запрещалось расчесывать волосы, иначе курицы разгребут грядки в огороде.

В конце XIX–начале XX в. празднование Быдзынала приходилось на пятницу. В XX в. праздник стали отмечать в воскресенье².

Вечером в субботу топили баню и парились, но умерших уже не поминали. Утром следующего дня начиналось празднование Быдзынала. С утра хозяйка красила яйца и пекла блины. Дети ходили по дворам и собирали крашеные яйца. С первыми блинами хозяин дома молился во дворе, после чего устраивалась семейная трапеза. Дети и пожилые люди собирались где-нибудь на лужайке и проводили игры с катанием яиц.

В обед варили кашу с гусиным мясом, причем гуся для Быдзынала закарывали еще поздней осенью с соблюдением особых ритуалов³. Затем совершали обход всех домов патронимии. Обход начинался с низовины, т.е. шли вверх по течению реки. Три человека, обычно мужчины, выходили три раза во двор и молились. После моления все угощались моленной кашей. Причем за стол садились, накидывая на плечи кафтан или какую-нибудь другую верхнюю одежду.

Вечером совершали повторный обход тех же домов, но в этом случае уже употребляли алкогольные напитки и веселились. Гуляние (*џумшан*) продолжалось и на следующий день. В некоторых деревнях гуляние устраивалось только на следующий день, когда ходили по гостям и пили пиво (*сур*). На третий день устраивали *џуон* 'пир/питье', на четвертый – *ошорог џуон*, когда пили *ошорог* – пиво, сваренное по особому рецепту из ржаного солода и хмеля⁴. К следующей пятнице все гуляния прекращались. В субботу стави-

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды ... С. 91.

² Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С. 22.

³ Миннихметова Т.Г. О современном состоянии священных мест закамских удмуртов (на примере деревни Байшады Бураевского района Башкортостана) // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 131.

⁴ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды ... С. 135.

ли ткацкие станки и ткали немного холста¹. В воскресенье устраивали проводы Быдзынала – *Быдзынал келян*. Утром пекли блины и молились во дворе. Затем ходили друг к другу в гости².

В более раннее время на Быдзынал молились также в святилице *куала*. В некоторых деревнях эта традиция сохраняется по настоящее время. Моления в куале устраивают в дд. Кизганбашево Балтачевского, Мамады и Алтаево Бураевского районов. Так, например, в д. Алтаево на Быдзынал сначала устраивали обход домов патронимии, а потом вместе шли в куалу и молились. Туда несли два маленьких хлебца, масло, пиво³.

Через неделю проводили *тулыс кисьтон* – весенние поминки. Рано утром топили баню и парились, поминая умерших. Пекли блины. Вечером ходили по домам членов патронимии и пили чай. На следующее утро закальвали петуха, при чем говорили «*кидыпыдды борды басьтэлэ*» – «приберите к своим рукам-ногам». Считалось, что на поминки обязательно надо принести кровавую жертву. Варили суп из мяса петуха и крупы и ходили по домам членов своей патронимии. Обход домов устраивали вниз по течению реки, т.е. начиная с верховины. В устье печи ставили посуду, куда бросали для умерших кусочки поминальной еды. После трапезы эту еду давали собакам. На поминках запрещалось пользоваться ножом, т.к. считали, что могут пораниться умершие.

Следующий обрядовый цикл связан с земледельческим трудом. Перед весенним севом каждый домохозяин с детьми шел к своему участку поля и вспахивал немного пашни. После вспашки, обратившись лицом на юг, молился, прося у бога хорошего урожая, теплых дождей и безветренной погоды. Помолившись, засеивали вспаханный участок. Вместе с семенами раскидывали варенные яйца, которые собирали, соревнуясь друг с другом, дети. Во многих деревнях для духа земли – *Музьемкузё* в вспаханную землю зарывали горбушку хлеба и одно яйцо. Как отмечают информаторы, дети потом искали эти дары, но не находили.

После окончания всех полевых работ и всхода посевов проводили *бусы вось* ‘напольное моление’. В жертву приносили овцу и гуся. Обычно напольные моления устраивали на яровом поле. Через некоторое время проводили *бадзым вось* ‘великое моление’,

¹ Там же. С. 93.

² ПМА, 1997 г. РБ, Бураевский район, д. Касиярово, Нуриева Зулькайда Мухаметьяновна, 1905 г.р.; ПМА. 2001 г. Нургалиева Гельмизиян Нургалиевна, 1927 г.р.

³ ПМА, 2001 г. РБ, Бураевский район, д. Алтаево. Ялалов Шарифгалли Шарафиевич, 1928 г.р.

где жертвовали телку, двух овец, двух гусей. Жертвенных животных покупали на собранные у жителей деревни деньги.

Как правило, в каждом поселении проводилось только одно наполное моление. В д. Асавка Балтачевского района проводили три наполных моления: *валэс бусы вöсь* 'моление на яровом поле', *зег бусы вöсь* 'моление на озимом поле', *такыр бусы вöсь* 'моление на паровом поле'¹. За 2-3 дня до проведения *бадзым вöсь* устраивали *сийсыскон* – обещание жертвы. Жрецы и пожилые мужчины собирались на священном месте и, сварив кашу, обещали провести через определенное время жертвоприношение. Бадзым вöсь проводили во время цветения ржи.

После этого жертвоприношения собирались на *мер вöсь* (окружное моление). Жители д. Касиярово проводили его совместно с жителями деревень Мамады и Кизганбашево. Моление устраивали ежегодно по очереди в каждой из этих деревень. После выселения в конце XIX в. части жителей д. Касиярово в д. Шавьяды (ныне Балтачевского района) на нем начали принимать участие также жители этой деревни. После проведения бадзым вöсь и мер вöсь устраивали народные гуляния – *сабантуй* (от башк. 'свадьба плуга') с конными скачками.

Перед летними общественными жертвоприношениями молились в куале – *куалае пырон* 'вхождение в куалу'. О проведении этого обряда сообщают только информаторы из некоторых деревень. Но, судя по письменным источникам, в конце XIX в. он проводился во всех деревнях перед летними молениями. Так, например, по материалам Ю. Вихманна видно, что в д. Большой Качак летнее куалае пырон устраивали накануне мер вöсь: «В первый день около 4-х часов после полудня каждый домохозяин со своим семейством идет в куалу, где он жертвует 2 части мяса и 4 части пива, молится о [ниспослании] сил для предстоящих летних работ (сенокос, жатва и др.). После этого деревенский народ собирается в большую куалу, где совершают такие же жертвенные обряды»². На этом молении производили замену еловых веток с воршудной полки на березовые. Еловые ветки сжигали на костре внутри куалы.

Проведя куалае пырон в семейной и родовой куалах, жители д. Большой Качак и соседних с ней удмуртских деревень Малый Качак, Кургак и Качкинтуреаево на следующий день собирались на

¹ Гарифуллин М. Танып шур дуре... Инмарен кенешыны // Кенеш. 1992, №1. С. 45.

² Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto: kotelo 727. Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. S. 14.

окружное моление мер вѡсь. Жертвовали корову, лошадь, овцу, пару гусей. Моление проводили пять жрецов: двое из д. Большой Качак и по одному из других деревень. Жители каждой деревни сначала молились отдельно, лишь после трапезы происходило общее моление. По завершении моления все возвращались в свои деревни, некоторые шли в гости в другие деревни. Вечером устраивали конные скачки, на котором победителям дарили вышитые молодушками полотенца. После скачек начиналось гуляние: «Потом весь вечер деревенский народ празднует, пьет и веселится, кто дома, кто в кабаке. На следующий день, значит на 3-ий день праздника, молодежь, девушки и парни, ходили из дома в дом и танцевали. Только утром четвертого дня приглашенные гости уезжают домой»¹.

Если летом устанавливалась засушливая погода, то проводили *вуэ куяськон* ‘жертвование в воду’. В д. Касиярово женщины и дети обходили всю деревню, начиная с верхней части, обливали водой дома и заборы, а также встречных прохожих. Собравшись вместе, шли на кладбище *Катканшай*, где были захоронены сложные покойники и обливали их могилы, прося дать дождя. После этого шли к берегу р. Таныш, где молились, сварив кашу. Помолвившись, снова обливались водой на берегу реки. Данный обряд проводился только до летних жертвоприношений.

По прошествии деревенских и окружных общественных молений проводили крупное моление *элен вѡсь* ‘моление страной/краем’, где принимали участие танышские и буйские удмурты. Как отмечает Ю. Вихманн, это моление проводят ежегодно, по очереди в деревнях Старый Варяж, Алтаево и Кирга. В 1894 г. (в год экспедиции Ю. Вихманна к закамским удмуртам) элен вѡсь состоялся в Старом Варяже: «Праздник длится 2 дня. Жертвенных животных 9 (для каждого животного свой “поп” (из окрестностей)): 2 лошади, 2 коровы, овца, 2 барана, 2 гуся»². По мнению К. Яковлева моление «длится четыре дня и является для вотяков таким же, каким для русских храмовый день. Элен высь превосходит все другие жертвоприношения как числом жрецов, так и числом жертв: первых бывает более сорока, а последних девять, из которых три лошади, две коровы, один бык, одна овца и два гуся»³.

¹ Ibid. S. 1, 3, 17, 18, 19.

² Ibid. S. 5.

³ Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. № 6–7. С. 263–264.

После крупных общественных молений устраивали жертвоприношение в керемете – *лудэ пьрон* ‘вхождение в луд’. В д. Касиярово в день жертвоприношения в двух домах, где жили *керемет кузё* (жрецы керемета) пекли обрядовые лепешки из пресного теста – *куарнянь*. На молениях в керемете принимали участие практически все жители деревни, туда не допускались только девушки и молодые женщины детородного возраста. В других деревнях на подобных молениях могло участвовать только мужское население.

В священной роще жертвовали баранов, число которых могло достигать до трех. В отличие от остальных молений, жертвенных животных не покупали на общие деньги, их дарили жители деревни по каким-нибудь причинам, обещавшие жертву Луду. Когда закалывали жертвы, жрецы молились с хлебом. Правую и левую части туш баранов варили в отдельных котлах, их не разрешалось смешивать. После того как сварится мясо, молились с мясом с правой части туши и бульоном. В огонь кидали три кусочка жертвенного мяса и выливали три ложки бульона. Для этого пользовались только деревянными ложками. В бульон добавляли крупу и варили кашу, после чего снова молились с кашей. Помолвившись, раздавали всем собравшимся мясо и кашу. После трапезы снова устраивали моление. На растущие в роще березы развешивали платки и полотенца, которых также давали желающие по обету. В дупло дерева складывали серебряные монеты. После того как дуплистое дерево свалилось от старости, монеты начали складывать в лунку в земле. Прежде чем положить монету, ее промывали и обтирали полотенцем. Все кости жертвенных животных собирали и сжигали на костре. Кости все должны были быть целыми, поэтому при разделке не пользовались топором, а осторожно разрезали по суставам. После того как разойдется народ, жрецы обходили по солнцу все кострища, держа в руках березовые ветки, как бы сметая пепел к центру и говоря, что жертвоприношение окончено.

Завершением летнего обрядового цикла являлся *елин вёсь/иллин нынал/виль* ‘моление в ильин день/ильин день/новины’. В этот день пекли хлеб из нового урожая. Женщины ходили по гостям.

В зимний период проводили незначительное число обрядов. Поздно осенью устраивали осенние поминки *сйзьыл кисьтон*. Порядок их проведения был таким же, как и весенних. Завершением зимнего цикла служил праздник *вёй* ‘масленица’. Его проводили по истечении семи недель после старого нового года. Празднование, в отличие от русских, начинали в воскресенье, а не в понедельник. В этот день утром пекли блины и молились с ними во дворе. Женщины во дворе делали горки из снега и скатывались с

них на прялках, выкрикивая «*Пыши кузь мед луоз!*» – «Пусть конопля уродится высокой!». Рано поутру молодые люди ходили из дома в дом и, если увидят где спящего человека, то выносили его из дома и кидали в снег. Поэтому в этот день все старались встать очень рано. Устраивали *гондыр ектытон* ‘медвежью пляску’. В качестве «медведя» выступал один из жителей, на которого надевали вывернутую шубу. Его водили за поводок среди собравшегося народа. Через неделю в воскресенье наступали проводы масленицы – *вöй келян*. Молились во дворе с первыми тремя испеченными блинами и ходили по гостям.

Во многих деревнях осенне-зимний обрядовый цикл сохранил более стройную конфигурацию, но в отличие от весенне-летнего, не везде соблюдался весь комплекс обрядов и жертвоприношений. После сева озимых осенью проводили *узъым бусы вöсь* – моление на озимом поле¹. Поздно осенью с наступлением морозов проводили жертвоприношение божеству земли *Му-Кылчин*. Проводили также *сйзъыл куриськон* ‘осеннее моление’ и *сйзъыл зюн* ‘осенний пир’, которые соответствовали Быдзыналу весенне-летнего цикла². Во время *сйзъыл куриськон* проводили куалае пырон, когда меняли в куале березовые ветки на еловые. В некоторых деревнях осенью молились также в керемете. Собственно зимними молениями являлись *урам вöсь* ‘уличное моление’ и *тол вöсь* ‘зимнее моление’.

Семейные обряды и обычаи

Рождение ребенка воспринималось как радостное событие в жизни семьи. Старались родить как можно больше детей. В конце XIX–начале XX в. рождение женщиной семи-десяти детей являлось обычным делом. Но в то же время широко была распространена детская смертность и многие дети умирали уже во младенчестве.

По представлениям удмуртов, детей посылают боги *Инмар* или *Кылчин*, или же умершие предки³. В то же время считается, что женщина сможет родить столько детей, сколько у нее имеется *нуны герд*, т.е. «детских узлов». Беременная женщина считалась легко подверженной влиянию потусторонних сил, сглазу, порче. Поэтому она должна была соблюдать ряд мер предосторожности.

¹ Миннияхметова Т.Г. Календарные обряды ... С. 67.

² Там же. С. 70–71.

³ Gerd K. Человек и его рождение у восточных финнов. Helsinki, 1993. С. 5, 28.

Строго запрещалось ей участвовать на похоронах. В этом случае ее ребенок мог родиться с «лицом покойника» – *шой бамъем / шой тысьем*. Если хоронили родственников и ее присутствие необходимо, то она должна была приколоть к одежде иголку или булавку. Ей запрещалось посещать опасные с сакральной точки зрения места, святылища, кладбища. Нельзя было причинять зло людям и животным, иначе все это отразится на ребенке. Причем этого правила должен был придерживаться и муж беременной, ему даже запрещалось участвовать на забое скота. Беременной запрещалось перешагивать через кривые, косые или согнутые предметы, например, через коромысло, конскую дугу, оглоблю, колесо, иначе у ребенка будут кривые ноги. Она не должна была прясть и вязать, т.е. совершать операции с нитками, иначе ребенок при родах запутается в пуповине¹.

В период беременности женщина должна была молиться, чтобы роды прошли успешно, и родился здоровый ребенок. Причем нельзя было в молитвах просить мальчика или девочку, но только здорового ребенка². В литературе отмечается, что у удмуртов не было предпочтения рождения мальчика рождению девочки³. Но, скорее всего, мальчики все же были в приоритете, о чем говорит, например, следующая пословица закамских удмуртов: «*Пиез ныльын уз воштэ*»⁴ – «Сына дочерью не заменят».

В конце XIX–начале XX в. роды принимались в бане: «Родит вотячка обыкновенно в жарко натопленной бане»⁵. Позднее роды начали принимать в избе, реже – в бане, если в доме было много народа. В случае, если роды проходили дома, то все домочадцы-мужчины на это время покидали избу. Считалось, что присутствие мужчины может усугубить роды.

Принимала роды повитуха – *гогыась, эби*. После родов ей дарили платок или отрез ткани. В случае трудных родов повитухи применяли некоторые методы, помогающие деторождению: массаж, меняли позы роженицы и т.д. Иногда, если считали, что причина трудных родов проступки мужа роженицы, то его заставляли во всем признаться. Развязывали на одежде женщины все узлы,

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды... С. 23.

² Там же. С. 24.

³ Владыкин. В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 308.

⁴ Wichmann Y. Wotjakische sprachproben. II. Sprichwörter, rätsel, märchen, sagen und erzählungen. Helsingfors, 1901. S. 2.

⁵ Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892. С. 18.

расплетали косы, в летнее время открывали двери и окна¹. Новорожденному повитуха перерезала и перевязывала пуповину (*гогы*). Затем младенца подносили к устью печи или каменки и три раза поднимали перед ней, «чтобы новорожденный был жив и здоров, вырос и заботился о своих родителях, жил в своем доме со своей собственной семьей»². Перед нами явный факт приобщения новорожденного (*виль лыл* ‘новая душа’) к предкам, чтобы те защищали его. После этой процедуры, как отмечает Т.Г. Миннияхметова, повитуха давала ребенку имя – *миньчо ним* ‘банное имя’³, которое затем меняли на постоянное во время моления в честь новорожденного.

Бабка-повитуха в течение трех дней парила венничком и мыла ребенка в бане. Обычай называется *куишь миньчо* ‘три бани’. Иногда повитуха в течение этих трех дней жила в доме роженицы, присматривая за ней и младенцем. В д. Асавка Балтачевского района информаторы отмечают, что до наречения имени новорожденному, чтобы уберечь его от нечистых сил, во время *куишь миньчо*, когда ребенка парят в бане, надо обращаться к нему как *Гондыр пи* (Межвежий сын) или же *Гондыр ныл* (Межвежья дочь)⁴. По замечанию Н. Тезякова, роженица в период *куишь миньчо* находилась с ребенком в бане: «пробыв после родов 2–3 дня в бане, родильница вместе с ребенком переходит в избу, где заботливый отец уже приготовил колыбель»⁵.

Колыбель (*зыбка*) изготовляли только после родов, заранее делать не полагалось. Часто использовали старые колыбели, изготовленные при рождении предыдущих детей. Их делали обычно овальной формы из луба, дно перетягивали льковой сеткой⁶.

После «трех бань» проводили моление в честь новорожденного, когда ему нарекали имя. В д. Касиярово Бураевского района на *ним кушон* ‘наречение имени’ приглашали жреца, который молился во дворе с кашей. Он молился, что ребенку нарекают такое-то имя. Перед этим жрецу сообщают выбранное родителями имя. Имянаречение воспринималось закамскими удмуртами как очень ответственное дело. От выбора имени для ребенка зависела его дальнейшая судьба и здоровье.

¹ Миннияхметова Т.Г. Традиционные обычаи... С. 26–27.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 28.

⁴ ПМА, 2016 г. РБ, Балтачевский район, д. Асавка, Шагиахметова Фаина Шайнуровна, 1947 г.р.

⁵ Тезяков Н. Указ. соч. С. 18.

⁶ Там же. С. 18–19.

В конце XIX–начале XX в. у закамских удмуртов был широко распространен обряд *ним воштон* ‘перемена имени’. В определенных случаях обряд проводят и в настоящее время. Причиной перемены имени могли служить слабое здоровье или плаксивость ребенка, т.к. считали, что виной тому имя, которое не подходит ребенку. Как отмечает У. Хольмберг, «Если ребенок чувствует себя плохо, плачет, меняют имя по многу раз. Используют имя, которое дали последним, хотя волостной писарь пишет в книге только первое имя»¹. Имя меняли также в случае, если на теле ребенка появится родинка – *мең*. В таком случае новое имя ребенка начиналось на *мен*: «Шангарай получает имя Менгарай, Галимзян – Менлигали, Гайнулла – Менкай»². Вероятно, считали, что с появлением родинки человек приобретает новые качества, т.е. перестает быть прежним и, поэтому, ему необходимо было поменять имя. Современные информаторы связывают проведение обряда *ним воштон* с печью: новое имя ребенка выкрикивают в печную трубу.

Сразу после рождения или через несколько дней к роженице приходили женщины, соседки и родственницы. Они приносили с собой разную выпечку, иногда – алкогольные напитки. Желали здоровья ребенку и роженице. Через определенное время могли приехать родственники и из других деревень. Они, помимо того, что посещали роженицу, навещали также и других родственников, проживающих в этой деревне. Обычай посещения роженицы назывался *сектаськон / сектаськон нерге* ‘угощение / обычай угощения’³.

Период от рождения и до сорока дней считался наиболее опасным для жизни ребенка. Полагали, что в это время душа младенца находится лишь на его макушке: «*Зыр пыдсаз гынэ кылле*»⁴, поэтому ею очень легко могут завладеть злые духи. Чтобы оградить ребенка от них на запястье ему привязывали серебряную монетку, к чепчику и одежде пришивали монетки, раковины каури, бусины.

Через сорок дней после рождения справляют *бэбэй туй* ‘свадьбу младенца’. Приглашают родственников и соседей, которые одаривают ребенка подарками.

¹ Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. Uno Harvan matkamüistiinpanoja. S. 100.

² Ibid. S. 100.

³ ПМА, 2000 г. РБ, Татышлинский район, с. Новые Татышлы, Бадрисламова Шарбизиян Нигаматзяновна, 1931 г.р.

⁴ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды... С. 35.

Таким образом, по истечении сорока дней со дня рождения, ребенок становился полноправным членом человеческого общества. Но перед этим ему предстояло пройти через множество обрядов, которые способствовали его социализации. Кроме того, через обряды происходило приобщение ребенка к предкам и богествам.

Следующий очень важный этап в жизни человека – вступление в брак. Бракосочетание сопровождается множеством обрядов, призванных обозначить изменение социального статуса человека. В традиционном обществе закамских удмуртов вступление в брак считалось обязательным условием обретения человеком полноценного социального статуса. Среди них бобылями и старыми девами, как обычно, являлись только люди с явными физическими и психическими недостатками.

Как отмечают исследователи, закамские удмурты вступали в брак очень рано: «Парень редко не женится до семнадцати лет. Вступают в брак даже в 14 лет, а бракосочетание заносят в метрические книги через два или через три года»¹; «Очень рано вотяки начинают заботиться о вступлении в брак своих детей; нередко можно встретить мальчугана в 14-15 лет, состоящего уже в супружестве»²; «В одном доме в Бирском уезде, где я жил, хозяину было 21 лет, у него был сын 6 лет. Я захотел узнать, как рано он женился. И с удивлением узнал, что это случилось, когда ему было 12 лет. Его брат, который жил в том же доме, женился в 14 лет»³.

В конце XIX–начале XX в. среди закамских удмуртов было распространено несколько форм заключения брака. Наиболее распространенными были брак сватовством и брак умыканием. Реже встречались брак помолвкой, а также браки, заключаемые по обычаям левирата и сорората.

Родители молодого человека, при достижении им брачного возраста, начинали подыскивать ему невесту. Обычно их родственники рекомендовали (*дэмланы*) в невесты ту или иную приглянувшуюся им девушку. Но в большинстве случаев молодежь сама находила себе пары. Часто молодые люди знакомились друг с другом на междеревенских молениях.

К родителям девушки шли сваты, обычно отец и мать молодого человека. При получении согласия со стороны родителей девушки приступали к обсуждению размера калыма и времени про-

¹ Комов А.Ф. Указ. соч. № 49.

² Тезяков Н.И. Указ. соч. С. 20.

³ Holmberg U. Matkakirjeita. Votjaakkien haatapoja // Turun Sanomat. 1911, № 1982 (179).

ведения свадьбы (*зырдон кельшон*). Как отмечал Н.И. Тезяков, «женильба вотяку обходится всегда дорого, так как он должен купить себе жену, заплатив за нее калым, размеры которого колеблются от 50 до 100 и более рублей»¹.

По сведениям А.Ф. Комова, размер калыма определялся в общей сумме, при этом договаривались сколько необходимо выплатить деньгами и сколько в виде скота и одежды. При этом «как и у магометан, делается значительная надбавка, например: при вручении пятирублевой скотины, она объявляется в пятнадцать, а двугривенный платок – в рубль и т.д. [...] поэтому нет удивительного, что самые беднейшие вотяки платят калым до 50 рублей»².

Кроме того, среди бедноты был распространен способ выплаты калыма посредством отработки женихом у отца невесты. Как отмечает У. Хольмберг, «вотьяк может жениться в очень молодом возрасте, если у него богатый отец, т.к. бедному, у кого нет денег, надо отрабатывать в доме невесты определенное количество лет. Только сирота может жениться без денег»³.

Калым выплачивали постепенно, разделив на 2-3 части. После уплаты первой части, девушка считалась имеющей жениха. Молодой человек свободно бывал у нее на правах мужа, но все же не мог ее увезти домой, не выплатив всю сумму: «нередко невеста успеет родить 2-3 детей, пока жених ее уплачивает калым»⁴; «бывают случаи (частые), что невесту переводят в дом жениха с целой кучей детей»⁵. По сведениям же Н.П. Рычкова, в XVIII столетии после сватовства жених увозил невесту к себе домой и держал ее там неделю, по прошествии же этого времени, отец невесты возвращал ее обратно домой, при чем жених в течение года не мог ее видеть: «в сей год жених печется, дабы заплатить потребное число калыма; а невеста с своей стороны оказывает последние услуги своим родителям»⁶.

В конце XIX–начале XX в. очень широко был распространен брак умыканием: «этот способ чаще практикуется среди бедного населения, которому нечем устроить пир, и еще в том случае, если

¹ Тезяков Н.И. Указ. соч. С. 20.

² Комов А.Ф. Указ. соч. № 50.

³ Uno Narvan matkamuiistiinpanoja. S. 155.

⁴ Тезяков Н.И. Указ. соч. С. 20.

⁵ Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков гондырского края (общественные празднества, моления и обряды) // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1903. Т. 19. Вып. 3–4. С. 194.

⁶ Рычков Н.П. Указ. соч. С. 162.

со стороны родителей невесты можно ожидать препятствий»¹. В течение XX в. эта форма вступления в брак вытеснила другие. Умыкание невесты (*вилькенак нушкан*) соблюдается и в наше время (если родители и сами молодые люди придерживаются традиционных канонов), т.к. считается неприличным, если девушка сама переедет жить в дом жениха без похищения².

Похищение невест происходило ночью, после полуночи, т.е. в начале новых суток³. Понравившиеся друг другу парень и девушка заранее договаривались о времени похищения. Жених предупреждал своих родителей. В назначенный день молодой человек в сопровождении своих друзей приезжал на лошади в деревню девушки (девушку увозили на лошади даже в том случае, если она жила с женихом в одной деревне) и останавливался у знакомых или родственников. Причем, как отмечает Г. Чирков, необходимо было охранять лошадь, т.к. деревенские парни, узнав о цели визита молодого человека, могли отрубить хвост лошади или испортить упряжь⁴.

Тем временем извещенная девушка выходила из дома и шла к условленному месту. Об этом сообщается молодому человеку, и он увозит ее в свою деревню. Хозяевам дома, где он остановился, будущий жених оставляет бутылку водки, чтобы те известили родителей девушки, что ее похитили. Часто невест похищали с молодежных игрищ и посиделок. В этом случае девушка должна была кричать и плакать, хотя бы для вида.

Девушку заводили не в дом молодого человека, а к соседям, причем нельзя было проезжать свой дом, иначе «жена будет горда и зазнайка»⁵. На ночь их оставляли вдвоем в запертой избе или клети.

На следующий день утром девушку вводили в дом жениха, при этом на порог клали подушку, куда она ступала. Затем ее сажали за стол на подушку. Собирались родственники и соседи. Далее проводили обряд *вилькенак пылатон* 'купание невесты'. Невесту с коромыслом и ведрами вели к источнику воды. Здесь кто-нибудь из старших обмакивал ее ноги в воду или же просто кропил ее ноги водой. Невеста зачерпывала в ведра воду, и процессия направлялась

¹ Яковлев И.В. Указ. соч. С. 194.

² Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Тимирязнова Р.Г. Свадебные обряды удмуртов Башкирии // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С. 87.

³ Там же. С. 86.

⁴ Чирков Г. Вотяки Башкирии // Башкирский краеведческий сборник. Уфа, 1927. № 2. С. 65.

⁵ Там же.

в дом жениха. Но на полпути начинали обливать друг друга водой, в результате чего ведра оставались пустыми. Снова возвращались к роднику или реке. Так повторялось до трех раз. Принесенной водой невеста угощала всех собравшихся в доме. Они, в свою очередь, одаривали ее монетами, которые кидали в ведро или в чашку с водой¹. В случае брака сватовством обряд купания невесты проводили после привода невесты в дом жениха². На невесту после этого обряда надевали головной убор *манлай*, поверх которого завязывали по-татарски большой платок с кистями.

К обеду или вечеру того же дня варили кашу и самый уважаемый человек молился с ней во дворе, прося у Инмара счастья для молодых. Обычно молился *тöро* 'тысяцкий' или *бадзатай* 'старший отец', выбираемый из числа родственников жениха. Эту кашу *тöро* давал пробовать невесте, затем она сама обходила всех собравшихся и давала пробовать им кашу.

Через некоторое время, обычно в течение недели, родители жениха шли к родителям невесты договариваться о размере калыма (*зырдон* – букв. «цена головы») и времени свадьбы. В случае благоприятного сговора через несколько дней родители невесты посещали дом жениха. В качестве подарка они на стол стелили новую скатерть. Отец уводил невесту домой, чтобы она занялась подготовкой к свадьбе³. В настоящее время она остается у жениха, но перед свадьбой за 2-3 недели идет в дом родителей.

Реже встречались браки помолвкой, когда родители будущих супругов договаривались о женитьбе своих детей еще в их раннем детстве⁴. Такое обычно происходило между семьями, решившими укрепить свои дружеские отношения родством.

Нередки были случаи левирата. Как отмечал И.Н. Смирнов, «в Бирском уезде имеет широкое распространение так называемый левират, т.е. обычай меньшего брата жениться на вдове старшего. Обычай этот держится ввиду выгод, которые он представляет для детей умершего»⁵. В случае смерти жены, вдовец мог жениться на сестре умершей. Этот обычай (сорорат) помогал избежать издержек на калым в случае повторного брака. Как правило, в таких случаях разница в возрасте брачующимися была значительной. Так, Н.И. Тезяков отмечал, что в Осинском уезде 16-

¹ Там же. С. 65.; Комов А.Ф. Указ. соч. № 49.

² Uno Narvan matkamuiistiinpanoja. S. 154.

³ Чирков Г. Указ. соч. С. 65.

⁴ Яковлев И.В. Указ. соч. С. 194.

⁵ Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1890. Т. 2. Вып. 2. С. 167.

летний мальчик после смерти своего старшего брата взял себе в жены его вдову, 25-летнюю женщину¹.

Изредка среди закамских удмуртов встречались случаи многоженства. Они были обусловлены бесплодием первой жены. Так, в конце XIX в. среди удмуртов Осинского уезда было всего трое двоеженцев². Ранее, вероятно, число полигамных семей было значительно больше. Так, например, по данным ревизской сказки 1795 г. в д. Вотское Тазларово Осинской дороги было девять двоеженцев³. Среди соседнего мусульманского населения полигамия встречалась повсеместно.

Саму свадьбу играли через 2-3 месяца после сговора, большей частью в зимнее время. Начинали ее играть в доме невесты. В назначенный день свадебный поезд со стороны жениха прибывал к дому невесты. Перед их въездом во двор стреляли из ружья, чтобы вслед за ними не вошли злые духи. За передний угол садился торо, выбираемый из числа уважаемых родственников невесты, со своей женой. Сами жених и невеста за стол даже не садились, а находились вдвоем в женской половине избы. Перед началом угощения торо молился с хлебом или кашей и просил в молитве счастья для новой супружеской пары. Моленный хлеб он делил на кусочки и раздавал участникам свадьбы.

После молитвы начинали угощаться и пить алкогольные напитки, обычно домашнего изготовления. Звучала музыка, пели песни, плясали. Как отмечал еще Н.П. Рычков, «пьянство и грубые песни, со звоном вольнок, гудков и гусель устроенных, составляют лучшее веселие в день новобрачных»⁴. Ритуальным блюдом на свадьбе был вареный гусь. Его старались варить со всеми предосторожностями, чтобы не разварить и сохранить привлекательный вид. Существовал обычай *сй поттон* – «выставление гостинцев»: со стороны жениха выносили поднос со сладостями *сй*, и начинался обмен подарками *сйласькон*. Также гости обещали молодым подарить домашних животных. У татышлинских удмуртов подобный обычай назывался *бекче поттон* – «выставление бочонка» с алкогольным напитком. Достаточно попировав, участники свадьбы шли гостить к родственникам невесты. В это время в ее доме собиралась молодежь на *ныл вина зюн* – «питьё девичьего вина».

¹ Тезяков Н.И. Указ. соч. С. 21.

² Там же. С. 21.

³ Садиков Р.Р. Кисса гурт: вашкала но туалала (гурт калыклэн историез но этнографиез). Уфа, 2006. С. 20.

⁴ Рычков Н.П. Указ. соч. С. 163.

Утром снова начиналось гуляние. Через некоторое время родственники невесты начинали «прогонять» поезжан. Они угощали их водкой из бутылок, к горлу которых привязаны «плетки» из лыка. Вслед за этим начинался очень ответственный момент свадебной церемонии. На середину избы выносили сундук с приданным невесты. Невесту обводили вокруг стола по солнцу три раза и подводили к сундуку. Женщины начинали петь грустные прощальные песни *вэськэли күй / сандык гур*. Затем этот сундук выносили во двор и ставили на сани, причем при выносе сундука вслед за ним шли жених с невестой, между сундуком и ими никто не должен был пройти.

Через некоторое время, а в настоящее время на следующий день, свадебный пир продолжается в доме жениха. Порядок его проведения такой же, как и в доме невесты. Вечером в доме жениха также собирается молодежь на *пи вина зюон* – «питьё вина парня». В случае брака сватовством тогда проводили также обряды купания и переодевания невесты. При браке умыканием, как уже упоминали, их проводили после похищения невесты. В первом случае проводили также моление. Торо со стороны жениха молился, чтобы умершие предки жениха приняли невесту в свой род, не насылали бы болезней. При браке умыканием подобное моление проводилось сразу после похищения невесты. Таким образом, невеста становилась полноправным членом рода жениха.

В течение жизни супружеской парой совершалось множество обрядов, например, обряды при рождении ребенка, обряды при бракосочетании детей, обряды при строительстве дома и т.д. Самым последним обрядом, проводимым ими самими, являлось жертвоприношение *кырвонэз быдтон*, когда, как считалось, жизненный цикл человека завершался. Человек старился и, прожив положенный его судьбой срок, покидал *зугыт дунне* ‘светлый мир’, т.е. наступала смерть – *кулон*. Его душа отправлялась в *сопал дунне* ‘потусторонний мир’, тело – возвращалось в землю, из которой оно было создано.

По смерти человека стараются сразу закрыть его глаза и рот. Считается, что если не смогут закрыть глаза умершему, то скоро будет новый покойник. Лицо покрывают белым платком, сверху кладут серебряную монетку. Зеркала занавешивают. В д. Качкинтураево Калтасинского района полагают, что через них заглядывают ранее умершие.

Узнав о смерти, в доме умершего собираются родственники, друзья и соседи. Тело держат на смертном одре с прикрытым лицом. В доме хранят тишину, разговаривают в полголоса. Покойника одного в доме не оставляют, рядом с ним кто-нибудь должен

сидеть, т.к. его могут «подменить джинны». Ночью в доме умершего тоже бодрствуют. На ночь с покойным остаются близкие родственники и друзья. Они проводят ночь в разговорах о покойном, поют грустные песни. Обычай называется *уй пукон* 'ночное сидение'.

На следующее утро покойного начинают готовить к похоронам: его обмывают и обряжают. Обычно пожилые люди сами заранее сообщают, кого бы они хотели видеть в качестве обмывальщиков. Мужчину обмывают мужчины, женщину – женщины. Количество обмывальщиков обычно 3-4 человека. Воду приносят с реки, причем вычерпывают ее по течению. В д. Касиярово воду приносят в ведрах три человека с реки Таныш. Чтобы вода не расплескалась, в ведра кладут щепки. В д. Качкентураево воду приносят тоже трое: один в ведре, другой – в ковше, третий – в чаше. В д. Большетуганеево Калтасинского района – в ведре и двух ковшах. Принесенную с реки воду греют в котле. Обмывальщики должны сами вымыться, прежде чем обмыть покойного. Раздев умершего, кладут его на обмывальную доску – *клаша*, которая представляет собой колоду, выдолбленную из дерева. После обмывания расчесывают волосы (у женщин заплетают их в косы, но не как обычно, а в обратную сторону), стригут ногти и одевают. Сначала вдевают руки в рукава, затем продевают голову. Обычно старики сами предварительно готовят себе похоронную одежду. В комплект такой одежды ранее входили рубаха, кафтан, передник, суконный кафтан, лапти, чулки, варежки, платок и т.д. Вся эта одежда должна была быть новой. В случае, если человек был бедным и он не мог застаться новой одеждой, то стирали его поношенную одежду и хоронили в ней. Ни в коем случае не разрешалось хоронить в чужой одежде, т.к. считалось, что на том свете ему не разрешат надеть эту одежду, и он останется обнаженным. В то время когда обмывают тело покойного, все другие люди выходят на улицу. Окна занавешивают.

В настоящее время хоронят в гробах, сколоченных из толстых половых досок. В конце XIX–начале XX в., как отмечают информаторы, хоронили на лубе (*кыр*). Использовали цельный лубок, т.е. его снимали с одного дерева, в длину человека. Некоторые пожилые люди готовили его заранее. На лубок раскладывали шерсть, поверх расстилали белый холст.

В настоящее время на дно гроба раскладывают шерсть, поверх нее расстилают одеяло, сверху – белую ткань. Под голову умершего подкладывают маленькую подушку, набитую гусиным пухом. Ее готовят при похоронах: шивают ниткой без узлов, держа иголку «от себя». Каждый присутствующий должен принять в этом

участие. Умершего укладывают в гроб и накрывают белой тканью. В изголовье под подушку кладут смену белья: рубаху, полотенце, платок и т.д. В гроб также кладут тарелку, кружку, ложку, расческу, курящим – трубку с табаком, хромым – трость и т.д. На тарелку складывают серебряные монетки. Ранее старались класть в гроб деревянную посуду и ложки.

В изголовье гроба выпиливают небольшое отверстие, иногда туда вставляют стекло. Считается, что это «окно». В некоторых деревнях отверстий уже не проделывают, а делают только зарубки топором, говоря при этом, что рубят окно. В изготовлении гроба не должны принимать участие близкие родственники умершего.

Покойного укладывают в гроб на спину, руки складывают на животе. В любое время года на руки надевают теплые шерстяные варежки, в некоторых деревнях на ноги надевают также шерстяные носки, а на голову – шапку.

Уложенному в гроб покойнику связывают руки нитками. В д. Большетуганеево связывают также ноги. Перед похоронами их развязывают.

Вдоль с покойным кладут три нитки в его рост. В некоторых деревнях нити кладут поверх верхнего покрывала. Считается, что эти нитки – дорога в рай – *уздымакэ мыныны сырес*.

Гроб с покойным устанавливают на середину избы, головой на юг. Лицо его держат открытым. Рядом с гробом запрещается чихать и здороваться за руки, иначе будет новый покойник.

В дом умершего попрощаться с ним приходят родственники и односельчане. Все они что-нибудь приносят с собой, т.к. приходиться с пустыми руками не принято. Несут с собой кто платок, кто полотенце, кто мыло, кто нитки и т.д. Пришедшим попрощаться также раздают подарки.

Могилу копают на следующее утро после смерти человека. В копке могилы близкие родственники умершего не принимают участия. Копают могилу на том участке кладбища, где захоронены ранее умершие родственники покойного.

Хоронят умершего после полудня. После получения известия о готовности могилы, гроб с покойным выносят из дома. Перед выносом гроба, умершего укрывают поверх покрывалом или одеялом. Выносят ногами вперед. Раньше при выносе снимали дверь с петель. Перед выносом все заходят в дом и выходят уже только за гробом. После прощания гроб кладут на телегу или сани (зимой) и едут на кладбище. После вывоза гроба со двора, ворота очерчивают железным предметом, лопатой или топором, чтобы смерть не заходила больше в этот дом. Ранее, как сообщают источники, гроб

с телом умершего в любое время года везли на санях. Об этом факте информаторы уже не упоминают.

Под мусульманским влиянием в деревнях Асавтамак Бураевского и Шавьяды Балтачевского районов умерших несут на кладбище на носилках – *таскак*. Их несут, сменяя друг друга, по шесть человек. Такой обычай распространен также в некоторых деревнях татышлинских удмуртов.

По выносу гроба из избы затапливают печь, промывают окна, проводят уборку. В печь кладут три полена дров, т.к. она не должна оставаться пустой.

В настоящее время на кладбище едут и мужчины и женщины. Раньше ходили только мужчины. Проезжая по деревне стараются не останавливаться, т.к. считается, что это может навлечь несчастья на тот дом, около которого остановились. Подъехав к кладбищу, гроб снимают с телеги и несут к могиле. Перед опусканием гроба в могилу кидают серебряную монетку – «*музьем герд*» («земляной узел»). Считается, что это плата за землю.

Гроб опускают при помощи вожжей, ранее – при помощи лыковых веревок. В могилу спускается один пожилой мужчина, который открывает лицо умершему и просит его в последний раз взглянуть на белый свет. Затем, сказав «*тау лу*» («прощай»), закрывает гроб досками.

Засыпку могилы начинают родственники умершего. Они берут землю щепками, т.к. считается, что прикасаться к могильной земле голыми руками нельзя, и бросают в могилу, говоря: «*секыт медаз луы суйсьыд*», «*уздымаке мед шедёд*» – «пусть не будет тяжелой земля», «пусть попадешь в рай». Затем мужчины, участвовавшие в копке могилы, засыпают ее землей. Сначала засыпают глиной, потом – черноземом. Сверху могилу обкладывают дерном.

Ориентация могил в основном меридиональная, головой на север, в редких случаях на юг. На кладбищах православных, а также удмуртов, испытавших сильное мусульманское влияние, наблюдается широтная ориентация могил, головой на запад или восток. В изголовье ставят дубовый столб. В некоторых деревнях, например, в д. Алтаево Бураевского района столб меньших размеров ставят также в ногах. Православные удмурты ставят деревянные кресты. Раньше на могилы ставили небольшие срубные ограждения. В настоящее время распространение получили железные ограды.

После завершения засыпки могильщикам раздают полотенца, остальным – деньги. Угощают водкой. Поминают умершего: на могилу крошат хлеб, яйца, льют водку. В д. Качкентураево и Верх-

ний Тыхтем рядом с могилой сжигают одежду, в которой умер покойник. При этом наблюдают, в какую сторону пойдет дым. Если в сторону деревни, то вскоре будет новый покойник. В некоторых деревнях после завершения похорон поют грустные песни.

Участников похорон провожает с кладбища пожилой мужчина, который у ворот каждого ударяет по спине березовой веткой. Когда все покинут кладбище, он обводит могилу лопатой. Он же делает черту лопатой у полевых ворот, когда все возвращаются в деревню.

Возвращающихся с кладбища у ворот дома умершего обсыпают золой или же они сами протирают руки золой. Все участники похорон должны прийти прежде в дом умершего. Некоторые прячутся в бане. Родственникам умершего не разрешается самим поддавать пар, т.к. считают, что может обжечься лицо покойного. Участники похорон заходят в дом и садятся за поминальный стол. Главное блюдо на столе – куриный суп (*пӧсь шьд*)¹. Курицу закальвают, обратив головой на север.

Поминки по умершему (*кисьтон*) устраивают на третий (*куинь уй*), седьмой (*сизьым уй*), сороковой (*ньильдон уй*) дни, точнее ночи, и на годовщину (*ар*). Самыми главными из них считаются поминки на сороковой день и годовщину. В настоящее время обычно поминки на третий день устраиваются в день похорон. На поминки обязательно надо принести кровавую жертву – *ви́ро сётон*. На третий и седьмой дни закальвают курицу, на сороковой день и годовщину – овцу. Татышлинские удмурты на годовые поминки соблюдают обычай *бекче поттон* – «выставление бочонка» с алкогольным напитком, если поминаемый умер безбрачным, т.е. совершают свадебный обряд. У янаульских удмуртов буйской группы на годовщину или через три года после смерти устраивают *уллань сётон* – «отдавание вниз»: приносят в жертву мужчине двух гусей (раньше коня), женщине – корову. Кости конечностей и череп жертвенного животного относят на кладбище и вешают на дерево. Обряд совершают только в честь умерших, состоявших в браке и родивших детей.

В день поминок утром родственники поминаемого идут на кладбище и приглашают его и других умерших родственников на поминки. Приглашать идут в нечетном количестве, например,

¹ Minniyakhmetova T. Symbols of Approaching Death: The Role of the Woman // Woman, Pain and Death: Rituals in Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond. Edited by Evy Johanne Håland. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008. С. 84–107.

впятером или всемером. Сами поминки устраиваются вечером. Приуроченность поминок к темному времени суток зафиксировалось в их названии: «*куинь уй*» – «третья ночь», «*сизьым уй*» – «седьмая ночь», «*ныльдон уй*» – «сороковая ночь». Днем готовят поминальные блюда и закалывают курицу или овцу. Из них варят суп. Топят баню.

На поминки приходят родственники, близкие и друзья умершего. С собой они приносятстряню, которую ставят на стол со словами «*азяд мед усёз*» – «пусть упадет перед тобой». После того как все соберутся, один из пожилых людей перед устьем печи ставит тарелку супа, чашку чая, рюмку водки, кладет одно яйцо и один блин. В другую посуду, поставленную тут же, он кидает кусочки всех приготовленных и принесенных гостями блюд, при этом повторяет «*азяд мед усёз*», называя имя поминаемого и имена других умерших родственников. В некоторых деревнях такое проделывают все участники поминок. Обряд называется *чолтиськон* / *куяськон*.

Только после того, как помянут умерших, садятся за стол и начинают есть. При еде также повторяют «*азяд мед усёз*». При еде не пользуются ножом, т.к. считается, что умершие могут пораниться. Поэтому хлеб и блины обламывают руками, яйца разрезают нитками. Мужчины и женщины за столом сидят отдельно. Мужчины размещаются за той частью стола, которая ближе к переднему углу. Татышлинские удмурты садятся за стол в шапках.

Через некоторое время, попробовав все приготовленные блюда, провожают умерших. Провожать их выходят трое мужчин. Они обвязываются полотенцами. В д. Касярово первый из них берет с собой ведро с поминальной едой с устья печи, второй яйцо и блин, третий – топор. Ведро выносят за ворота. В это ведро второй из мужчин крошит яйцо и блин, повторяя «*азяд мед усёз*». Когда заходят обратно во двор, третий мужчина три раза проводит топором черту по земле у ворот. Назад не оглядываются. При входе домой их обсыпают золой.

В д. Верхний Тыхтем Калтасинского района провожать покойного выходят нечетное количество мужчин, например, пять или семь. Первый из них берет деревянное корыто с поминальной едой и обвязывается полотенцем, куда вдевает топор. Поминальную еду относят за деревню. Корыто ставят на землю и раскалывают на 2-3 части, затем обводят вокруг него три раза топором. Провожатые поют поминальные песни – *кисьтон куй*.

После проводов умерших участники поминок продолжают угощаться. Считается, что приготовленную на поминки еду необходимо всю доесть.

В настоящее время во многих деревнях поминки проводят в один день; в некоторых – на следующее утро снова собираются родственники и, помянув умершего, идут провожать его на кладбище. В этом случае на кладбище также идут в нечетном количестве.

Годовые поминки являются последними, устраиваемыми специально для умершего. Раньше на годовых поминках на могиле устанавливали ограду (*шай кенер*). В дальнейшем его будут поминать вместе с остальными умершими родственниками на весенних и осенних поминках, на *кулэм потон уй*. До недавнего времени вечером в каждый четверг топили баню и поминали умерших во время вечерней трапезы, говоря «*пересъёс, азяды мед усёз*» – «старика, пусть перед вами упадет». В настоящее время баню обычно топят по субботам, тем не менее, в четверг вечером при еде пожилые люди продолжают поминать своих умерших родственников: *кулэмъёслэн азязы уськыто*.

Этнокультурное развитие в XX–XXI вв.

Предпосылкой появления сельской интеллигенции и становления национально-культурного движения стало активное развитие просвещения среди удмуртов Уфимской губернии с конца XIX столетия. В 1870-е годы стали открываться так называемые русско-инородческие школы. В губернии они были трех типов: христианские (чувашские, мордовские, крещено-татарские, крещено-черемисские), магометанские (русско-башкирские и русско-татарские, а также русские классы при медресе) и языческие (черемисские и вотские). С целью не допустить влияния ислама запрещалось совместное обучение детей крещеных и языческих инородцев с мусульманскими детьми и всячески поощрялось смешанное обучение с русскими. Учебный процесс основывался на системе Н.И. Ильминского: преподавание велось на родном языке с привлечением учителей из народностей учащихся¹. Русско-инородческие школы подчинялись Министерству народного просвещения (МНП) и управлялись инспекторами народных училищ уездов. Министерские народные училища были одно- и двух-классными: в первых курс обучения составлял 3–4 года, во вторых

¹ Сулейманова Л.Ш. История становления и развития национальных школ народов Башкортостана в XX в. Уфа, 2011. С. 161, 176.

– 6 лет. В учебную программу входили русский язык (чтение, письмо, речь), арифметика, Закон Божий, пение, практические занятия по сельскому хозяйству. В двухклассных училищах изучали также историю, географию с естествознанием, черчение и геометрию.

Первые министерские училища среди закамских удмуртов были открыты в конце 1877 г. в деревнях Большой Качак и Старый Варяж Бирского уезда¹. «Преподавателями в эти училища были назначены природные язычники, воспитанные в Уфимской Черемисской школе, где они усвоили нравственные правила и правильные религиозные понятия»² – вотяки Ишназаров и Минликаев. В 1878 г. в Старо-Варяжском училище обучалось 28 учеников, успехи которых были признаны довольно хорошими³.

В отчете инспектора народных училищ Уфимской губернии А.Н. Баранова за 1881/1882 учебный год отмечены только два вышеупомянутых вотских училища. В Больше-Качакском училище учились 29 учащихся: 28 мальчиков и 1 девочка, обучал их Зайнакай Минликаев. Школа располагалась в наемном за казенный счет удобном доме; классная мебель состояла из шести пятиместных парт, доски, стола и шкафа. В библиотеке имелось 597 томов книг 69 названий. Учебный год продолжался 9 месяцев. В Старо-Варяжском училище было 36 учеников, все мальчики, учителем являлся Зайдулла Ишназаров. Школа располагалась в наемном мало удобном доме, из классной мебели числились четыре пятиместных парт, доска, стол и шкаф. В библиотеке насчитывалось 397 томов книг 60 названий. Обучались 9 месяцев в году⁴. В 1885 г. в Уфимской губернии, как и ранее, имелось два вотских одноклассных языческих училища, в которых обучалось 70 мальчиков и 2 девочки⁵.

В 1896 г. в Бирском уезде насчитывалось уже шесть удмуртских школ: в Новой Кирге, Каймашабаше, Вотском Менеузе, Князь-Елге, Старом Варяже и Большом Качаке⁶. Все они относились к ведомству МНП, кроме Князь-Елгинской, открытой в 1889 г. как миссионерская школа и позднее числившейся как церковно-приходская⁷. В 1898 г. в Бирском уезде были открыты четы-

¹ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 327. Л. 70.

² Там же. Л. 71.

³ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 328. Л. 24.

⁴ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 391. Л. 24–25, 42–43

⁵ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 427. Л. 29, 31

⁶ Полный список населенных мест Уфимской губернии. Т. II. Бирский уезд. Уфа, 1896. С. 147–204.

⁷ Уфимские епархиальные ведомости. 1891, № 23. С. 309.

ре новых вотских языческих училища в Байшадах, Киссияре, Можге и Верхних Татышлах¹.

В 1906 г. в Уфимской губернии школы числились в 16 удмуртских населенных пунктах. Они были четырех типов: министерские² и миссионерские³ училища, земские⁴ и церковно-приходские⁵ школы⁶. Каймашабашевская школа считалась двухклассным министерским училищем. В 1903 г. здесь было построено собственное двухэтажное школьное здание. На первом этаже располагался интернат, на втором проходили учебные занятия⁷. По данным на 1915 г. в Уфимской губернии в удмуртских селениях имелось уже 15 министерских одноклассных, 1 министерское двухклассное, 15 земских одноклассных и 3 церковно-приходских⁸ начальных училища⁹.

В конце XIX–начале XX в. в некоторых удмуртских деревнях функционировали мусульманские школы мектеб и медресе; их посещали дети исламизированных удмуртов. Первая такая школа среди удмуртов была открыта в 1860-х гг. в д. Гаребашево Бирского уезда, где часть жителей к тому времени перешла в ислам. По их приглашению в деревне поселился удмурт-мусульманин Фейзулла Иманов, который неофициально проводил богослужения и обучал «магомеданской грамоте детей магомеданских родителей»¹⁰. В 1880 г. он выдержал экзамен на знание правил мусульманской религии, «по которому оказался быть способным имам хатыпом и мугаллимом»¹¹. В 1891 г. был испытан его сын Муртаза Файзуллин, который «оказался быть способным муазином и мугаллимом сабияном»¹². Таким образом, в д. Гаребашево действовало медресе, где мугаллимом (учителем) был Ф. Иманов, а мугаллим сабияном (учителем младших классов) являлся его сын

¹ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 519. Л. 100, 103.

² Каймашабаш (двухклассное), Мамады, Большой Качак, Нижний Тыхтем, Старый Варяж, Байшады, Ново-Асафова, Калмияр, Купченеево.

³ Вотский Менеуз, Вотские Шидалы, Ташкичи.

⁴ Можга, Верхние Татышлы, Новые Татышлы.

⁵ Князь-Елга.

⁶ Полный алфавитный список всех населенных мест Уфимской губернии. Уфа, 1906. С. 95–188

⁷ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 567. Л. 132.

⁸ Арибашевская, Князь-Елгинская, Ново-Киргизовская.

⁹ Список учебных заведений Уфимской губернии к 1 января 1915 г. Уфа, 1915. С. 1–58.

¹⁰ ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 3. Д. 8188. Л. 4.

¹¹ ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 4. Д. 12262. Л. 2.

¹² ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 4. Д. 17816. Л. 2.

М. Файзуллин. Сохранились также другие дела о назначении мусульманского духовенства с учительскими званиями. Например, в Нижних Татышлах в 1885 г. мугаллимом являлся Габдулихсан Губайдуллин, а мугаллимом сабияном – Зидиган Ярмухаметов, происходивший от удмуртов-язычников¹. В этих школах, существовавших при мечетях, обучали детей основам ислама, арабской грамоте, арифметике, чтению Корана; учебный процесс велся на татарском языке.

Первоначальные кадры для удмуртских школ, как уже было отмечено, готовились в Уфимской черемисской школе, открытой в 1870 г. Основную часть обучающихся (в разные годы от 15 до 39 человек) составляли марийцы, небольшую – удмурты («две трети из них были черемисы, остальная треть – вотяки»). Пятилетний курс обучения включал знакомство с элементарными правилами русского языка, двумя частями арифметики, с отечественной историей и окружающей природой, географией всех частей света, изучение священной истории Ветхого и Нового Завета, катехизиса, православной литургии с церковным пением². В 1882 г. была открыта Бирская инородческая учительская школа. Здесь готовили учителей для марийских, удмуртских и чувашских школ. Со времени открытия и до 1900 г. в учебном заведении получили образование 75 марийцев, 28 русских, 15 чувашей, 10 удмуртов, 3 зырянина, 2 мордвина и по 1 пермяку и кряшену³. После 1917 г. удмуртских учителей готовили в Бирском педтехникуме и Краснокамском педучилище.

Заметим, что со школами закамских удмуртов тесно связана биография удмуртского просветителя и политического деятеля Максима Прокопьева. Юношеские годы первого председателя Вотского отдела Наркомнаца при советском правительстве прошли среди закамских удмуртов: в 1902 – 1908 гг. он работал учителем в двухклассном училище в Каймашабаше, в 1909 г. – в д. Канлы, в 1910–1911 гг. – в д. Кызыльяр, в 1912 г. – в д. Алтаево Бирского, в 1913 г. – в д. Верхний Гондырь, в 1914 г. – в с. Большой Гондырь Осинского уездов⁴.

Первые ростки удмуртского национального движения также зародились среди учителей в школах закамских удмуртов: в 1901 г.

¹ ЦИА РБ. Ф. И-295. Оп. 4. Д. 20167. Л. 2, 3.

² Темперов И.А. Черемисская школа в Уфе // Уфимские губернские ведомости. 1876, № 49, 50.

³ Учреждение Бирской инородческой учительской школы // Циркуляр по Оренбургскому учебному округу. 1902, № 9–10. С. 3–7.

⁴ Павлов Н.П. Максим Прокопьев. Документальный очерк. Ижевск. 1993. С. 28–45.

в Большегондырской и в 1905 г. в Каймашебашевской школах действовали первые удмуртские политические кружки¹. Таким образом, первые школы закамских удмуртов оставили неизгладимый след в истории, внесли большой вклад в просвещение и поднятие национального самосознания удмуртского народа.

В первые годы советской власти среди удмуртов, как и среди других народов Уфимской губернии, началась активная работа по их вовлечению в советское и партийное строительство. При Отделе по делам национальностей Уфимского губернского исполнительного комитета для работы среди марийского и удмуртского населения губернии был создан подотдел мари и вотяков. В октябре – ноябре 1919 г. сотрудниками подотдела были переведены на удмуртский язык и отпечатаны по 2 тыс. экземпляров различных агитационных материалов². Инструктор Уфимского губисполкома В. Генерозов был командирован в удмуртские селения Бирского уезда, где он устраивал собрания и беседы с разъяснением целей и задач советского правительства. По результатам командировки выяснилось, что «во всех селениях, где был Генерозов, проявляются следы пропаганды белых банд, кулачского элементного населения, пущенной в ход в целях настроить трудящуюся массу против Советской власти, а также распространена клевета на Советскую власть, что будто бы она только презирает и обирает народ»³.



Печать Вотского подотдела Уфимского губернского отдела по делам национальностей. 1920 г. ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 49. Л. 8.

Подотделом мари и вотяков в конце 1919 г. в г. Уфе был проведен Первый Уфимский губернский мари-вотский съезд. Заседания съезда продолжались с 26 ноября по 1 декабря. На нем в числе других обсуждался также вопрос об открытии отдельного вотского подотдела при Губотнаце⁴.

Вскоре после съезда, с целью проведения лекций на политические темы

¹ Бурбуров П. Революци азын удмурт дышетӥсьӥслэн ужъӥссы // Гудыри. 1924. 13 апр. № 55; Клабуков А. Максим Проккопьев сярысь гожтӥтъӥссы // Молот. 1978, № 12. С. 45.

² ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 3. Л. 4.

³ Там же. Л. 5.

⁴ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 28. Л. 2.

и разъяснения «о прошедшем национальном губернском съезде мари-вотяков», в удмуртские деревни Бураевской, Кизганбашевской и Киебаковской волостей был командирован инструктор-организатор М.Ишкильдин¹.

По решению съезда в декабре 1919 г. в г. Уфе был создан Вотский подотдел при Отделе по делам национальностей Губернского исполнительного комитета (Губвотподотнац). Заведующим был назначен М. Ишкильдин, секретарем Б. Гаршин². С самого начала деятельности подотдел приступил к сбору сведений о количестве



М. Ишкильдин

удмуртского населения, числе удмуртских школ и библиотек. В начале 1920 г. в 3-й Советской типографии г. Уфы подотделом «выпущены на вотском языке воззвание, 3 плаката и перевод Интернационала, какие по 1 экземпляру представлены в Центральный комиссариат по делам вотяков и другие учреждения»³. Необходимо отметить, что образцы полиграфической продукции подотдела на местном диалекте удмуртов (три листовки и воззвание в поддержку «недели фронта»; воззвание по борьбе с тифом; воззвание против Колчака; воззвание «Крестьянам Уфимской губернии»; перевод Интернационала) хранятся в Центральном историческом архиве Республики Башкортостан среди делопроизводственной документации Губвотподотнаца⁴.

В апреле 1920 г. вотподотдел был переведен в г. Бирск⁵, где в мае был организован вотский подотдел при Бирском уездном отделе по делам национальностей⁶, к которому перешли общегубернские функции. Заведующими «Губвотподотнаца, существующего при Бирском уездот-

¹ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 30. Л. 1.

² ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 138. Л. 34.

³ Там же. Л. 10.

⁴ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 149. Л. 1–19.

⁵ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 68. Л. 53.

⁶ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 244. Л. 1.

наце» в течение 1920 г. назначались М. Ишкильдин, Б. Гаршин, А. Плотников и Г. Насыров¹. По словам заведующего подотделом, ввиду отсутствия работников из удмуртов, работа ведется очень слабо, «никакие практические дела не сделаны на деле, но только на словах [...], а некоторые селения не знают, что у них существует вотский подотдел»². Несмотря на это, были налажены связи с Центральным вотским комиссариатом в г. Сарапул³. Б. Гаршин в июне 1920 г. ездил на Всероссийскую конференцию коммунистов-вотяков⁴. Также из отчета подотдела видно, что «За неимением сил на вотском языке ничего не издается, а литературой и газетами уезд удовлетворительно снабжается Вотобластью»⁵. Положение дел при вотском подотделе обсуждалось на Первой Уфимской губернской конференции коммунистов мари и вотяков в августе 1921 г. Конференция вынесла следующую резолюцию: «для установления надлежащей продуктивности работы подотдела необходимо усилить его активными работниками, запросив таковых в Вотской Автономной области; предложить подотделу принять меры к подготовке партийных и советских работников из вотяков путем командирования в губернские и уездные партийно-советские школы»⁶. Заведующим вновь был назначен т. Насыров, инструкторами – товарищи Шибаев и Ишкильдин⁷.

Работу по партийной линии среди удмуртов с сентября 1919 г. проводила чувашско-марийская секция Уфгубкома РКП(б). В марте 1920 г. была создана самостоятельная мари-вотская коллегия губкома, при Бирском уезде с вотским населением работал т. Алексеев⁸. В октябре 1920 г. коллегия была переведена в г. Бирск, где она продолжала работать в губернском масштабе при местном уезде⁹. Но, как писал в феврале 1921 г. ответственный секретарь мари-вотской коллегии при Бирском уезде РКП(б) М. Иргibaев, «что касается работ среди вотского населения, то можно сказать,

¹ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 68. Л. 106, 141, 157.

² ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 3. Л. 26.

³ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 68. Л. 157.

⁴ Там же. Л. 68.

⁵ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 244. Л. 2.

⁶ ЦАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 419(1). Л. 126–127.

⁷ Там же. Л. 132.

⁸ ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 269. Л. 72.

⁹ Садиков Р.Р. Из истории создания и деятельности «финно-угорских» национальных секций Уфимского губкома и Башкирского обкома РКП(б) (1919 – 1930 гг.) // Финно-угроведение. 2015, № 1. С. 95.

что среди вотяков Бирского уезда никакой работы не ведется. Из тех вотских работников, которые в настоящее время есть в Бирске только двое. Один из них т. Насыров, врид заведыв. Уотнароба, а второй т. Губайдуллин, инструктор Уполитпросвета. Так что существующий ныне при Бирском Укоме Р.К.П. (больш.) Мари-Вотской коллегии, вторая половина называемая – слово «Вотская» существует только на бумаге»¹.

К концу 1921 г. вотский подотдел при Бирском уездном отделе по делам национальностей был ликвидирован². Партийную работу среди удмуртского населения по мере своих возможностей выполняла мари-вотская секция при Бирском канткоме РКП(б)³. В январе 1923 г. была создана марисекция Башобкома РКП(б), «при чем ведение работы среди вотяков возлагалось на марисекцию, как на сродственную»⁴. Несмотря на определенные попытки активизации работы среди удмуртов, они обычно не приводили к существенным результатам. М. Ишкильдин в 1923 г. писал, что «Среди этой национальности работа стоит весьма в плачевном состоянии; работников нет и если есть, то в очень незначительном количестве и все они разбросаны по всем уголкам Башкирии. Если взять партийных товарищей, думаю, что не ошибусь, наберется их среди вотяков максимум 3-4 человека»⁵.

С 6 по 8 марта 1925 г. подотделом нацменьшинств агитпропотдела Башобкома, куда структурно входила марисекция, в с. Красный Холм Бирского кантона была проведена I Бирская кантонная крестьянская беспартийная конференция народа удмурт. На ней обсуждались неотложные проблемы по народному образованию, по земельному вопросу и кооперации, по работе среди женщин и т.д. В работе форума участвовали 116 делегатов, из которых 4 были членами и кандидатами в члены партии и 2 члены РЛКСМ⁶. Участники конференции, обращаясь в Вотобкому и Вотобисполкому, попросили «обратить серьезное внимание на вотяков Башкирии, проводя работу среди них, взяв их под культурное шефство. Дать несколько вотских работников и учителей для работ среди населения и вотских школах Башкирии. Установить живую связь через конференции, собрания и периодические выезды

¹ ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 488. Л. 88.

² ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 135. Л. 90; Оп. 3. Д. 145. Л. 25.

³ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 1. Д. 74. Л. 22.

⁴ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 135. Л. 95.

⁵ Ишкильдин М. Как живут вотяки в Башкирии // Власть труда. 1923. 29 июнь.

⁶ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 4. Д. 165. Л. 33–42.

областных работников для проведения докладов в вотских районах Башкирии»¹. Также конференция избрала крестьян Абсалика Абсанова, Николая Адисанова и Минлибану Фарвазитдинову делегатами на V Всебашкирский съезд советов².

Большую работу среди удмуртского населения проводили коммунисты-удмурты. К началу 1924 г. их насчитывалось 5 человек: А. Валитов, Г. Насыров, М. Ишкильдин, И. Бакеев, И. Иванов³. Активную работу среди молодежи вели члены РКСМ. Комсомольцев-удмуртов в 1925 г. насчитывалось примерно 37 человек⁴, первыми вотскими комсомольскими ячейками являлись Мамадинская (5 чел.), Н.-Балтачевская (10 чел.), Шидалинская (13 чел.)⁵. В мае 1926 г. насчитывалось уже 81 вотяков-членов РКСМ, 6 вотских ячеек, 16 вотских пионеров⁶. В 1927 г. имелись Асафкинская, Шидалинская, В.-Менеузовская, Ташкичинская, Мамадинская, Качаковская, Байшадинская и Канлинская вотские ячейки ВЛКСМ⁷.

В 1930-е гг. работа среди удмуртов, как и среди других нацмен, возлагалась на советские и партийные органы, каждому по своей линии. Постепенно, хоть и с большими трудностями, удмуртское население Башкирской Республики было вовлечено в орбиту происходящих в стране советских преобразований.

Как видно по изложенному, среди удмуртов Уфимской губернии национально-культурного движения, как у марийцев, не сложилось. В советские годы работа среди них также не выделялась своими масштабами. Очевидцы тех лет отмечали, что «у них (т.е. у вотяков – *Р.С.*) никакого национального движения нет. Только после февральской и тем более октябрьской революции был небольшой подъем»⁸; «Правда в 19, 20 и 21 гг. как будто начинался под'ем культурно-просветительной работы на местах, но эта работа велась без систематического плана, носила случайный характер, ибо толкачом тогда этой работы, видимо, служили широкие революционные волны»⁹.

¹ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 4. Д. 165. Л. 33.

² Там же. Л. 42.

³ ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 139. Л. 12.

⁴ Причем среди них была только одна девушка.

⁵ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 146. Л. 38.

⁶ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 5. Д. 195. Л. 47.

⁷ ЦАОО РБ. Ф. 341. Оп. 1. Д. 237. Л. 82–88.

⁸ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 135. Л. 90.

⁹ Ишкильдин М. Как живут вотяки в Башкирии // Власть труда. 1923. 29 июнь.

Центром возрождения удмуртской культуры в Башкортостане стал Татышлинский район. Татышлинские удмурты, и в советское время проявлявшие активность в национальном вопросе¹, с началом преобразований в стране стали усиленно заниматься возрождением национальной культуры. В июне 1990 г. по инициативе Министерства культуры БАССР в с. Нижнебалтачево Татышлинского района был проведен первый Республиканский фестиваль удмуртской культуры². Большая заслуга в этом принадлежит тогдашним заместителю председателя исполкома Татышлинского райсовета Г.А. Кандееву и руководителю колхоза «Социализм» Х.М. Баймиеву. Практика проведения фестивалей удмуртской культуры была подхвачена также удмуртами других районов. Так, например, в 1992 и 1995 гг. свои фестивали провели удмурты Бураевского района³. В дальнейшем проведение таких мероприятий стало традицией.

После проведения I Всесоюзного съезда удмуртов (22–23 ноября 1991 г., г. Ижевск), в Татышлинском районе РБ в январе 1992 г. была создана территориальная организация Общества удмуртской культуры «Дэмен»⁴.

В августе 1996 г. при участии представителей Правительства РБ на учредительной конференции в с. Новые Татышлы был создан Национально-культурный центр удмуртов Башкортостана. Основной целью данной общественной организации стало проведение мероприятий, способствующих сохранению и развитию

¹ Ханнанова Г. Дэмен, или поговорим по-удмуртски // Ленинец. Орган Башкирского обкома ВЛКСМ. 1988. 2 авг.

² Козлов А. Праздник на берегу Таньпы // Советская Башкирия. 1990. 21 июнь; Пукроков Ф. Башкирийн шулдырьяськон // Советской Удмуртия. 1990. 8 июль.

³ Алга. Общественно-политическая газета Бураевского района. 1992. 30 июнь; Алга. 1995. 22 июнь.

⁴ Гильмаев А.В. Фольклор татышлинских удмуртов: пути возрождения // Традиции и современность в культуре народов. Уфа, 1999. С. 31. Удмуртские активисты (заместитель редактора районной газеты А. Гильмаев, переводчица редакции С. Исанбаева, библиотекарь средней школы № 2 с. Верхние Татышлы Ф. Камидуллина, работница библиотечной системы Л. Муллаярова и пенсионер Б. Туктаров) на своем собрании 16 января 1992 г. создали в с. Верхние Татышлы местную организацию Общества удмуртской культуры и образовали малый совет (пичи кенеш) для работы среди удмуртов Татышлинского района. Свою работу они решили организовать в форме удмуртского клуба (Гильмаев А. Кылдытйське удмурт клуб // Азылань. Общественно-политическая газета Татышлинского района. 1992. 28 янв.).

языка, традиций, обычаев удмуртов Башкортостана. Председателем Центра был избран Р.Б. Галямшин – председатель СПК «Дэмен» Татышлинского района, заслуженный работник сельского хозяйства Российской Федерации¹.

В июне 2000 г. состоялся II Съезд удмуртов Башкортостана (первым съездом считается учредительная конференция НКЦ удмуртов Башкортостана, проведенная в августе 1996 г.). На нем были обсуждены проблемы, стоящие перед удмуртами Башкортостана, одобрена деятельность НКЦ. Председателем вновь был переизбран Р.Б. Галямшин.

К настоящему времени во всех районах проживания удмуртов имеются отделения НКЦ, налажены связи со Всеудмуртской ассоциацией «Удмурт Кенеш». Приоритетными направлениями в деятельности НКЦ являются:

1) сохранение и развитие удмуртского языка: содействие в открытии классов и групп по изучению удмуртского языка в национально-смешанных школах, возобновление преподавания удмуртского языка в тех удмуртских школах, где оно было прекращено;

2) сохранение и развитие удмуртского фольклора и народных обычаев: содействие в организации фольклорных коллективов и проведении народных праздников;

3) подготовка специалистов из удмуртов в ВУЗах: по инициативе НКЦ подписан договор между Правительствами РБ и УР о целевом приеме на учебу молодых удмуртов из Башкортостана в Удмуртский государственный университет и Ижевскую медицинскую академию;

4) работа с молодежью: проведение республиканских фестивалей детского творчества, спортивных игр и лыжных гонок между учащимися удмуртских школ, организация межрегионального лагеря труда и отдыха для творчески одаренных детей «Усточикар»;

5) возрождение религиозных традиций удмуртов: содействие в проведении молений, благоустройство священных мест. Благодаря активистам НКЦ почти во всех удмуртских населенных пунктах удмуртов возрождено проведение молений – вöсь.

В декабре 2005 г. и октябре 2011 г. состоялись соответственно III и IV отчетно-выборные конференции общественной организации (которые по традиции также называются съездами удмуртов

¹ Галямшин Р.Б. Деятельность национально-культурного центра удмуртов Республики Башкортостан // Информационный бюллетень Администрации Президента Республики Башкортостан. № 4. Уфа, 2001. С. 62.

Башкортостана). Работу НКЦ удмуртов Республики Башкортостан высоко оценивает руководство Республики, ставит в пример для других национально-культурных объединений. На этих съездах руководителем переизбирался Р.Б. Галямшин.

С начала своей деятельности НКЦ удмуртов Башкортостана ведет многогранную деятельность по сохранению и развитию удмуртской культуры. Многие мероприятия стали традиционными: ежегодно проходит фестиваль детского творчества среди учащихся удмуртских школ РБ; с 2007 г. один раз в два года организуется республиканский фестиваль удмуртских фольклорных коллективов «Дуно марзәнъёс» («Драгоценные россыпи»); с 2008 г. один раз в два года – республиканский конкурс красоты среди удмуртских красавиц РБ «Чеберина»; ежегодно проводятся народные праздники Вöй (Масленица), Элен вöсь (Моление миром) и Мör вöсь (Великое моление); с 2002 г. один раз в два года – межрегиональный конкурс молодых исполнителей удмуртской песни «Жужась кизилюос» («Восходящие звезды»); с 2005 г. – профессиональные конкурсы воспитателей дошкольных учреждений, библиотекарей, обслуживающих удмуртское население РБ; с 2002 г. – один раз в два года – слет удмуртов Башкортостана, имеющих правительственные награды и почетные звания; с 2003 г. ежегодно устраивается межрегиональный творческий лагерь «Усточикар» («Город мастеров»), где с детьми работают высококвалифицированные специалисты по разным направлениям: театральное искусство, фольклор, эстрада, литература и журналистика, керамика, изобразительное искусство, плетение из бересты и соломы, художественное ткачество, фотодело и т.д.; с 2004 г. ежегодно проходит детская спортивная олимпиада учащихся удмуртских школ РБ; ежегодно проводятся соревнования волейбольных команд и лыжные гонки на призы НКЦ и газеты «Ошмес»; ежегодно устраиваются Дни села и праздники родословной; Дни удмуртской культуры в районах и городах проживания удмуртов; периодически организуются встречи и творческие вечера с деятелями культуры и искусства и т.д.¹

В декабре 2004 г. в с. Новые Татышлы Татышлинского района состоялось открытие Историко-культурного центра удмуртов Башкортостана «Село Новые Татышлы». Руководителем тогда была назначена Т.Н. Шайбакова. Задачи Центра – изучение и сохранение языка, культуры и исторического наследия удмуртов

¹ Галямшин Р.Б. В перспективе – создание удмуртской усадьбы // «Удмурт кенеш» – 20. Ижевск, 2011. С. 102–104.

Башкортостана. ИКЦ удмуртов Башкортостана функционирует как филиал Дома Дружбы народов РБ¹. Историко-культурный центр – это методический и координационный центр этнокультурной работы среди удмуртов РБ. В ведении учреждения находятся сельский историко-краеведческий музей, где экспонируются предметы хозяйства, быта и декоративно-прикладного искусства закамских удмуртов. При ИКЦ в с. Новые Татышлы с начала 2016 г. действует Клуб удмуртских женщин. Инициатором его создания является И. Самигулова, заведующая центром. Среди основных задач клуба – создание условий для общения удмуртских женщин на основе общности интересов, поддержка и развитие их творческого потенциала, активация общественной деятельности, организация культурного досуга.

На сегодняшний день в Республике имеется ряд фольклорных коллективов, восемь из которых удостоены звания «народный». Это фольклорные коллективы «Шулдыр жыт» Новотатышлинского СДК, «Марзан» Калмияровского СДК, «Учы ныл» Вязовского СДК Татышлинского района, «Югдон» Староваряшевского СДК Янаульского района, «Чибориё» Асавского СДК Балтачевского района, «Ингур» Верхнетыхтемского СДК Калтасинского района, «Инвожо» Алтаевского СДК Бураевского района и «Зангари» Купченеевского СДК Ермакеевского района. Кстати, осенью 1998 г. фольклорный ансамбль «Шулдыр жыт» по приглашению Фонда «Фенноугрия» принял участие в праздновании Дней родственных народов в Эстонии. В октябре 2013 г. на данном мероприятии участвовал коллектив «Учы ныл». В 2015 г. в с. Большой Качак Калтасинского района принимали Межрегиональный фестиваль фольклорных коллективов «Древние напевы удмуртов «Чакара».

В деле сохранения и развития языка и культуры удмуртов республики значительную роль играет еженедельная республиканская общественно-политическая газета «Ошмес» («Родник»), издающаяся с 1999 г. в с. Верхние Татышлы Татышлинского района на удмуртском языке². У истоков газеты стоял ее первый главный редактор А.В. Гильмаев. На ее страницах находят освещение многие насущные проблемы удмуртов Башкортостана, не забывают также историю и традиции удмуртов. С первого же номера газета превратилась в орган сплочения удмуртов республики и со-

¹ Удмурты Башкортостана. Краеведческий сборник. Уфа: Эдвис, 2009. С. 47.

² Тираж на второе полугодие 2016 г. составил 886 экз., организована также подписка на электронный вариант.

седних регионов. Необходимо отметить, что газета «Ошмес» не является первым периодическим изданием на удмуртском языке, издающемся на территории Республики Башкортостан. С 1936 г. по 2001 г. издавалась на удмуртском языке общественно-политическая газета Татышлинского района «Азылань» («Вперед»)¹. Также надо отметить, что с 2008 г. на страницах журнала «Учитель Башкортостана» печатаются методические разработки и исследовательские работы учителей на удмуртском языке.

Большим достижением удмуртских активистов было открытие в 1996 г. удмуртского отделения при Нефтекамском педучилище, где готовили учителей начальных классов со знанием удмуртского языка². Отделение просуществовало до 2014 г., успев создать хороший кадровый потенциал для удмуртских школ. Преподавателем удмуртского языка и литературы трудилась Т.Р. Глимзянова.

В целях организации библиотечного обслуживания удмуртов республики и удовлетворения их информационных потребностей определена базовая библиотека на основе Янаульской центральной районной библиотеки. Ее задачи – координация методической и практической помощи библиотекам, обслуживающим удмуртское население. На базе Новотатышлинской библиотеки создана сельская модельная библиотека по обслуживанию удмуртов³.

В ноябре 2015 г. состоялся V съезд удмуртов Башкортостана. На нем новым руководителем Республиканского национально-культурного центра удмуртов Республики Башкортостан избран С.Г. Гарифуллин, начальник отдела культуры Татышлинского района, заслуженный работник культуры РБ. Среди приоритетных направлений деятельности общественной организации в резолюции обозначены: создание Дома-музея заслуженного художника М. Гарипова, а на его базе – удмуртской музейной крестьянской усадьбы с целью развития этно- и экотуризма; с целью углубления изучения языка и культуры удмуртского народа, формирования национальной элиты на территории РБ открытие удмуртской гимназии на базе МБОУ СОШ с. Нижнебалтачево Татышлинского района; содействие созданию в РБ удмуртской молодежной организации; улучшение обеспечения удмуртских школ учебниками,

¹ С 1956 г. она издавалась как дубляж районной газеты.

² Сабанчин А. Училищеын – удмурт отделение // Азылань. Общественно-политическая газета Татышлинского района. 1996. 23 окт.

³ Удмурты Башкортостана. С. 53.

методическими и наглядными пособиями, художественной литературой¹.

Активно сотрудничают с земляками члены общественной организации «Национальный центр закамских удмуртов», созданной в 2007 г. в г. Ижевске Удмуртской Республики выходцами из Республики Башкортостан и Пермского края. Руководителем является Ф.А. Чибышева².

Большой вклад в развитие удмуртской литературы и искусства внесли писатели, поэты, художники и артисты – уроженцы Башкортостана. Классиком удмуртской литературы является Р.Валишин, широко известны имена писателей А. Гильмаева, Ф. Пукрокова, У. Бадретдинова, И. Байметова, Р. Хайдарова, поэтов Р. Миннекузина, Л. Бадретдиновой³. Родом из Башкортостана заслуженный художник РСФСР М. Гарипов, народная артистка Удмуртии Л. Ахтариева, заслуженный артист Удмуртии К. Галиханов. Удмурты – уроженцы Башкортостана внесли и продолжают вносить значительный вклад в дело развития удмуртской культуры и искусства.

¹ Материалы съездов удмуртов Башкортостана // Личный архив автора.

² Чибышева Ф. Национальный центр закамских удмуртов // «Удмурт кенеш» – 20. Ижевск, 2011. С. 145–146.

³ Бадретдинов У. Башкортостаньсь удмурт писательёс но журналъёс // Башкортостан укытыусыны. 2009, № 5. С. 52–54.

МОРДВА

Краткая этнокультурная характеристика

Мордва – самый многочисленный финно-угорский народ России. По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., в Российской Федерации проживает 744 237 человек мордвы¹. Мордва отличается дисперсным характером расселения: сформировавшись как этнос в Поволжье, она расселилась к настоящему времени практически по всем регионам России. Значительная часть мордвы живет в пределах Республики Мордовия, традиционными регионами проживания являются также Пензенская, Самарская, Саратовская, Ульяновская, Нижегородская, Оренбургская области, Республики Башкортостан и Татарстан.

Мордва состоит из двух субэтносов – эрзи и мокши, имеющих существенные языковые и этнокультурные особенности. Некоторые исследователи выделяют их в два самостоятельных народа. В пределах Мордовии эрзя расселена преимущественно в восточных, мокша – в западных и южных районах. Основную часть мордовского населения вне пределов Республики Мордовия составляет эрзя.

В составе мордвы исследователи выделяют также три этнографические группы – каратаи, терюхане и шокша. Каратаи проживают в трех деревнях Камско-Устьинского района Татарстана. Живя длительное время среди татар, они восприняли их язык и многие элементы культуры и быта, но сохранили при этом мордовскую идентичность и православную веру. Терюхане – этнографическая группа, вероятнее всего эрзянского происхождения, проживавшая в прошлом в Терюшевской волости Нижегородского уезда Нижегородской губернии (ныне Дальнеконстантиновский район Нижегородской области). До середины XVIII в. терюшевская мордва оставалась некрещеной, но постепенно забывала свой родной язык, переходя на русский. Процессы ассимиляции усилились после насильственного крещения этой группы русскоязыч-

¹ Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. Официальное издание. М.: 2012. С. 15; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав населения Российской Федерации [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

ной мордвы. В первые десятилетия XX в. группа полностью утратила мордовское самосознание, влившись в состав русского народа. Шокша – эрзяне, испытавшие значительное этнокультурное и языковое влияние со стороны мокши. Относят себя к эрзе. Ныне проживают в 15 населенных пунктах Теньгушевского и Торбеевского районов Мордовии¹.

Впервые предки мордвы под названием *Mordens* упоминаются у готского историка Йордана (VI в.). В X в. византийский император Константин Багрянородный пишет о стране Мордии, находящейся в десяти днях пути от Печенегии. В древнерусских летописях мордва упоминается с XI в. Эрзяне, под названием арису, на страницах исторических источников впервые упоминаются в X в. (Послание кагана Хазарии Иосифа). Мокшу впервые зафиксировал в своих записках фламандский путешественник XIII в. Гильюм Рубрук².

Формирование эрзи и мокши археологи связывают с племенами городецкой культуры, существовавшей в VIII в. до н.э. – I в. н.э. на правом берегу Средней Волги и в бассейне Средней Оки, в долинах Суры, Мокши, Цны и Теши³. Очевидно, уже к середине I тыс. н.э. произошло обособление мокши и эрзи.

В IX в. мордовские земли попадают под влияние Волжской Булгарии, с XI в. – становятся предметом внимания русских князей. В XIII в. мордва была завоевана монголо-татарскими войсками. Для контроля над мордвой в XIV в. был основан на р. Мокше г. Мухши (ныне с. Наровчат Пензенской области). В период борьбы Москвы и Казани, мордва постепенно склонилась на сторону русских. Окончательное включение всех мордовских земель в состав Русского государства произошло после покорения Казанского ханства в 1552 г⁴.

В Российской империи мордва проживала в Рязанской, Воронежской, Тамбовской, Пензенской, Нижегородской, Симбирской, Казанской, Самарской, Саратовской, Уфимской, Оренбургской, Томской, Акмолинской, Енисейской и Тургайской губерниях. В 1928 г. в составе Средневолжской области был создан Саранский округ, переименованный в том же году в Мордовский. В округ были включены уезды и волости с мордовским населением, ранее

¹ Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М., 2000. С. 337–339.

² Мокшин Н.Ф. Мордва. // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 233.

³ Напольских В.В. Введение в историческую уралистику. Ижевск, 1997. С. 38.

⁴ Напольских В.В. Указ. соч. С. 38–39.

входившие в Пензенскую, Симбирскую, Нижегородскую губернии. В 1930 г. округ был переименован в Мордовскую автономную область, а в 1934 г. преобразован в Мордовскую АССР. С 1994 г. Мордовия официально именуется Республика Мордовия¹.

Ввиду того, что мордва делится на два субэтноса, эрзи и мокшу, сформировались два письменно-литературных языка – эрзянский и мокшанский. Мордовские языки близки между собой примерно в той же степени, как, например, восточнославянские языки. Мокшанский и эрзянский языки вместе с марийским образуют волжско-финскую ветвь финно-угорской группы уральских языков².

Среди мордвы выделяют два антропологических типа: светлый массивный широколицый европеоидный тип, присущий в основном эрзе (сурский тип атланта-балтийской расы) и темный грацильный узколицый европеоидный тип, преобладающий среди мокши (северопонтийский тип центральноевропейской расы). Субуральский тип уральской расы представлен лишь в виде примеси среди мордвы-мокши на северо-западе Мордовии³.

Этноним мордва, представлявший первоначально экзоэтноним, используется для обозначения близких, но обладающих разным этническим самосознанием субэтносов, мокши и эрзи. По своему происхождению *mordva* восходит к индоиранскому слову *mrita* ‘человек’. К иранскому по происхождению этнониму прибавлен русский суффикс –ва, имеющий собирательное значение. Эндоэтноним *erza*, возможно, восходит к иранскому *arsan* ‘самец, мужчина, герой’. Эндоэтноним *moksha*, скорее всего, восходит к гидрониму Мокша, имеющему балто-славянскую этимологию⁴. Самоназвания народа – *эрзят*, *мокшет* (мн.ч.), русские называют их – *мордва*, тюркоязычные соседи – *мукишы*, *мукишлар*.

В конфессиональном плане основная часть эрзи и мокши являются православными христианами, прихожанами РПЦ МП. В 1991 г. путем выделения из Пензенской, была создана Саранская и Мордовская епархия в пределах Мордовии. В 2011 г. образована Мордовская митрополия в составе Саранской, Ардатовской и Краснослободской епархий. Среди заволжской мордвы распространены различные толки старообрядчества поповского и беспоповского направлений. Традиционно среди мордвы имеются также представители протестантского христианства (баптисты) и не-

¹ Народы Поволжья и Приуралья. С. 346.

² Феокистов А.П. Мордовские языки // Языки мира. Уральские языки. М., 1993. С. 175.

³ Народы Поволжья и Приуралья. С. 331.

⁴ Напольских В.В. Указ. соч. С. 37–38.

ортодоксальных христианских учений (молокане, хлысты, субботники). В постсоветские десятилетия появились общины лютеран, пятидесятников и других протестантских течений, упрочились позиции баптистов¹.

Численность и расселение в России и Башкортостане

Основным регионом расселения мордвы в Российской Федерации является Республика Мордовия, где переписью населения 2010 г. учтено 333 112 человек мордовской национальности (40 % от общей численности населения Мордовии)². По данным последней переписи, значительные группы мордвы проживают также в Московской (18 678 чел., 0,3 %), Рязанской (5 564 чел., 0,5 %), Мурманской (1625 чел., 0,2 %), Нижегородской (19 138 чел., 0,6 %), Оренбургской (38 682 чел., 1,9 %), Пензенской (54 703 чел., 4,1 %), Самарской 65 447 чел., 2,1 %), Саратовской (10 917 чел., 0,4 %), Ульяновской (38 977 чел., 3,2 %), Свердловской (6 303 чел., 0,2 %), Челябинской (12 147 чел., 0,4 %), Кемеровской (3932 чел., 0,2 %) областях, в Республиках Чувашия (13 014 чел., 1,1 %), Башкортостан (20 300 чел., 0,5 %), Татарстан (19 156 чел., 0,5 %), в г. Москве (17 095 чел., 0,2 %)³.

По данным переписи населения 1989 г., мордва за пределами России проживала в Казахстане (30 тыс.), на Украине (19 тыс.) и Узбекистане (12 тыс.)⁴. В Республике Казахстан данные переписи населения 2009 г. показали численность мордовского населения в 8013 чел⁵.

¹ Мордва. Очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск, 2004. С. 498–506; Ягафова Е.А., Данилко Е.С., Корнишина Г.А., Молотова Т.Л., Садиков Р.Р. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара, 2010. С. 167–184; 194–214.

² Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Национальный состав населения Российской Федерации [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

³ Там же.

⁴ Лаллукка С. Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов. СПб., 1997. С. 107.

⁵ Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги Национальной переписи населения 2009 года в Республике Казахстан. Статистический сб. Астана, 2010. С. 5.

*Численность мордвы в России по данным переписей
Населения 1959-2010 г. (в тыс.)¹.*

1959 г.	1 211,1
1970 г.	1 177,5
1979 г.	1 111,1
1989 г.	1 072,9
2002 г.	845,0
2010 г.	744, 2

Как и в случае с другими финно-угорскими народами, материалы последних переписей населения свидетельствуют о неуклонном сокращении численности мордвы в России. Сокращается также доля лиц, владеющих мордовскими языками.

По данным Всероссийской переписи населения 2010 г., в Республике Башкортостан проживает 20 300 чел. мордвы (0,5 %). Они живут (свыше 100 чел.) в г. Уфа – 2741, г. Кумертау – 344, г. Нефтекамск – 105, г. Октябрьский – 818, г. Салават – 1198, г. Стерлитамак – 4091 чел., в Аургазинском – 375, Бакалинском – 131, Белебеевском – 1666 (1,6 %, в т.ч. в г. Белебей – 581), Бижбулякском – 934 (3,6 %), Давлекановском – 322 (в т.ч. в г. Давлеканово – 192), Дуванском – 478 (1,6 %), Ермекеевском – 575 (3,4 %), Иглинском – 110, Ишимбайском – 163 (в т.ч. в г. Ишимбай – 143), Кармаскалинском – 481, Кугарчинском – 170, Мелеузовском – 376 (в т.ч. в г. Мелеуз – 254), Стерлитамакском – 803 (2,0 %), Туймазинском – 277 (в т.ч. в г. Туймазы – 119), Уфимском – 520 (0,8 %), Федоровском – 1924 (10,4 %), Чишминском районах – 779 (1,5 %, в т.ч. в пгт. Чишмы – 210) чел².

Из всего числа мордвы РБ насчитывается 9 382 мужчин и 10 918 женщин; из них 11 937 чел. проживает в городах, сельскими жителями являются 8 363 чел³.

¹ Лаллукка С. Динамика изменения численности финно-угорских народов России после 1959 г. // Нестор. 2007, № 10. С. 111; Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. Кн. 1. Официальное издание. М.: 2012. С. 15.

² Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сб. Часть I. Уфа, 2013. С. 29–36.

³ Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сб. Часть II. Уфа, 2013. С. 15.

Численность мордвы в Уфимской губернии, Башкирской АССР
и Республике Башкортостан по данным переписей населения
1897–2010 гг. (чел.)¹.

1897 г.	37 280
1926 г.	49 813
1939 г.	57 826
1959 г.	43 582
1970 г.	40 745
1979 г.	35 900
1989 г.	31 923
2002 г.	26 020
2010 г.	20 300

В Республике Башкортостан мордовские села (моноэтничные и смешанные) расположены в Федоровском (12), Бижбулякском (14), Чишминском (4), Стерлитамакском (8), Ермекеевском (5), Кармаскалинском (5), Кутарчинском (4), Аургазинском (4), Давлекановском (3), Дуванском (1), Бакалинском (1), Белебеевском (3), Мелеузовском (1) районах².

Локальные и субэтнические группы

Основная часть мордвы Башкортостана – эрзя; мокша составляет лишь незначительную долю. Мокшанскими являются с. Кузьминовка и д. Булякай Федоровского района.

В Республике Башкортостан проживает незначительная группа мордвы-эрзя, которая именует себя *мурза*. Проживают они в д. Кожай-Андреево Туймазинского и д. Кожай-Максимово Ермекеевского районов. Жители этих деревень хотя и относят себя к эрзе, но отмечают, что «мы – мурза», самоназвание – *мурзат* (мн.ч.). Главное отличие от остальных эрзи, по их мнению, заключается в их языке, где очень много русских заимствований³. Эту особенность отмечают также жители других мордовских населенных пунктов. Так, например, информатор из села Каменка Бижбулякского района отметил, что «в Кожай-Андреево и Кожай-Максимово живут мурза. У них язык отличается от нашего, эрзян-

¹ <http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/census.php>;
http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

² Мурзабулатов М.В. Финно-угорские народы Башкортостана. Уфа, 2010. С. 57–60.

³ ПМА, 2003 г. РБ, Туймазинский район, д. Кожай-Андреево, Петрова Клавдия Сергеевна, 1918 г.р.; Николаева Вера Ивановна, 1932 г.р.

ского»¹. Также по преданиям известно, что часть жителей из Кожай-Андреевой переселилась в д. Староиликово Бакалинского района².

М. Бурдуков в очерке «Мордва», опубликованном в Уфимских губернских ведомостях в 1905 г., писал, что «мордва д. Кожай-Андреевой считает себя потомками какого-то мордовского князя (мурзы). Утверждают, что они обладали во времена давно прошедшие большим количеством земли и леса, впоследствии перешедшими в казну, но доказать свое право на владение земли, за потерей наследственных документов, не могут. «Мы могли бы богато жить. Мы родом от князя. Много у нас было и лесов и земель»³. Более подробную информацию о мордвех-мурзах находим в этом же издании в публикации анонимного автора: «С словом “мордвин” соединяется понятие о целом известном народе, а со словами “эрзя”, “мокша” и “мурза” соединяются понятия об отдельных племенах этого народа»⁴. Далее он отмечает, что «наречия эрзянское и мурзинское очень схожи, только у мурзы вошла в употребление масса русских слов, изуродованных на мордовский лад, как, например: русский глагол “взнуздать” – по мурзински “знуздаймо”, “молотить” – “молотоямо” и т.п., а по эрзянски “взнуздать” – “онстямо”; “молотить” – “пивсэме” и пр., благодаря чему мурзы плохо понимают эрзянское наречие. Мокшанское же наречие совершенно особо и его ни эрзи, ни мурзы почти совершенно не понимают, разве только гадательно»⁵.

В 1894 г. деревню Кожай-Максимова посетил мордовский ученый и просветитель М.Е. Евсевьев, «при изучении языка и обрядов жителей ученый выяснил, что кожаймаксимовцы – выходцы из Саранского уезда, деревни Турдаково»⁶. В Кочкуровском районе Республики Мордовия имеются села Ташто Мурза (Старая Мурза) и Од Мурза (Новая Мурза), но официальные названия

¹ ПМА, 2003 г. РБ, Бижбулякский район, с Каменка, Миронов Федор Григорьевич, 1926 г.р.

² НА ИЭИ УНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Материалы экспедиции по изучению мордвы Башкортостана. 2003 г. Л. 25, 38.

³ Бурдуков М. Мордва. Этнографический очерк // Уфимские губернские ведомости. 1905. 18 авг. № 176.

⁴ С.В. Несколько слов по поводу очерка «Мордва» М. Бурдукова // Уфимские губернские ведомости. 1905. 3 сент. № 188.

⁵ Там же.

⁶ Кондратьев А.А. Юртов – первый просветитель мордовского народа. Уфа, 2004. С. 130.

данных населенных мест – Старые Турдаки и Новые Турдаки¹. Вероятно, мурза происходил из с. Старые Турдаки. История основания этого села, как показывают предания и исторические документы, была тесно связана с мордовскими мурзами, которые несли в середине XVII в. военную службу по охране границ Московского государства. За свою службу, помимо денег, они получали жалование в виде земли. Поселяясь на необжитых землях, мурзы основывали новые населенные пункты – посты, одним из которых было с. Старые Турдаки, возникшее вскоре появления Саранской крепости. В списках мордовских мурз имеются фамилии, которые до сих пор встречаются среди жителей села. Сохранились также документы «об отыскивании прав на дворянство бывшими мордовскими мурзами с. Старые Турдаки Саранского уезда»². Лексика старо-турдаковского говора содержит «немало заимствований из русского языка»³.

Надо отметить, что по некоторым сведениям, мурзой именуют себя также мордва – жители с. Вышелей Городищенского района Пензенской области, предки основателей которой являлись служилыми людьми – мордовскими мурзами⁴. Имеются исторические документы, подтверждающие переселение служилых мордовских мурз в XVIII столетии также в Уфимский уезд⁵. Вероятно, их прежнее сословное обозначение превратилось в этноним. Возможно также, что мурзу можно выделить в отдельную этнословную группу. Как видно из изложенного, данный феномен требует специального детального исследования.

В этнографической литературе мордву, проживающую к востоку от древней этнической территории – за р. Волгой, называют заволжской⁶. Р.Г. Кузеев считает, что мордву, расселенную к во-

¹ Обьедкин В.Д. Старо-турдаковский диалект эрзя-мордовского языка // Очерки мордовских диалектов. Т.1. Саранск, 1961. С. 100.

² Там же. С. 100–101. Видимо, это «отыскивание прав на дворянство» сохранялось в памяти жителей д. Кожай-Андреево, зафиксированное М. Бурдуковым.

³ Обьедкин В.Д. Указ. соч. С. 152.

⁴ Первушкин В. Мурзы – потаенный народ Пензенской области // Пензенская правда. 2002. 26 нояб. № 48. Автор отмечает, что «Мурзы говорят на особом диалекте эрзянского языка. Диалект отличается лексическим своеобразием, прежде всего обильными заимствованиями из русского языка» (Там же).

⁵ Марискин О.И. Алатырский край и Башкирия в XVII–XIX вв. // Река времени. 2014. Сб. статей. Уфа, 2014. С. 44–46.

⁶ Белицер В.Н. Народная одежда мордвы. Труды института этнографии. Новая серия, Т. 101. М., 1973. С. 43; Мордовский народный ко-

стоку от Волги, правомерно подразделять на закамскую, заволжскую и приуральскую подгруппы¹. К последней относится мордва Башкирии и Оренбургской области.

Языковые особенности

По мнению лингвистов, тесное соседство мокши и эрзи в Приуралье с русским населением привело к появлению в их речи ряда звуковых особенностей, которых не было на прежней территории их проживания. Интенсивные контакты с русскими привели к широкому развитию русско-эрзянского и русско-мокшанского двуязычия. Изоляция приуральской мордвы от основной массы этноса способствовала также сохранению в их языке определенных архаических черт, изжитых у населения Мордовии². К сожалению, языковые особенности мордвы Башкирии изучены слабо. Исследователями выделяется фёдоровский диалект (говор) эрзянского языка, носители которого проживают в нескольких населенных пунктах Федоровского района (Федоровка, Верхний и Нижний Альштан, Алешкино и др). По своим фонетическим и морфологическим особенностям он близок к присурскому диалектному ареалу эрзянского языка³.

В Республике Башкортостан в 2011-2012 учебном году эрзянский язык изучали в 13 школах⁴. В 1996 г. при Стерлитамакском педагогическом училище и Салаватском педагогическом колледже были открыты мордовские отделения, готовившие учителей начальных классов и воспитателей дошкольных учреждений со знанием эрзянского языка⁵.

стиом. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1990. С. 150; Мордва Заволжья. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1994. С. 65.

¹ Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992. С. 259.

² Мордва Заволжья. С. 152–153.

³ Биушкин М.С. Звуковая система федоровского диалекта эрзя-мордовского языка на территории Башкирской АССР // Очерки мордовских диалектов. Т. V. Саранск, 1968. С. 200–201.

⁴ В Федоровском районе состоялось официальное открытие мордовского историко-культурного центра [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ddnrb.ru>

⁵ Горшечников А.В. Мордва Башкортостана: история и современность // Информационный бюллетень Администрации Президента Республики Башкортостан. 2001, № 4. С. 59.

Конфессиональная характеристика

Мордва в Башкирии представлена разными конфессиональными группами. Основная масса мордвы-эрзи считает себя православными, незначительная часть – старообрядцами и молоканами-субботниками. Мокша также придерживается православной веры.

Христианизация мордвы началась с вхождением их земель в состав Русского государства. Но особенный ее размах наблюдался в первой половине XVIII в. В середине века официальное крещение мордвы было уже практически завершено¹. Как отмечают исследователи, подавляющее большинство прибывавших на ранних этапах освоения завожских земель мордовских крестьян не были крещены. Их христианизация происходила под влиянием русского населения, среди которых были распространены также старообрядчество и неортодоксальные учения². Мордва в Башкирское Приуралье переселилась уже крещеной. В официальных документах их именовали «новокрещенами»³. Как отмечал в середине XIX столетия В.М. Черемшанский, «По вероисповеданию мордва все христиане, и, к чести их, можно сказать, что они народ большей частью набожный, хотя и не столько тверд в правилах веры и постановлениях церкви, как русские»⁴. По мнению И. Златоверховникова, «Из всех Уфимских инородцев, принявших христианство, мордва наиболее набожны: охотно посещают церковь, чтут праздники, соблюдают посты, исполняют таинства, почитают святых (особенно Святителя и Чудотворца Николая)»⁵. В начале XX в. священник М. Бурдуков писал, что «они – религиозны и очень набожны. Усердно посещают храмы Божии, усердны в исполне-

¹ Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 159.

² Ягафова Е.А., Данилко Е.С., Корнишина Г.А., Молотова Т.Л., Садиков Р.Р. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара, 2010. С. 173.

³ Но, видимо, небольшие группы первых мордовских переселенцев были еще некрещеными. Так, например, ревизские сказки 1722 г. по Уфимскому уезду показывают деревню ясачной мордвы в четыре двора, жители которой имели «языческие» имена Осан, Келдеш, Сингас, Енга-ли и т.д. (РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Д. 3790. Л. 412).

⁴ Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении. Уфа, 1859. С. 198.

⁵ Златоверховников И. Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. Уфа, 1899. С. 34.

нии христианского долга бытия у исповеди и св. причастия, радужно принимают в свои дома св. иконы и почтительны к духовенству»¹.

Во второй половине XIX–начале XX в. в крупных мордовских населенных пунктах были построены православные церкви и часовни. Так, по сведениям И. Златоверховникова, в Уфимской епархии церкви (деревянные) имелись в следующих мордовских селах: с. Андреевка или Новый Енгальш, во имя св. Архистратига Михаила, построенная в 1891 г.; с. Енгальш, во имя св. Благоверного Князя Александра Невского, 1865 г.; с. Каменка, во имя св. Великомученика Димитрия Мироточивого, 1854 г.; с. Сулли, во имя Архистратига Михаила, 1861 г.; с. Кизильяр (Михайловка), во имя св. Архистратига Михаила, 1894 г.; с. Макарово, во имя св. Архистратига Михаила, 1868 г.; с. Кузьминовка, во имя Святителя и Чудотворца Николая, 1883 г.; с. Федоровка, в честь иконы Казанской Божией Матери, 1884–1889 гг. (вместо обветшавшей)². Касаясь религиозного состояния мордвы с. Кизильяр Златоустовского уезда, посетивший их в 1893 г. при обозрении церковей Преосвященный Дионисий, епископ Уфимский, писал, что «благодаря влиянию школ и внебогослужебных собеседований священника [...] число посещающих воскресные и праздничные богослужения настолько увеличилось, что в большие праздники церковь не вмещает всех богомольцев, что и вынудило прихожан, вместо старой церкви, выстроить новую обширную деревянную церковь»³.



На земле крестьян-мордвы с. Каменки была основана также православная женская община. Инициаторами ее создания явились сами сельчане. По благословению Преосвященного Антония

¹ Бурдуков М. Мордва. Этнографический очерк // Уфимские губернские ведомости. 1905. 19 авг. № 177.

² Златоверховников И. Указ. соч. С. 85, 87, 164, 179, 196, 203.

³ Башкирский край. Вып. 4. Материалы по истории Дуванского района. Уфа, 1994. С. 130.

место под обитель было освящено 15 июля 1901 г. К февралю 1902 г. был уже достроен храм в честь Равноапостольного князя Владимира. На территории обители были построены также два двухэтажных дома, несколько келий, дом для священника. В 1906 г., после ограбления, начальница обители решила перенести ее на другое место под г. Белебей. Но 19 сестер – мордвовок не согласились с этим и остались на прежнем месте. В 1908 г. была освящена новая церковь, поставленная на место бывшего разобранного храма. К 1915 г. в обители насчитывалось 120 человек. Было подано прошение о преобразовании общины в монастырь¹.

В 1893 г. близ с. Федоровки был основан Покрово-Эннатский женский монастырь, в котором жила схимонахиня Зосима Эннатская, причисленная ныне к лику святых. Воспоминания о ней, как о чудесной целительнице, местное население, в том числе мордва, сохраняет до сих пор².

К сожалению, почти все церкви в 30-е годы XX столетия были уничтожены. В 1928 г. была закрыта также вышеупомянутая Владимирская община при Сергиевском женском монастыре³.

В настоящее время православный храм имеется в с. Каменка Бижбулякского района. Деревянная церковь во имя Дмитрия Солунского была построена в 1914 г. на месте сгоревшей. В окрестностях села имеется почитаемый святой источник. В 2004 г. восстановлена Казанско-Богородская церковь в с. Федоровка⁴. Также летом 2004 г. было завершено строительство церкви во имя Михаила Архангела в чувашско-эрзянском селе Ильтеряково (Андреевка) Кармаскалинского района. Основные средства на строительство церкви были собраны самими прихожанами⁵. Нужно отметить, что она возведена на месте храма, где служил А.Ф. Юртов, первый мордовский просветитель, могила которого находится тут же, в церковной ограде.

Особым почитанием среди мордвы пользуется Николай Чудотворец (Микола Милостивой). Его образы имеются почти в каждом доме. В мокшанском селе Кузьминовка ему был посвящен

¹ Из жизни Владимирской женской общины при с. Каменке Уфимской губернии Белебеевского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1915, № 14. С. 623–627.

² НА ИЭИ УНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Материалы экспедиции по изучению мордвы Башкортостана. 2003 г. Л. 31, 60.

³ <http://ufagen.ru/node/30661>

⁴ Уфимская епархия Русской Православной церкви. Справочник-путеводитель. Уфа. 2005. С. 266.

⁵ Трудовая слава. Общественно-политическая газета Кармаскалинского района. 2004. 30 сент. № 112.

храм. Оренбургские губернские ведомости писали в 1845 г., что мордва «преимущественное почитание из святых угодников воздают Николаю Чудотворцу: а от того в весьма редком доме у них не встретишь образа его. Когда они приходят в Церковь, то первым правилом почитают ставить свечи перед ликом этого Святого, говоря старосте церковному: *Путьк свечка Никола»*¹.

В конце XIX в. в Уфимской губернии мордвы-старообрядцев насчитывалось 1338 чел.² Жили они компактными группами в нескольких населенных пунктах Белебеевского (155 чел.) и Стерлитамакского (1149 чел.) уездов. Архивные материалы свидетельствуют о наличии среди мордвы-староверов нескольких старообрядческих согласий поповского (белокриницкое) и беспоповского (спасовское, рябиновское) направлений³. Белокриницкое согласие было распространено среди мордвы деревень Саратовка, Пыльновка и Ново-Михайловка, села Помряскино Стерлитамакского уезда. Но большинство здешних старообрядцев-мордвы относились к спасовскому согласию (жители сел Помряскино, Садовка, Зирган, Бутульчан, Федоровка, деревень Гумбет и Гавриловка Стерлитамакского уезда). На хуторах Морозовка, Бурангуловский и в с. Мелеуз проживали мордва-староверы рябиновского согласия⁴. В ходе полевых исследований удалось выявить мордву-старообрядцев в с. Садовка Стерлитамакского района. Но и здесь они представлены уже только 2–3 семьями. Являются беспопов-

¹ Этнография. Мордва и черемисы Оренбургской губернии // Оренбургские губернские ведомости. 1845. 20 окт.

² Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале. Уфа, 2002. С. 41.

³ *Белокриницкое, или австрийское, согласие* – одно из крупных направлений в поповщине, образовавшееся в 1846 г. в с. Белая Криница (территория бывшей Австрийской империи) с присоединением к старообрядчеству босно-сараевского митрополита Амвросия. *Спасовское согласие* выделилось в конце XVII в. От других беспоповцев отличаются тем, что не перекрещивают приходящих в их веру, а принимают таковых только через проклятие ересей или чтение специальных молитв, считают, что за отсутствием истинных церквей и священства спастись можно только через Спасову (Иисусову) молитву, откуда произошло самоназвание. *Рябиновское согласие* – название этого беспоповского согласия связано с тем, что его последователи признавали только деревянные кресты, изготовленные из древесины рябины, считая это растение, упоминаемым в Священном писании «певгом» – одним из трех деревьев, составлявших Крест Господень, и не молились иконам, на которых изображен кто-то кроме святых (Данилко Е.С. Указ. соч. С. 22, 37).

⁴ Ягафова Е.А., Данилко Е.С., Корнишина Г.А., Молотова Т.Л., Садиков Р.Р. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара, 2010. С. 167–184.

цами спасовского согласия. По их словам, старoverы-мордва переселились сюда из-под г. Мелекесс, нынешней Ульяновской области¹. В своих домах в красном углу старообрядцы с. Садовка держат медные литые иконы и распятия. Умерших хоронят на общем с православными кладбище, где имеется отдельный старообрядческий участок. Многие старообрядцы из Садовки переехали в Стерлитамак, где существует крупная община мордвы-старoverов.

В начале XX в. жители мордовских деревень Ивановка и Петровка Федоровской волости Стерлитамакского уезда относились к религиозному течению субботников, которые отвергали основные положения христианства и признавали иудейское вероучение. К 1912–1913 гг. в Уфимской губернии субботников насчитывалось 350 чел., основное число которых (333 чел.) компактно проживало в указанных деревнях². В 1914 г. они пытались зарегистрировать свою общину, но получили отказ. В протоколе дознания, организованной по поводу ходатайства о регистрации «субботниковской» общины, жители д. Ивановка отмечали, что они «иудеи отпавшие от православия и вероисповедание иудейское они исповедуют, как все спрошенные, так и их семьи». Также, по их словам, переход их предков в иудейство совершился в 1864 году, когда они «еще имели жительство в деревне Карпове Пригородной волости Бутурус-ланского уезда Самарской губернии», и «несколько человек из первых отпавших от православия за склонение других в то время были судимы судебной палатой и понесли наказание ссылку на вольное поселение»³. В определении Уфимской Духовной консистории просители названы «исповедующими иудейскую веру, почему они и называются субботниками»⁴. Об иудействующей мордве деревень Ивановка и Петровка в 1920-е гг. сообщает также исследователь А. Кийков⁵.

Современная мордва деревень Петровка и Ивановка Федоровского района считают себя молоканами⁶. Ныне эти населенные

¹ ПМА, 2003 г. РБ, Стерлитамакский район, с. Садовка, Артамонова Василиса Осиповна, 1924 г.р.

² История Башкортостана во второй половине XIX–начале XX века. Т. II. Уфа, 2007. С. 39.

³ ЦИА РБ. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 1071. Л. 16.

⁴ Там же. Л. 14.

⁵ Кийков А. К истории семьи и брака у башкир, татар, мордвы и чуваш // Башкирский краеведческий сборник. № 2. Уфа. 1927. С. 56.

⁶ Можно предположить, что они являются молоканами-субботниками, представляющими собой секту, промежуточную между христианством и настоящим субботничеством (иудействующими) (Суб-

пункты являются смешанными, мордвы-молокан в них осталось примерно 5–6 семей в каждом. По преданиям, деревни были основаны в конце XIX в. Землю у башкир купил Петр Копчаев, он был из богатых. Ивановку основал Иван Поздьяев¹. По словам информаторов, «молокан изгоняли при царской России. Некоторые уехали на Кавказ. У нас вера сходная с башкирами. У нас тоже обрезание, как у них. Праздновали субботу, постились. В Ивановке в жилом доме был молебный дом. На Пасху ходили туда»². Молитвенные собрания проводили по субботам, также в этот день постились, нечего не ели. Накануне, в пятницу вечером, все мылись в бане. Молитвенные собрания проводил старик Дмитрий Кострыгин. Пасху праздновали на неделю раньше православной³. Недалеко от Петровки находится молоканское кладбище. Вместо крестов в изголовьях могил установлены дубовые столбы.

Несмотря на то, что мордва подверглась христианизации и православная обрядность и вероучение достаточно глубоко укоренились в народном сознании, все же сохранились некоторые языческие представления и верования. Особое место среди них занимает почитание духов природы и «одомашненного» пространства, таких как *Ведь ава* (э., м.) – «водяная мать»; *Вирь ава* (э., м.) – «лесная мать»; *Юрт ава* (э), *Куд ава* (м) – «домовая»; *Бань ава* (э., м.) – «банная». Все эти духи представляются в женском образе. Наряду с ними, фигурируют и персонажи в образе мужчин: *Ведь ати* (м) – «водяной дедушка», *Юрт ати* (м) – «дворовой», которые выступают в качестве супругов женских духов. Подобные представления были характерны и остальным группам мордвы⁴.

Ведь ава в быличках упоминается в виде женщины с длинными черными волосами, ее часто видели на берегу реки, сидящей, расчесывая волосы. Если женщина распускала волосы, то говорили «как Ведь ава». Она показывается не к добру, после этого кто-нибудь тонет в воде: «Когда человек нужен ей, она выходит из воды»⁵. У мокши д. Булякай Федоровского района зафиксировано

ботники. Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.eleven.co.il/article/13964>).

¹ НА ИЭИ УНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Материалы экспедиции по изучению мордвы Башкортостана. 2003 г. Л. 64–65.

² ПМА, 2003 г. РБ, Федоровский район, д. Петровка, Антонова Зоя Осиповна, 1921 г.р.

³ Материалы экспедиции ... Л. 62, 63.

⁴ Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 40.

⁵ ПМА, 2003 г. РБ, Стерлитамакский район, с. Кармаскалы, Сараева Анна Николаевна, 1933 г.р.

представление о Везд ати «водяном дедушке», он представлялся в виде мужчины с серебряной бородой, с длинными волосами, сидящим на берегу¹. Вирь ава – хозяйка леса, огромного, выше деревьев, роста. Она показывается людям то в виде человека, то в виде какого-нибудь зверя².

Эрзя верили, что у каждого дома есть своя хозяйка – Юрт ава, мокша ее называла Куд ава. По некоторым представлениям «ее можно только слышать, но нельзя видеть». В этом случае надо спросить «худо или добро» и она тихонько ответит³. По другим представлениям, она предстает в образе человека, но это не к добру: «Юрт ава покажется к беде, а так она не показывается»⁴. Ей же пугают непослушных детей. «Хозяйка дома» иногда помогает домочадцам. По словам Мишиной Марии Алексеевны, 1926 г.р., жительницы с. Кузьминовка Федоровского района: «Один раз я легла спать, оставила заправленную пряжу (самопрялку) в другой комнате. Услышала звук, что кто-то прядет. У соседки-бабушки спросила, что это может быть. Она сказала, что это Куд ава пряла, хочет помочь тебе». Когда хозяин дома умирает, она плачет. Кириллова Прасковья Андреевна, 1919 г.р., жительница д. Булякай Федоровского района сказала, что она «в пустом доме видела Куд аву. Вокруг стола сидит и голосит». По представлениям мокши, домом «управляет» Куд ава, а двором – Юрт ати – «дворовой»:

«Кудонь кирди ава,
Юртонь кирди ати» –
«Дом держит бабушка,
Двор держит дедушка»⁵

Юрт ати – «дворовой хозяин, бережет скотину, живет в сарае»⁶.

При переходе в новый дом звали с собой Юрт аву или Куд аву. Причем эрзя звали ее уже при переезде, а мокша – перед началом строительства, когда уже выбрали новое место. По словам Митряшкиной Валентины Ивановны, 1937 г.р., жительницы п. Пио-

¹ ПМА, 2003. г. Федоровский район, д. Булякай, Кириллова Прасковья Андреевна, 1919 г.р.

² ПМА, 2003 г. РБ, Бакалинский район, с. Староиликово, Буравова Антонина Димитриевна, 1929 г.р.

³ ПМА, 2003 г. РБ, Бакалинский район, с. Староиликово, Дырнаева Валентина Никитична, 1928 г.р.

⁴ ПМА, 2003 г. Ермакеевский район, п. Пионерский, Митряшкина Валентина Ивановна, 1937 г.р.

⁵ ПМА, 2003. г. Федоровский район, д. Булякай, Кириллова Прасковья Андреевна, 1919 г.р.

⁶ ПМА, 2003. г. Федоровский район, с. Кузьминовка, Мишина Мария Алексеевна, 1926 г.р.

нерский Ермакеевского района, при этом говорили так: «Юрт ава, если старая, то оставайся, посылай своих детей. Если можешь идти, иди за нами. Если не можешь, то садись с нами»

Бань ава – «хозяйка бани». Говорили, что ночью в бане париться уже нельзя – там Бань ава моется. Когда все искупаются, то оставляют ей воду и веник, говоря: «Бань ава, приходи париться» Иногда она показывалась людям¹.

Реликтом язычества является также проведение молений. В архивном документе конца XIX в. отмечено, что в Уфимском уезде «Существуют среди мордвы общественные моления, устраиваемые в летнее время (преимущественно старухами), которым они дают даже предпочтение пред церковным богослужением. Устраиваются сборища и мужчинами, но эти собираются ради забавы и не соединяют с совершаемыми обрядами каких либо религиозных мыслей»². Еще в 50-е гг. XX столетия в с. Наумкино Аургазинского района ежегодно после посевной на Вознесение проводили моление *Бабань каша*. В настоящее время его проводят только в случае засухи. Пожилые женщины у родника варили в котле кашу из пшена. Принимали участие также дети. Встав в ряд и обратившись на восток, читали православные молитвы. В случае засухи, палками взбалтывали родник, «чтобы Ведь-ава пустила дождь»³. В с. Андреевка Кармаскалинского района на Петров день у родника женщины и дети проводили *Бабань салмат*. Готовили яичницу, блюдо из кусочков теста – *салмат*, совместно молились, читали православные молитвы, и ели приготовленную еду⁴. Языческие элементы сохранились также в поминальной обрядности.

Формирование этнотерриториальной группы в Башкирии

На территории Южного Урала и Приуралья мордва издавна проживает в Оренбургской области и Республике Башкортостан, где мордовское население образует крупные компактные ареалы расселения, сформировавшиеся в ходе переселенческого движения XVIII–XIX вв. Первые поселения мордвы-переселенцев за

¹ ПМА, 2003. г. Федоровский район, с. Кузьминовка, Мишина Мария Алексеевна, 1926 г.р.

² ЦАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 419(4). Л. 53–54.

³ ПМА, 2007. РБ, Аургазинский район, с. Наумкино, Николаева Елена Федоровна, 1930 г.р.

⁴ ПМА, 2007 г. РБ, Кармаскалинский район, с. Андреевка, Юртова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

Волгой, т.е. восточнее пределов исконного этнического ареала, появились во второй половине XVII в. в лесостепном районе к северу от р. Кинель¹. На территории современного Башкортостана небольшие группы мордовских поселенцев появились в конце XVII в.². В XVIII в. переселение в Заволжье мордовских крестьян из Пензенской, Нижегородской, Тамбовской и Симбирской губерний приобрело широкий размах. Переселенческое движение продолжилось и в XIX столетии, вплоть до начала XX в.³.

Можно назвать несколько основных причин переселения мордвы на заволжские земли и далее на Урал. Для XVII–XVIII в. – это: 1) массовое проникновение русских поселенцев на этническую территорию мордвы, что вызвало недостаток свободных земель, кроме того, значительная часть мордовских земель была захвачена монастырями; 2) растущее притеснение мордвы со стороны русской администрации; 3) насильственная христианизация мордвы⁴. О сопротивлении мордвы христианизации и бегству на новые территории обитания красноречиво говорит такой факт, что принятию православия противилась даже значительно обрусевшая к тому времени мордва Терюшевской волости Нижегородской губернии: в 1743–1745 гг. среди них вспыхнуло восстание, вызванное попытками насильственного навязывания новой религии. В 1743 г. мордовские крестьяне 8 деревень Терюшевской волости писали, что «А мы, нижепоименованные, сироты, ваши, христианской веры принять не можем, а желаем быть в своей старой мордовской вере по прежнему [...] А ежели паче чаяния, нас, сирот ваших, будут принуждать к крещению неволею, то мы, сироты ваши, оставя дома свои, будем бегать и укрываться по лесам и по другим местам»⁵.

В XIX–начале XX в. переселение мордвы в Заволжье было обусловлено, во-первых, отменой крепостного права в 1861 г., что вызвало социальное расслоение в деревне и стремление решить эту проблему путем переселений; во-вторых, столыпинской аграрной реформой 1906 г., обеспечившей крестьянам свободный выход из сельской общины с предоставлением им в этом случае земельного надела в полную собственность⁶.

¹ Мордва Заволжья. Саранск, 1994. С. 10.

² Щербаков А.С. Мордовское население Башкортостана. Очерк современных этнических процессов. Уфа, 2005. С. 6.

³ Мордва Заволжья. С. 12–17.

⁴ Там же. С. 10–11.

⁵ Цит. по: Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 152–152.

⁶ Мордва Заволжья. С. 15.

Основное число мордовских поселений в Башкирии было основано в XVIII столетии. Здесь к этому времени существовали мордовские поселения Федоровка, Кузьминовка, Алешкино, Наумкино, Старомакарово, Садовка, Каменка, Михайловка и др. современных Федоровского, Бижбулякского, Стерлитамакского, Аургазинского, Дуванского районов¹.

Судя по архивным документам, наиболее ранними поселениями мордвы на башкирских землях являются с. Каменка Бижбулякского и с. Садовка Стерлитамакского районов, которые были основаны мордовскими крестьянами в 1740–1750-е гг². В 1777 г. возникло с. Алешкино Федоровского района: башкиры в том году припустили на свои земли 33 двора мордвы из д. Алешкино Бугульминского уезда³. Также по договорному письму 1777 г. поселилась на башкирских землях мордва д. Кизильяр (ныне с. Михайловка Дуванского района)⁴. С. Кожай-Максимово Ермекеевского района возникло по припускному документу 1786 г.⁵. Чувашско-мордовское село Наумкино Аургазинского района было основано в 1789 г. на основе договора о продаже земли башкирами Меркит-Минской волости Науму Карпову и Ермолаю Павлову с товарищи⁶. По местным преданиям считается, что Наум Карпов был мордвином, а Ермолай Павлов – чувашиним. До этого они 14 лет прожили в деревне Муксино, а потом решили купить землю и заселиться отдельным поселением⁷. В 1789 г. на землю башкир Уршакминской волости переселились мордовские крестьяне из Пен-

¹ Садиков Р.Р. Мордва Башкортостана: традиции и современность // Современные этнополитические и этносоциальные процессы в России: модель Республики Башкортостан. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2004. С. 276.

² Семенов А.Ф. Бижбуляк: прошлое и настоящее. Исторические очерки о деревнях Бижбулякского района Республики Башкортостан по архивным документам. Бижбуляк, 1998. С. 26; Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн. 1. Изд. 2-е. Уфа, 1997. С. 160.

³ Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн. 2–3. Изд. 2-е. Уфа, 1998. С. 173.

⁴ Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн. 9. Уфа, 2001. С. 93.

⁵ Семенов А.Ф. Указ. соч. С. 31.

⁶ Асфандияров А.З. Указ. соч. Кн. 1. С. 145.

⁷ Садиков Р.Р. Этноконфессиональные процессы в этнически смешанных поселениях Урало-Поволжья (история и современность) // Опыт взаимодействия и взаимной адаптации в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья. Сб. статей. М., 2009. С. 32.

зенской губернии и основали с. Енгальш, ныне Чишминского района¹.

По договорной записи 1780 г. башкиры Минской волости припустили 30 дворами новокрещеную мордву, выходцев из села Рождественское Мордовский Бугуруслан тож Бугульминского уезда, сроком на 40 лет, которые основали д. Алмантаево (Камышлы) Уфимского уезда². Откуда в 1795 г. часть жителей (29 человек) переселились в д. Федоровка (ныне райцентр Федоровского района), основанную мордвой в конце XVIII в. Среди переселенцев из Алмантаево, которое по другим источникам называлось также Федоровкой, были Алексей и Дмитрий Ивановичи Федоровы. В 1795 г. д. Федоровку населяли 75 мужчин и 94 женщины³.

Мокшанское село Кузьминовка в нынешнем Федоровском районе Башкортостана было основано в конце XVIII в. В 1795 г. из д. Семилги Саранского уезда Пензенской губернии прибыло 8 семей мордвы, которые осели в данном населенном пункте⁴. Возможно, они и были ее первыми жителями.

По поводу основания сел Федоровка и Кузьминовка Федоровского района сохранилась одна примечательная легенда, записанная в 1960-х гг.: «По решению сельских общин эрзянин Федор и мокшанин Кузьма были направлены на поиски лучших мест для своих сородичей. Федор и Кузьма, дойдя со своими семьями до истоков реки Дёма, облюбовали место среди густых дремучих лесов, у подножия небольшой горы, и поселились там, на берегу маленькой речушки «Эрзямонь лей» (Река жизни), положив начало селу Кузьминовка. По обоюдному согласию Федор и Кузьма разделили между собой лесные и земельные угодья. На долю Кузьмы досталось больше земли, но меньше лесных угодий, тогда как эрзянин Федор получил больше земли с лесными массивами. С прибытием сородичей Федора и Кузьмы между эрзей и мокшей стали возникать трения из-за лесных угодий. Чтобы избежать дальнейшей вражды между переселенцами, Федор решил уступить сородичам Кузьмы часть своих лесных угодий, а сам со своим родом отделился от Кузьминовки и поселился в лесу, в низине, в шести верстах от Кузьминовки, образовав тем самым село Федоровку»⁵.

¹ НА ИЭИ УНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Материалы экспедиции по изучению мордвы Башкортостана. 2003 г. Л. 35.

² Асфандияров А.З. Указ. соч. Кн. 2–3. С. 313.

³ Там же. С. 173.

⁴ Там же. С. 174.

⁵ Биушкин М.С. Указ. соч. С. 200.

Многие населенные пункты мордвы на Южном Урале возникли в XIX–начале XX вв. Видимо на рубеже XVIII и XIX столетий основано поселение мордвы в Аургазинском районе – с. Макарово (Старомакарово), зафиксированное VI народной ревизией в 1811 г¹. В 1805 г. было заведено село Новые Сулли Ермекеевского района, в 1814 г. – мордовские деревни Верхний и Нижний Алаштан Федоровского района². В д. Кармаскалы Стерлитамакского района мордва подселилась отдельным концом с 1831 г. До этого эти поселенцы с 1776 по 1816 гг. проживали в д. Мордовский Асавтамак, на основе договора с башкирами Яиксубиминской волости. После истечения тридцатилетнего срока аренды эти земли отошли коллежской советнице Глафире Зубовой, которая основала на месте мордовской деревни сельцо Александровское Асавтамак тож (ныне с. Асаво-Зубово Стерлитамакского района). В 1816–1831 гг. мордва проживала в д. Айгулино (вероятно, с. Айгулево Стерлитамакского района), но из-за земельных споров с чувашами, выселились оттуда в д. Кармаскалы³.

В начале XIX в. было основано мордовское поселение Андреевка, нынешнего Кармаскалинского района. Первопоселенцами, вероятно, стали выходцы из дд. Енгальш (ныне Чишминского района) и Федоровка (Алмангаево) (ныне с. Камышлы Уфимского района). Часть жителей из последнего селения в свое время переселились на новые земли, и основали село Федоровку (ныне Федоровский район), часть – переехала в Андреевку. Главным организатором переселенческого движения явился некий Андреев, в честь кого и было названо поселение (уединенное сельцо Андреевка, по документам 1811 г.). Село имело и другие названия: Новый Енгальш, Федоровка. В 1924 г. из Андреевки выехали несколько семейств и основали новые мордовские поселения: Ракировка, Титовка (ныне не существует), Романовка⁴. Также в начале XIX в. выходцы из Кузьминовки основали выселок Булякай, впервые упоминающийся с 1814 г⁵. В конце XIX–начале XX в. появились дд. Лысогорка и Красногорка, нынешнего Бижбулякского района, основанные выходцами из с. Каменка⁶. С начала XX столетия мордовские поселения фиксируются также в Башкирском Зауралье –

¹ Асфандияров А.З. Указ. соч. Кн. 1. С. 149.

² Асфандияров А.З. Указ. соч. Кн. 2–3. С. 172, 420.

³ Садиков Р.Р. Этноконфессиональные процессы... С. 30.

⁴ Там же. С. 35.

⁵ Михайлов В. Переселенцы и переселенческое дело в Стерлитамакском уезде Уфимской губернии. Уфа, 1897. С. 265.

⁶ Семенов А.Ф. Указ. соч. С. 25–26.

д. Васильевка, хут. Ново-Яковлевка, хут. Богачевка, хут. Верхний Сарабиль, хут. Акмурун и т.д¹.

Историография и источники

История и этнические особенности эрзи и мокши, проживающей в Республике Башкортостан, исследованы недостаточно и неравномерно. По имеющимся отдельным публикациям, посвященным различным аспектам культуры местной мордвы, невозможно получить ясное и целостное представление об ее истории и культуре. В изданной в 1994 г. в Саранске коллективной монографии «Мордва Заволжья», мордва Башкортостана осталась вне поля внимания².

Одно из первых известий о мордве Оренбургской губернии оставил П.И. Рычков (1762)³. Он сообщает, что мордва в Ставропольском уезде по реке Черемшан и в Исетской провинции Оренбургской губернии, кроме крещеных, обложена подушным сбором. Таким образом, он указывает о существовании в заволжских землях некрещеных групп мордвы, которые «закона [...] никакого не имеют, однако бога исповедуют и именуют его 'шкай', хотя о существе его ничего не знают»⁴. П.И. Рычков пишет об особом почитании мордвой Николая Чудотворца: «У мордвы образ его во всяком почти доме есть, да свечи и воск в церкви дают, с тем чтобы перед образом его были поставлены», а также, что «Николаю Чудотворцу молятся сими словами: «Тряктон вактон». Потом прилагают «Николай Милостивый» и просят, кому что надобно, например здоровья, скота, лошадей, овец, свиней, пчел и прочее»⁵. Касательно мордвы Уфимской и Исетской провинций, он также отметил, что «За земли и угоды платили мордва и черемисы башкирцам оброки [...], но по последней генеральной ревизии 1747 г. положены они в ясак, с каждой души по восемьдесят копеек, и состоят в числе теплярей и бобылей, с которыми в Оренбург для казен-

¹ Маннапов М.М. Мордва юго-восточного Башкортостана // Ядкяр. 2004. № 2. С. 93–98.

² Мордва Заволжья. Саранск. 1994. 184 с.

³ Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч. 2. СПб., 1762.

⁴ Топография Оренбургская, то есть обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное коллежским советником и Императорской академии наук корреспондентом Петром Рычковым. Оренбург, 2012. С. 90–91.

⁵ Там же. С. 90–91.

ных работ наряжаются»¹. Летом 1769 г. село Мордовский Бугуруслан Оренбургской губернии посетил Н.П. Рычков, которое, по его словам, «есть из числа превозходных земледельческих селений: ибо живущие в нем мордва так богаты хлебом, что во всей оной стране нет им подобных». По мнению автора, «хлебное изобилие должно приписать больше их неусыпному рачению и трудам, нежели отменному качеству земли»². Отметим, что данное село имеет непосредственное отношение к истории мордвы Башкирии: переселенцы оттуда в конце XVIII столетия основали одно из крупных мордовских поселений.

О мордве Оренбургской губернии сообщают также Оренбургские губернские ведомости в одном из номеров 1845 г. В газете отмечено, что мордва в Оренбургскую губернию перешла из Пензенской и Симбирской губерний, в особенности же из Курмышского уезда и «поселилась на землях, принадлежащих башкирцам, плата начально им за это оброк». Также указано, что «Характером мордва кротки и благонравны; принадлежа к православному исповеданию весьма богомольны»³.

Более полные данные о мордве Оренбургской губернии приводит в своей работе В.М. Черемшанский (1859). В ней имеются сведения о наружном виде, нравственных качествах и быте мордвов, их жилище, одежде и пище⁴. Автор отмечает, что местная мордва – переселенцы из Пензенской и Симбирской губерний, поселившиеся на башкирских землях по припуску с платежом оброка⁵. По его мнению, «Мордовское поколение вообще отличается крупным ростом и дородностию; телосложение имеют крепкое; частнейшие отличительные признаки этого народа составляют: русые и нередко рыжие на голове волосы, круглое лицо, посредственный рот и нос, голубые и светлосерые глаза»⁶. В диссертации на степень доктора медицины лекаря Н. Литуновского (1878), сведения о мордве заимствованы из предыдущего сочинения, но по-

¹ Там же. С. 91.

² Рычков Н.П. Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С.110.

³ Этнография. Мордва и черемисы Оренбургской губернии // Оренбургские губернские ведомости. 1845, № 42.

⁴ Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 197–200.

⁵ Там же. С. 197.

⁶ Там же. С. 198.

мимо этого имеется дополнительный материал по мордовскому жилищу¹.

Интересные сведения о погребальных обрядах мордвы Мензелинского уезда Уфимской губернии приводит в своей небольшой статье мордовский просветитель А.Ф. Юргов (1877)². Краткое описание черт характера, хозяйственных занятий, построек, одежды и пищи мордвы Уфимской губернии имеется в сочинении И. Златоверховников (1899). По мнению автора, «Наиболее симпатичные черты характера мордвы – кротость, добродушие, трудолюбие и гостеприимство. По образу жизни, обычаям и занятиям мордва ближе других инородцев Уфимской губернии подходят к русским»³.

Значительный вклад в изучение фольклора и этнографии мордвы Уфимской губернии внес мордовский просветитель и ученый М.Е. Евсевьев. В 1893, 1894, 1909, 1911, 1912, 1916 гг. он посетил несколько мордовских поселений Уфимской губернии (Кажай-Максимово, Каменка, Кузьминовка, Сулля, Федоровка и т.д.), где собирал образцы устного фольклорного творчества мордвы⁴. Великолепные образцы исторических и семейно-бытовых песен и легенд ученый записал от жителей с. Кожай-Максимово⁵. Помимо фольклорных материалов, М.Е. Евсевьев собрал также уникальную коллекцию одежды мордвы Белебеевского уезда⁶. Большую ценность имеют его фотографии, запечатлевшие белебеевскую мордву в народной одежде⁷.

В трех номерах 1905 г. Уфимских губернских ведомостей была напечатана статья священника М. Бурдукова⁸. Автор в ней приводит свои наблюдения над жизнью мордвы д. Кожай-Андреевой

¹ Литуневский Н. Медико-топографическое описание Оренбургской губернии. М., 1878. С. 94–96.

² Юр-в Ав-ий. Погребальные обряды и поверия крещеной мордвы Уфимской губернии // Известия по Казанской епархии. 1877, № 8. С. 227–229.

³ Златоверховников И. Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. Уфа, 1899. С. 33.

⁴ Евсевьев М.Е. Избранные труды. Т.5. Историко-этнографические исследования. Саранск, 1964. С. 508–521.

⁵ Евсевьев М.Е. Избранные труды. Т. 1. Народные песни мордвы. Саранск, 1961. С. 360–375.

⁶ Мордовский народный костюм. Альбом. Саранск, 1990. С. 332.

⁷ Евсевьев М.Е. Жизнь мордвы в фотографиях. Фотоальбом. Саранск. 2004. С. 101–102, 169.

⁸ Бурдуков М. Мордва. Этнографический очерк // Уфимские губернские ведомости. 1905. 18, 19, 20 авг. №№ 176–178.

Белебеевского уезда. Он отмечает, что жители деревни «считают себя потомками какого-то мордовского князя», кратко описывает их хозяйственные занятия, семейные отношения, религиозно-нравственное состояние, мужской и женский наряды. Некоторая пренебрежительность автора к мордве, которая проглядывается по тексту статьи, вызвала появление критической заметки по ее поводу. Анонимный автор, указанный как С.В., высказал свои замечания по поводу, как ему показалось, «наивных познаний о мордвах», которыми «поделился» М. Бурдуков¹. Здесь же представлено интересное предположение о мордве-мурза. В ответ на эту заметку, М. Бурдуков опубликовал отклик, в котором отметил, что «Очерк, хотя составлен и не на основании научных данных (автор совсем не задается целью изучения быта мордвов, для него достаточно и личных наблюдений среди соседей – мордвов), имеет незначительные погрешности, но за то он взят прямо с природы, он является плодом личных наблюдений автора за жизнью мордвов данной местности»². Несмотря на это, надо отметить, что, указанная статья является единственной работой, которая содержит более или менее содержательное этнографическое описание мордвы Белебеевского уезда.

Огромная роль в этнографическом изучении мордовского народа принадлежит комплексной Мордовской этнографической экспедиции, проводившейся совместно московскими и саранскими учеными с 1953 по 1969 гт. Возглавляла экспедицию известный этнограф В.Н. Белицер³. В 1973 г. ей была издана фундаментальная монография, посвященная народной одежде мордвы⁴. Сбор полевого материала по одежде мордвы Башкирской АССР ученый осуществила в составе комплексной экспедиции в 1960, 1963 и 1967 гт. в населенных пунктах Ильтерьяково (Андреевка), Енгальшево, Каменка и Кузьминовка⁵. Работа содержит уникальные описания и иллюстрации эрзянской и мокшанской одежды мордвы Башкирии. Ученый рассматривает процессы развития костюмных комплексов и их локальные особенности. Свадебной обрядности мордвы Башкирской АССР посвящена статья Т.П. Федянович (1974), участницы указанной Мордовской этнографической экспе-

¹ С.В. Несколько слов по поводу очерка «Мордва» М. Бурдукова // Уфимские губернские ведомости. 1905. 3 сент. № 188.

² Б. По поводу очерка о мордвах // Уфимские губернские ведомости. 1905. 14 сент. № 196.

³ Федянович Т.П. Мордва. Материалы Мордовской этнографической экспедиции. 1953–1969. Этнографический альбом. М., 2011. С. 3.

⁴ Белицер Н.В. Народная одежда мордвы. М.: Наука, 1973. 216 с.

⁵ Там же. С. 8–9, 43, 51.

диции¹. Сведения о семейной обрядности мордвы Башкирии также используются в других ее работах.

В 1975 и 1977 гг. венгерские этномузыковеды Л. Викар и Г. Беречки записали у жителей Староиликово, Кузьминовки, Федоровки и Верхнего Алыштана старинные свадебные и поминальные песни (плачи)². Коллекцию предметов материальной культуры и быта мордвы Федоровского и Аургазинского районов в 1983 г. собрали сотрудники Эстонского национального музея³. В 1985 и 1987 гг. собирательскую работу среди мордвы Башкирии проводила Т.П. Прокина. В 1990 г. ею в соавторстве издан альбом «Мордовский народный костюм», характеризующий костюмные комплексы различных групп мордвы, в т.ч. заволжской⁴. По мнению Т.П. Прокиной, одежда мордвы-эрзи Клявлинского и Исаклинского районов Самарской области, Северного, Абдулинского, Бутурусланского и Бузулукского районов Оренбургской области, Ермакеевского, Белебеевского и Бижбулякского районов Башкирии составляет восточный вариант заволжского эрзянского костюмного комплекса⁵.

Финский лингвист и фольклорист Мерья Сало проводила свои полевые исследования среди мордвы Башкирии в 1995 и 1998 гг. В с. Новые Сулли Ермакеевского района и окрестных мордовских поселениях она собирала фольклорный материал, в основном песни, и изучала диалектные особенности. Свои впечатления о полевых работах, исследователь опубликовала в отдельной статье на финском языке⁶.

Местными исследователями первая попытка научного обобщения материалов по истории и культуре мордвы Башкортостана предпринята М.В. Мурзабулатовым. В 1995 г. им издана брошюра «Мордовское население Башкортостана: исследования и материалы»⁷. Ученым также написаны разделы книги «Народы Башкор-

¹ Федянович Т.П. Свадебные обряды мордвы-эрзи Татарской, Чувашской и Башкирской АССР // Труды Мордовского НИИЯЛИЭ. Вып. 45. Саранск, 1974.

² László V. Volgán Innen, Volgán túl. Naplójegyzeter a Magyar őshaza vidékeről. Budapest, 2002. S. 286–287, 318–320.

³ Дело чести. По следам эстонских этнологов. Tartu, 2008. S. 64.

⁴ Мордовский народный костюм. Альбом / сост. и авт. текста Т.П. Прокина, М.И. Сурина. Саранск, 1990. 384 с.

⁵ Мордва Заволжья. С. 65.

⁶ Merja Salo. Matka diasporan mordvalaisiin kesällä 1995 // Suomalais-Ugrilainen Seuran Aikakauskirja. № 86. Helsinki, 1995. S. 199–222.

⁷ Мурзабулатов М.В. Мордовское население Башкортостана: исследования и материалы. Уфа. 1995.

тостана» и историко-культурного энциклопедического атласа Республики Башкортостан, посвященные мордве¹. В 2010 г. им издана монография по финно-угорским народам Башкортостана, отдельный раздел которой также посвящен мордве². В своих работах автор основное внимание уделил динамике этнодемографических процессов, описал историю заселения, охарактеризовал семейно-брачные отношения, рассмотрел современное расселение мордвы в Башкирии.

В июле–августе 2003 г. сотрудниками Центра этнологических исследований УНЦ РАН, при финансовой поддержке Министерства культуры и национальной политики РБ, была организована комплексная этнографическая экспедиция, основной целью которой явилось изучение современного этнокультурного состояния мордовского населения Башкортостана. Экспедиционным обследованием была охвачена мордва, проживающая в Бакалинском (Староиликово), Туймазинском (Ардатовка, Кожай-Андреево), Еремеевском (Новые Сулли, Пионерский), Бижбулякском (Красная Горка, Лысогорка, Каменка), Федоровском (Федоровка, Булякай, Верхний и Нижний Альштан, Кузьминовка, Петровка), Стерлитамакском (Садовка, Кармаскалы), Аургазинском (Наумкино), Чишминском (Енгальшево) районах. В ходе экспедиции был проведен массовый этносоциологический опрос по специально составленному вопроснику (автор А.С. Щербаков). Было опрошено 580 чел., в итоге получено 533 репрезентативных анкет. Параллельно с опросом производилось описание хозяйств; собирались сведения по демографии сельского мордовского населения, отраженные в похозяйственных книгах сельских советов. Также изучались некоторые аспекты традиционной материальной и духовной культуры мордвы РБ. Производилась фото-, видео- и аудиофиксация объектов и явлений культуры мордвы. В ходе экспедиции были приобретены предметы быта и хозяйства для Музея археологии и этнографии (34 предмета). Экспедиция работала в следующем составе: Р.Р. Садиков (начальник экспедиции), А.С. Щербаков, Р.М. Мухаметзянова, Е.С. Торокова, И.Ф. Саляхов (водитель).

¹ Мурзабулатов М.В. Мордва // Народы Башкортостана. Историко-этнографические очерки. Уфа. 2002. С. 319–346; Мурзабулатов М.В. Мордва // Историко-культурный энциклопедический атлас Республики Башкортостан. М.–Уфа, 2007. С. 458–461.

² Мурзабулатов М.В. Финно-угорские народы Башкортостана. Уфа, 2010. С. 29–60.

Предварительные результаты работы экспедиции были обобщены Р.Р. Садиковым¹.

В 2005 г. А.С. Щербаковым была издана монография, посвященная современным этническим процессам среди мордовского населения РБ². Основой написания книги послужили материалы упомянутой выше экспедиции. Работа представляет собой первый опыт этносоциологического исследования мордвы Башкирии, рассмотрены современные этнодемографические характеристики, межэтнические контакты, этноязыковые процессы, современное состояние этнической культуры и отдельные стороны этнического самосознания мордвы республики. В том же году А.С. Щербаков защитил кандидатскую диссертацию «Мордовское население Башкирского Приуралья: историко-этнологическое исследование»³. Различные аспекты современных этносоциальных и этнокультурных процессов среди мордвы региона и вопросы формирования этнотерриториальной группы мордвы Башкирского Приуралья рассмотрены автором в целой серии статей и тезисов⁴. Его же перу принадлежит обобщающая статья по мордве Башкирии в энциклопедии «Народы Башкортостана»⁵.

Краевед А.А. Кондратьев в 2004 г. в Уфе выпустил монографию, посвященную жизни и творчеству мордовского просветителя А.Ф. Юртова⁶. Большое внимание в книге уделено последним 25 годам его жизни (1891–1916), когда он служил священником церкви села Андреевки Уфимской епархии. Автор отмечает, что Юртов в Андреевке занимался также изучением местного фольклора, записал несколько тетрадей с песнями, но, к сожалению, судьба этих рукописей до сих пор не известна⁷.

¹ Садилов Р.Р. Мордва Башкортостана: традиции и современность // Современные этнополитические и этносоциальные процессы в России: модель Республики Башкортостан. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2004. С. 275–283.

² Щербаков А.С. Мордовское население Башкортостана. Очерк современных этнических процессов. Уфа, 2005. 218 с.

³ Щербаков А.С. Мордовское население Башкирского Приуралья: историко-этнологическое исследование. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2005. 26 с.

⁴ См. подробнее: Щербаков А.С. Современное этнографическое изучение мордовского населения Башкортостана (историографический очерк) // *Juvenis Scientia*. 2016, № 3. С. 40–43.

⁵ Щербаков А.С. Мордва // Народы Башкортостана. Энциклопедия. Уфа, 2014. С. 186–208.

⁶ Кондратьев А.А. Юртов – первый просветитель мордовского народа. Уфа, 2004. 136 с.

⁷ Там же. С. 61.

В статье Е.Е. Никоноровой (2008) рассмотрена специфика мордовских музейных предметов – вышитой одежды из белого холста, хранящейся в уфимских музеях¹. Изучение старообрядческих групп заволжской мордвы, в том числе старовееров-мордвы Башкирии, проведено Е.С. Данилко (2010). Ею показано, что основная их часть относится к спасовскому и рябиновскому соглашениям беспоповского направления старообрядчества². Этнолокальные особенности и развитие костюмного комплекса эрзи и мокши Башкирии рассмотрены Р.Р. Садиковым и Е.Е. Нечвалодой³. Некоторые аспекты истории и культуры мордвы Башкортостана рассмотрены Р.Р. Садиковым также в других публикациях, в т.ч. в соавторстве⁴. Истории формирования мордовского населения в Башкирии посвящены статьи М.М. Маннапова⁵ (2004) и О.И. Марискина⁶ (2016).

¹ Никонорова Е.Е. Традиционная мордовская одежда из белого холста в коллекциях уфимских музеев // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа: Гилем, 2008. С. 263–284.

² Ягафова Е.А., Данилко Е.С., Корнишина Г.А., Молотова Т.Л., Садиков Р.Р. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. С. 167–184.

³ Этнокультурные процессы на Южном Урале в XX–начале XXI в. / Ф.Г. Галиева, Р.Р. Садиков, Е.Е. Нечвалода и др. СПб., 2015. С. 123–136.

⁴ Габдрафиков И., Садиков Р., Щербаков А. Изучение потребностей мордовского населения // Этноконфессиональная ситуация в Приволжском федеральном округе. Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. № 61. М., 2003. С. 3–5; Садиков Р.Р. Современная конфессиональная ситуация среди мордвы Башкортостана // Башкортостан – Дом дружбы. Материалы Республиканской научно-практической конференции, посвященной 150-летию со дня рождения А.Ф. Юртова. Уфа, 2005. С. 27–30; Юнусова А.Б., Садиков Р.Р. Мордва Башкортостана // Панорама Башкортостана. 2011, № 2 (28). С. 30–35; Садиков Р.Р. Финно-угорские народы в этнокультурной и конфессиональной структуре населения Республики Башкортостан // Известия Уфимского научного центра Российской академии наук. 2015, № 1. С. 83–91; Садиков Р.Р. Финно-угорские коллекции в уфимских музеях // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015, № 1. С. 87–98; Sadikov R. Mordva-Murza in the Republic of Bashkortostan // Congressus Duodecimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Book of Abstracts. Oulu, 2015. S. 470.

⁵ Маннапов М.М. Мордва юго-восточного Башкортостана // Ядкяр. 2004, № 2. С. 93–98.

⁶ Марискин О.И. Алатырский край и Башкирия в XVII–XIX вв. // Река времени. 2014. Сб. статей. Уфа, 2014. С. 31–49.

Материалы этнографических экспедиций Мордовского НИИЯЛИЭ хранятся в Рукописном фонде этого института. Большую научную ценность имеют полевые записи М.Е. Евсевьева, содержащие фольклорные тексты и описания различных обрядов и обычаев, сделанные, в т.ч. среди мордвы Уфимской губернии¹.

В работе использованы полевые этнографические материалы автора, собранные в ходе мордовской экспедиции 2003 г., а также экспедиции по гранту РГНФ (руководитель А.Д. Коростелев) в 2007 г. в с. Кармаскалы Стерлитамакского, с. Наумкино Аургазинского, с. Ильтерьяково (Андреевка) Кармаскалинского районов, и во время экспедиционного выезда в 2010 г. в с. Ильтерьяково (Андреевка) Кармаскалинского района (совместно с Е.Е. Никоноровой и А.И. Нечвалодой).

Хозяйственная деятельность и материальная культура

Традиционные виды хозяйственной деятельности

Основу хозяйства приуральской мордвы составляли земледелие и животноводство. Основными возделываемыми культурами являлись рожь, пшеница, полба, ячмень, овес, просо, гречиха, горох. Выращивали также картофель и репу. Из технических культур были распространены лен и конопля. Зерно и технические культуры выращивали в основном для нужд своего хозяйства, небольшая часть шла на продажу. Повсеместно было распространена трехпольная система севооборота, в степных районах господствовала переложная система.

В зависимости от характера почвы для пахоты использовали сохи, косули, сабаны, заводские плуги. Для рыхления пашни употребляли различные по конструкции бороны. Хлеб убирали серпами, реже – косами с граблями. Сжатый хлеб вязали в снопы и складывали в скирды. Молотили цепями на току. Перед молотьбой снопы сушили в шишах, овинах и ригах. Хлебные запасы хранили в амбарах. Мололи зерно на ветряных и водяных мельницах².

Еще в XVIII столетии Н.П. Рычков давал высокую оценку земледельческой культуре этого народа: «Мордва, рассеянные по всем частям государства, суть такой народ, которым по справедливости должно приписать имя превосходных земледельцев: ибо вся

¹ Корнишина Г.А. Традиционные обычаи и обряды мордвы. Исторические корни. Структура. Формы бытования. Саранск, 2000. С. 5.

² Мордва Заволжья. С. 24–27.

жизнь их проходит в неутомленных трудах хозяйства, и источник богатства и изобилия есть ни что иное, как только земля, руками их обработанна»¹.

Разводили лошадей, коров, овец, коз, свиней. Из птиц содержали кур, уток и гусей. На новых местах обитания мордва-переселенцы восприняли некоторые скотоводческие традиции местного населения. Как свидетельствовал исследователь М. Маркелов, «Мордва Уфимской и Оренбургской губерний переселившись туда не особенно давно, не хуже коренного населения башкир и киргиз, занимается теперь и скотоводством, разводя шлепные породы овец, рабочих верблюдов и проч.»².

В начале XX в., как писал М. Бурдуков, «Любит мордва походить за скотом. Посмотришь: лошадь-ли, корова, овца-ли, свинья, даже птица мордовская – откормлены на загляденье. Сытая лошадка и сработает много, сытая коровка, глядишь, побольше даст молока»³. Также по его данным, «Свиней мордва держит по многу; причем старается разводить не простых свиней, а “юркширок”, каковых покупает у соседей – немцев колонистов»⁴. В д. Кожай-Андреевой мордва летом держали свиней на вольном выпасе: они паслись в окрестных дубовых лесах. Осенью, когда выпадет снег, свиней с приплодом загоняли в стойла. Зимой их содержали в теплых сараях, кормили желудями, которыми запасались целыми возами, вареным картофелем, отрубями и конопляным жмыхом. По свидетельству очевидца, «Сильно закармливаемые свиньи достигают необъятной толщины. Зимой на деревенских рынках лучшие свиные туши – это мордовские»⁵.

Одним из древнейших занятий мордвы было пчеловодство. В Приуралье мордва также продолжала заниматься им. Первоначально было распространено бортевое пчеловодство. В XIX в. широкое развитие получило пасечное пчеловодство, к концу века данной отраслью хозяйства занимались только отдельные хозяйства, обычно состоятельные⁶. Определенную роль в хозяйстве в конце XIX–начале XX в. продолжали играть охота и рыболовство. Широко было развито у мордвы гончарное ремесло.

¹ Рычков, Н.П. Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С. 110–111.

² Маркелов М. Мордва. М., 1928. С. 5.

³ Бурдуков М. Мордва. Этнографический очерк // Уфимские губернские ведомости. 1905. 18 авг. № 176.

⁴ Там же. № 176.

⁵ Бурдуков М. Указ. соч. 1905. 19 авг. № 177.

⁶ Мордва Заволжья. С. 35–39.

В настоящее время с ликвидацией или в связи с низкой доходностью сельскохозяйственных предприятий все большую роль начинает играть личное подсобное хозяйство.

Традиционные поселения и жилище

Традиционными поселениями мордвы Южного Урала являлись деревни и села (*веле*). Первые поселения были немногочисленными, но по мере естественного роста населения и притока новых поселенцев, их людность со временем возросла. Обычно в крупных населенных пунктах строили церкви, тогда деревни переходили в разряд сел. По мере роста населения, начиналась чувствоваться нехватка земли. В таком случае часть жителей переселялась на новое место, и основывала свой выселок или хутор. Так, жители Кузьминовки в начале XIX в. переселились и основали выселок Булякай (Федоровский район), некоторая часть жителей с. Каменки в конце XIX–начале XX в. основали дд. Красногорка и Лысогорка (Бижбулякский район).

Рост числа новых поселений мордвы отмечается в 20-е гг. XX в., когда производились землеустроительные работы. Так, в окрестностях с. Каменки были основаны такие поселения как Михайловка, Василькино, Сергеевка, Дубровка, Ут-Шанса, Прогресс. Они были малодворными и малолюдными. Перепись 1989 г. еще отмечает в них по 30–40 жителей. Но в настоящее время эти населенные пункты все заброшены, их жители переселились обратно в Каменку. Как правило, мордовские крестьяне основывали свои поселения при реках и речках (приречное заселение).

Традиционное жилище мордвы Башкирии (*кудо э.*, *куд м.*) было двух- и трехкамерным. Первый тип жилища представлял собой избу с сенями, второй – две избы, соединенные сенями. Бытование подобных типов жилища у мордвы Уфимской губернии зафиксировал в своей монографии финский этнолог А. Хейкель¹. С начала XX века постепенно перестают строить трехкамерные жилища. Наиболее широкое бытование получают двухкамерные жилища и пятистенки. В настоящее время основной тип жилища мордвы – пятистенки. Главным строительным материалом для

¹ Heikel A.O. Rakennukset Teremisella, Mordvalaisilla, Virolaisilla ja Suomalaisilla. Helsinki, 1887. S. 50–51. В монографии приведены схемы двух мордовских усадеб с. Новые Сулли Белебеевского уезда, которые были предоставлены финскому исследователю учащимся мордвином из этого села (Смирнов И.Н. Мордва. Историко-этнографический очерк. Казань, 1895. С. 127). Оригиналы схем хранятся в Архиве этнографических рисунков Музейного ведомства Финляндии среди бумаг А. Хейкеля.

мордвы Уфимской губернии являлось дерево, в т.ч. лиственных пород. Бревенчатое жилище из лиственных пород обычно с внешней стороны обмазывали глиной и белили. Строили также саманные дома. В некоторых населенных пунктах они встречаются и поныне, например, в д. Лысогорка Бижбулякского и д. Петровка Федоровского районов. Крышу покрывали тёсом, дранкой, корой, соломой. Они обычно были четырехскатными, но встречались и двухскатные. Отапливались дома глинобитными печами, в пятистенках сооружали также голландки. Печь обычно ставилась в одном из углов около двери, челом обращалась к передней стене. По диагонали от печи находился красный угол с иконами, украшенный вышитыми полотенцами.

По свидетельству В.М. Черемшанского, в середине XIX в. жилища мордвы Оренбургской губернии как по устройству, так и по расположению, были близки к русским жилищам, но, как он пишет, «впрочем у многих вместо лавок делаются впереди нары; избы преимущественно черныя»¹. В конце XIX в. И. Златоверховников отмечал, что «Деревни они строят так, как и русские, хотя мордовския избы топятся больше по-черному»².

Мордовские крестьяне строили в своих дворах помещения для скота (*сарай*), амбары и клетки (*утом*) и различные навесы. Помещения для скота строились обычно из лиственных пород дерева или плетня. Крышу покрывали соломой или корой. В д. Петровка Федоровского района хлева, покрытые соломой, по сей день имеют широкое бытование. Амбары и клетки строили из дерева, иногда из камня-плитняка. Покрывали их тесом. Бревенчатые клетки имели самцовую крышу.

Бани ставили около речек, ими пользовались коллективно по 7–8 семей («цельми куренками»). Некоторые хозяева строили бани в своих усадьбах, но в отдалении от других построек в задней части усадьбы, в огородах.

Усадьбы в конце XIX в. имели двухчастную планировку. В передней части – дворе – располагались изба, амбары и клетки, в задней части – помещения для скота и навесы. Через ворота в них осуществлялся вход во вторую часть усадьбы – огород. Там же обычно располагались бани и овины.

¹ Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С. 199.

² Златоверховников И. Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. Уфа, 1899. С. 33.

Характеризуя домостроительные традиции мордвы Оренбургской губернии Н. Литуновский отмечал, что избы их схожи с русскими, двери делаются низкими, «так, что во время прохода непременно нужно наклоняться». Также он писал, что «Более зажиточные домохозяева имеют нередко по две избы, соединяющиеся между собою крытыми большею частью глухими сенями, к которым примыкает крыльцо, открытое или глухое; под крыльцом делается иногда помещение для домашней птицы. На дворе, который обыкновенно бывает огорожен, помещаются крытые навесы и хлевы для скота, а у более зажиточных домохозяев имеются амбары и конюшни»¹.

И.Н. Смирнов, опираясь на схемы А. Хейкеля, заметил, что мордва Белебеевского уезда стремилась изолировать все надворные постройки, не сливая их. Избы ставили отдельно от других зданий. Клеть, житницы, конюшня, погреб помещались в рассыпную по сторонам усадьбы. В середине двора устраивалась ямка (*кардаз сярко*), в которую складывали жертвенные подношения для духа-покровителя двора².

При строительстве и заселении дома соблюдали многие обряды. Выбранное для строительства дома место освящали, для чего специально приглашали священника. Под матицу с обеих сторон клали мелкие монеты и шерсть. При завершении строительства готовый дом также освящали. При переселении в новый дом звали с собой домового, а мокша делали это уже при начале строительства. Мокша с. Кузьминовка при переселении в новый дом специально замешивали тесто в старом доме, из которого пекли хлеб уже в новом. Через некоторое время устраивали новоселье (*кудозкс, м.*)³.

Традиционная пища

Как и у всех земледельческих народов, основу питания приуральской мордвы составляли продукты земледелия. Немаловажную роль играли также животноводческие продукты: мясо, молоко, масло, яйца и др. По сравнению с жилищем и одеждой,

¹ Литуновский Н. Медико-топографическое описание Оренбургской губернии. М., 1878. С. 96.

² Смирнов И.Н. Мордва. Историко-этнографический очерк. Казань, 1895. С. 127.

³ Садиков Р.Р. Мордва Башкортостана: традиции и современность // Современные этнополитические и этносоциальные процессы в России: модель Республики Башкортостан. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2004. С. 281.

традиционная пища обладает большей устойчивостью. До настоящего времени у мордвы сохранились многие традиционные блюда. Во многих деревнях продолжают печь хлеб, блины, пироги (*пряка*). Как ритуальное блюдо до сих пор выпекают *луки* – пирог больших размеров из пшеничной муки с начинкой в несколько слоев (творог, яйца, мясо и т.д.). Лукш печет во время свадьбы мать жениха для угощения родственников невесты. Повседневную пищу составляют различные супы, похлебки и каши. Из пресного теста готовят салму: тесто раскатывают полосками и нарезают на небольшие кусочки, запускают в кипящую воду, в которую затем добавляют муку, лук, кусочки сала. Из традиционных напитков до сих пор бытуют хлебный квас, а также хмельной напиток *поза* из сахарной свеклы или ржаной муки¹. Верующие мордва соблюдают различные посты, установленные православной церковью, поэтому рацион в зависимости от них может быть как скоромным, так и постным. Пожилые мордва по традиции стараются не употреблять в пищу конину².

По сообщению В.М. Черемшанского, «Пищу их составляет ржаной и ситный хлеб, щи (ямъ), кашица, горох; в праздники пекут пироги, шанги с творогом, блины, делают курники и т.п., большие охотники до свиного мяса»³. По словам другого исследователя, «Пища мордвы состоит, кроме ржаного хлеба, из щей, мяса, каши, гороха, молока, огородных овощей, картофеля и проч., словом – из тех же продуктов, что и пища русских»⁴. «Любимейшее кушанье у мордвов, – пишет М. Бурдуков, – свинина», «Мясо для еды [...] жирнейшее. Не потому ли сами мордва так здоровы, что едят сытную, здоровую пищу»⁵.

*Традиционная одежда*⁶

По мнению исследователей, «Одежда мордвы имеет свои особенные принадлежности и совершенно отличается от одежды других инородцев». «Можно ошибиться в различии чувашей, черемисов, вотяков, – писал В.М. Черемшанский, – но мордвина тотчас

¹ Щербаков А.С. Мордовское население Башкортостана. Очерк современных этнических процессов. Уфа, 2005. С. 112–113.

² ПМА, 2007 г. РБ, Аургазинский район, с. Наумкино, Николаева Елена Федоровна, 1930 г.р.

³ Черемшанский В.М. Указ. соч. С. 200.

⁴ Златоверховников И. Указ. соч. С. 34.

⁵ Бурдуков М. Указ. соч. № 176.

⁶ При написании параграфа использованы материалы кандидата исторических наук Е.Е. Нечвалоды.

узнаешь, – стоит только взглянуть на его лапти, которые по форме совершенно не похожи на все другие лапти, посмотреть на рубашку, испещренную по всем направлениям разного рода вышивками и достаточную, – а особенности женского костюма еще несравненно резче»¹. По описанию И. Златоверховникова, «Мордвина или мордовку легко узнать среди многолюдной толпы по их нижней одежде: насколько последняя характерна. Мужчины носят белую холщевую длинную рубашку (панарь) с косым воротом, вышитую на груди, плечах, по краям ворота, рукавов и подолу красной бумагой, и с кумачными ластовицами на плечах и под плечами. Верхнюю одежду составляют длинные и короткие белого сукна кафтаны, полушубки, белая войлочная остроконечная без полей шляпа или меховая шапка; мордовские лапти несколько особенного плетения. Женщины носят более длинную рубаху, чем мужчины, и шальшак – род халата из белого самодельного сукна, вышитого на груди узорами из красных ниток, а головной убор мордвовок – шмычам, род кокошника, состоящего из куска холста, вышитого красной бумагой, а иногда и бисером; сзади кокошника прикрепляются кисти, украшенные монетами или просто металлическими кружками»².

Женские эрзянские рубахи шили из двух полотнищ холста, перегнутых пополам и сшитых между собой посередине груди и на боках. Часть шва от подола не зашивалась. От горловины до подола вдоль центрального шва тянется полоса вышивки. Специфика кроя и отделки получила отражение в исследовательской литературе в понятиях «эрзянский крой» в отношении рубах и «эрзянский шов» для характеристики вышивки. Мокшанский покрой рубахи отличается от эрзянского тем, что полотнище холста, перегнутое поперек, составляет перед и спину рубахи, а бока состоят из двух более коротких холстин. Мокшанки носили рубахи до колен, значительно выше, чем эрзянки, и делали большую пазуху³.

Женский костюм эрзян – переселенцев в Уфимскую губернию – состоял из элементов, сшитых из белого домашнего холста: натальной узкой и длинной прямой рубахи *панар*, прямого кафтана с узкими прямыми рукавами *руця*, передника *запон*, головного убора *сорука* и набедренного украшения *цёко-каркс*. Холщовая одежда была украшена вышивкой, выполненной

¹ Черемшанский В.М. Указ. соч. С. 199.

² Златоверховников И. Указ. соч. С. 33–34.

³ Федянович Т.П. Мордва. Материалы Мордовской этнографической экспедиции. 1953–1969. Этнографический альбом. М., 2011. С. 45–46.

шерстяной нитью: «Носили женщины вышитые рубашки, а поверх них – халат, по-мордовски он *руця* назывался. Этот халат тоже вышитый по бокам, ворот вышитый. Мордва вышивали красным и черным цветом. Нарядные рубашки были и рабочие. Женщина раньше все время в холщовой рубашке ходила [...]. Да они еще длинные были [...] только вот тут спереди вырез был чтобы шагнуть, а то иначе не шагнешь», «Разрез на груди закалывался специальной булавкой – *сюлгамо*. Дома ходили без ружи – рубаха, пояс и фартук. *Руцю* надевали, чтоб рубаха не грязнилась и чтобы теплее было, наверное»¹.

Все сохранившиеся в музеях кафтаны *руця* сшиты из белого льняного домашнего холста и украшены вышивкой шерстью. Они шились туникообразного кроя без швов на плечах, с небольшой квадратной или треугольной ластовицей. Все известные нам рубахи имели туникообразный крой с центральным полотнищем. Длина их колеблется в пределах от 115 до 135 см. Рукава достаточно узкие и чаще всего слегка заужены к краю. Спереди, по-середине центрального полотнища – верхний вертикальный разрез служит горловиной, а нижний, идущий от подола, был предназначен дать свободу шагу и, вообще, движению в узких рубахах. В целом характеристики эрзянских рубах РБ соответствуют особенностям одежды эрзи Заволжья, где по данным В.Н. Белицер эрзянская рубаха имела мокшанский крой с центральным полотнищем, но сохранились эрзянские традиции в расположении вышивки².

На всех рубахах вертикальная полоса вышивки проходит спереди посередине: от нагрудного до подольного разреза. Такое расположение вышивки характерно для эрзи и являлось логичным следствием конструкции предмета, т.к. вышивка обрамляла шов. Но все рубахи эрзи Башкортостана имели крой с цельным центральным полотнищем, и потому роль такой вышивки на них была исключительно декоративная³.

Как пишет В.Н. Белицер, касательно одежды эрзи Заволжья, «Традиционную белую рубаху здесь перестали носить в основном в первой четверти XX в., но кое-где [...] она сохранялась в быту еще в 30-е–40-е годы»⁴. По сообщению информатора В.С. Кедяровой,

¹ ПМА, 2010 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), Юртова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

² Белицер В.Н. Указ. соч. С. 44.

³ Мордовский народный костюм. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1990. С. 151–152.

⁴ Белицер В.Н. Указ соч. С. 44.

1939 г.р., ткать, шить и вышивать такую одежду умела еще ее мать, 1907 г.р., которая и замуж выходила тоже в традиционной мордовской одежде из белого холста, потом ее похоронили в ней¹.

В отличие от других финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Урала, женщины мордвы-эрзи не носили штанов, что подтверждают также информаторы.

Рубаху носили обязательно с фартуком (*запон, запунка*). Его крой, пропорции, декор были удивительно устойчивы. Небольшая грудка имела силуэт в виде буквы «М» и несколько сужалась кверху. Для ее изготовления использовали домашнее полотно белое в горизонтальную красную полосу. Край грудки обшивался полоской красного ситца. Поверх этой ситцевой полоски нашивалась либо тесьма-змейка, либо волнообразно пришивалась толстая шерстяная нить синего или зеленого цвета.

Как отмечают информаторы, «На голове носили женщины головной убор, в нашей деревне назывался *сорука*. Раньше девушка до замужества не носила *соруку*, она только в платочке ходила, и у нее была одна коса. Две косы девушка не носила и не имела права носить. Если она заплела две косы, это значит она уже не девушка, а молодушка, женщина она. Как только замуж выйдет, на другой же день встает после свадьбы – идет в баню, заплетает две косы – это значит женщина она. Тогда же одевали вот эту *соруку*, специально готовили ее, тоже вышитая она, тоже с блестками»². Сорока эрзи Башкирии представляла собой высокую шапку, сшитую из холста с закругленным очельем и длинной лопастью, спускающейся на спину. Очелье и лопасть покрывались плотной вышивкой из темно-красных шерстяных ниток, поверх вышивки нашивали медные цепочки, блестки, ряды бисера, позумента и мишуры³.

Обувью служили лапти *карть*. Мордовские лапти отличались от чувашских и татарских – «у мордовских на носке гладко было, а у чуваш на головке как шишка[...] татарские такие и у чувашей такие были»⁴. На ногу с лаптями надевали длинные шерстяные чулки (выше колен) *чулкат*, а сверху наматывали холщовые белые портянки *пьякстат*, которые закреплялись онучами. Чулки

¹ ПМА, 2010 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), Кедярова Вера Сергеевна, 1939 г.р.

² ПМА, 2010 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), Юргова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

³ Федянович Т.П. Указ. соч. С. 52.

⁴ ПМА, 2010 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), Кедярова Вера Сергеевна, 1939 г.р.

вязали черного или белого цвета с простым геометрическим орнаментом в виде ромбиков и елочки¹.

Сапоги *кемть* и ботинки служили обувью праздничной. По сообщениям старожилов, «Большинство носили лапти, редко у кого были ботинки. Тогда носили не полуботинки как сейчас, а ботинки с высоким голенищем. Хромовые и еще какие [...]. Мужчины носили сапоги и гармошкой и просто так, но это редко, редко. Большинство ходили в лаптях. И зимой в лаптях. Сначала вязанные чулки, носки, потом портянки, *опорки* поверх. Чулки вязали одним крючком из толстой нитки. Внизу оденут портянки, а на голенище другие – белые. А в праздничные дни девушки носили (украинцы называют черевички), а у нас мордва называли *чемерички*. Они, в отличие от лаптей, которые плелись из толстого лыка, плелись из тоненьких-тоненьких лычек. Они получались красивые, как игрушки. Девушки в таких, особенно в праздничные дни, ходили»². Как отмечал в начале XX в. М. Бурдуков: «На ногах мордовки портянки и лапти, иногда сапоги с широчайшими, спущенными до головок и напоминающими бутылки голенищами. Вот когда мордовка, обуется в сапоги, так не налобуешься: у ней не ножка, а целое бревно!»³.

Зимой носили валенки, которые валяли мастера или сами. Нередко валенки были одни на всю семью. В Башкирии среди мордвы были распространены *писаны* – нарядные розовые или красные валенки с узором⁴.

Обязательным дополнением женского костюма были украшения: «Сережки делали сами. На медную проволоку нанизывали бусинки. Туда прикрепляли гусиный пух из копчика. Из него получается красивая белая пушинка. Браслеты носили – и из бус делали, и покупные носили. Носили бисерные украшения округлой формы – большинство девушки, но и женщины носили. И просто бусы носили, да не в один ряд надевали. И длинные бусы, и короткие. Бусы-гранчатки, бусины по краям узкие, в середине – толще»⁵; «Были

¹ ПМА, 2003 г. РБ, Стерлитамакский р-н, с. Кармаскалы, Сараева Анна Николаевна, 1933 г.р.

² ПМА, 2010. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Юртова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

³ Бурдуков М. Указ. соч. № 178.

⁴ Мурзабулатов М.В. Финно-угорские народы Башкортостана. Уфа, 2010. С. 49.

⁵ ПМА, 2010 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Юртова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

украшения из бисера на груди в клетку. *Борок* вроде называли»¹. К поясам привешивали деревянные или медные гребешки.

Характерным показателем традиционного эрзянского костюма была нагрудная фибула – *сюлгамо*, изготавливаемая из толстой медной проволоки, изогнутой в форме овала с незамкнутыми расплюснутыми концами со вставками из бус и шумящими подвесками². Использовали для застегивания нагрудного разреза на рубахах. По воспоминаниям женщин, родившихся в 1930-е гг., застёжки – *сюлгамо* носили их бабушки. В с. Садовка Стерлитамакского района рассказывают, что такие фибулы находят на кладбище во время копки новых могил. В комплекс украшений мордвовок включался также гайтан, из цветной ленты и привешенного креста-распятия или круглого образка (*хрѣст ведьме*)³. Свахи на свадьбе надевали *свахань хрѣст ведьме* – длинное ожерелье из нанизанных на нить кусочков цветных тканей, гусиных перьев, стеклянных трубочек, разнообразных кисточек и т.д. с подвешенным снизу крестиком⁴.

Набедренным женским украшением служил *цѣко-каркс*, который носили поверх рубахи. Основа украшения – лоскут прямоугольной формы. К нему снизу пришивались три ряда разноцветных шерстяных кистей (*цѣк*): верхний – короткие кисти, средний – длиннее, нижний – еще длиннее. Центральная часть обшивалась бисером (*бисер*) и металлическими блестками по краям, белыми раковинам-ужовками (*кумбрия*). Незашитым оставалось лишь небольшой вышитый участок в центре. Украшение было длинным, достигая почти до подколенок.

По сведениям В.Н. Белицер, мордва в с. Каменка Бижбулякского района различала *пулай* – в виде пояса, обтягивающего бедра, и набедренник *пулокаркс*⁵. Как отмечает М. Бурдуков, «Рубаха-мешок, плотно обтягивающий мордвовку, опоясывается так называемым «плакшем», т.е. поясом из позумента, лент, бумаги, а, иногда, из кожи, имеющем опущенные вниз концы черных, крученых, длинных ниток; этот «плакш» издали напоминает конскую гриву, только помещенную на другом месте, а не на шее. Когда мордвовка идет, переваливаясь как гусыня, «плакш», как руль лодки, показывает все повороты и

¹ ПМА, 2010 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Кедярова Вера Сергеевна, 1939 г.р.

² Мордва Заволжья. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1994. С. 83.

³ Там же. С. 84.

⁴ ПМА, 2003 г. РБ, Стерлитамакский р-н, с. Кармаскалы, Сараева Анна Николаевна, 1933 г.р.

⁵ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 99.

движения мордовки»¹.

Мужчины носили рубахи из посконного холста *панар*: «Мужские рубахи были косоворотки, разрез на левой стороне. Воротничок стоячий был и вышивался. Под рукавами, чтобы свободнее было пришивался треугольной формы лоскут. Мужские рубахи были и белые и красные холщовые, вышитые. Подол был вышит кругом, рукава, на груди. Рубахи красного цвета вышивали желтыми шерстяными нитками, белого – красным»².

Мужчины носили холщевые штаны белого или синего цвета, им на смену пришли покупные шаровары. Как отмечал в начале XX в. М. Бурдуков, «Мужчины одеваются несколько похоже на русских. Рубахи и штаны у них домотканые, предпочтительно белого цвета. Сине-пестрых как у русских мужиков, ни рубах ни штанов я на мордвах не видел ни разу. Сверх рубахи у каждого мордвина обязательно наружу висит тельный крест, доказывающий в носителе христианина»³. Подпоясывались ткаными поясами *каркс* с кистями на концах.

Демисезонной одеждой являлись суконные кафтаны: «Кафтан из сукна назывался *сумань*. Мужские и женские кафтаны различались – женские поизящнее были, вышитые более менее, со сборками сзади. Кафтаны были черного цвета и у женщин, и у мужчин»⁴. Верхней одеждой мужчин служил *чапан*: «Его надевали, когда ехали куда-нибудь. Чапан надевали, когда в дорогу, на промысел или в город, или в лес, или куда[...] Мужчины надевали. У чапана ворот большой, чтобы закрывать и голову, и все. Чапаны были суконные, тоже черного цвета»⁵. Кафтаны и чапаны шили из домашнего сукна: «Шерсть пряли, ткали и кипятком валяли – чтоб усело, получали *сукна* – сукно»⁶.

Зимой поверх *руци* надевали кафтаны, шубы, полушубки: «Носили длиннополые овчинные шубы. Красивые делали, с узором на груди. Вышивали [строчили – *Р.С.*] белыми нитками на машинке. Уже были швейные машинки. Машинка зингер была. Шуба мехом внутрь была, узоры у ворота и на рукавах. Узор и до

¹ Бурдуков М. Указ. соч. № 178.

² ПМА, 2010 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Юртова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

³ Бурдуков М. Указ. соч. № 178.

⁴ ПМА, 2010 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Кедярова Вера Сергеевна, 1939 г.р.

⁵ ПМА, 2010 г. Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Юртова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

⁶ ПМА, 2010 г. Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Кедярова Вера Сергеевна, 1939 г.р.

подола мог идти, и только до груди – кто как. Шубы вышивались не очень, а кафтаны обязательно – на машинке, белыми нитками, потому, что сам кафтан черный. Сначала осенью кафтаны носили, а если еще холоднее, надевали тулуп. Овчины дубили вязовой корой. Получался черный или коричневый цвет»¹. Шубы и тулупы подпоясывали кушаками.

По сообщению М. Бурдукова, «Поверх рубахи мордвин надевает “азям” из домотканного сукна серого цвета, иногда коричневого. В праздник этот “азям” заменяется сборчатым кафтаном из серого же, но покупного “кизинета”»².

На голове мужчины носили картузы с околышем и шапки-ушанки: «Покупной также и картуз на голове, носимый многими мордвами, даже с бумажным ярлыком, где означена цена картуза [...] шапка (рабочая) приготовлена из телячей или собачей шкуры шерстью вверх; у пожилых мордвов шапки из черной мерлушки, напоминающие и головные уборы бояр XVII столетия и протопопские камилавки»³.

Таким образом, в одежде мордвы-эрзи Башкортостана соединяются черты, характерные как для эрзянской, так и для мокшанской традиции. Это проявилось: во-первых, в сочетании мокшанского кроя рубах с вышивкой, композиция которой, орнамент, техника исполнения являются традиционно эрзянскими; во-вторых, в вышивке лобной части женского головного убора, повторяющей некоторые образцы мокшанской вышивки.

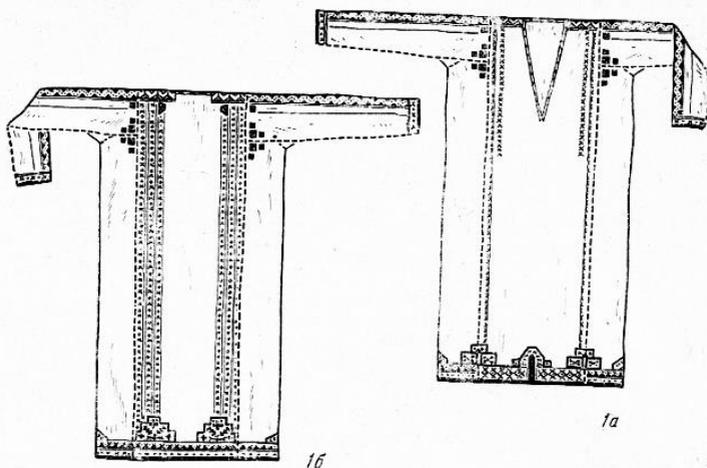
К сожалению, традиционная вышитая одежда у мокши в Башкирии не сохранилась. По сведениям информаторов, мокша носила вышитые и «простые» холщовые рубахи *панар*⁴. Полное описание и прорисовки мокшанского панара из с. Кузьминовка (ныне Федоровского района) оставила В.Н. Белицер. Рубаха была сшита из грубого посконного холста, имела туникообразный крой: полотнище холста, перегнутое поперек, составляли перед и спину рубахи. Бока состояли из двух коротких кусков холста, перегнутых по продольной нитке и пришитых к центральному полотнищу ниже рукавов. Грудной вырез имел треугольную форму, глубиной 30 см. Спереди на подоле имелся разрез длиной 12 см. Ширина полотнища достигала 32 см, общая длина – 130 см. Панар

¹ ПМА, 2010 г. Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), Юргова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

² Бурдуков М. Указ.соч. № 177.

³ Там же.

⁴ ПМА, 2003 г. Федоровский р-н, с. Кузьминовка, Мишина Мария Алексеевна (1926 г.р.).



Прорисовки кроя мокшанской женской рубахи из с. Кузьминовки (ныне Федоровского района РБ). По: Белицер В.Н. Народная одежда мордвы. М., 1973. С. 52.

был богато вышит шерстяными нитками красного и черного цветов. Черными нитками были вышиты главным образом контуры узора. Вышивка располагалась на плечах, вдоль и на рукаве, на подоле, спереди и сзади по швам центрального полотнища¹. Под рубахой мокшанки носили холщовые штаны. На голову женщины-мокша с. Кузьминовка надевали вышитый холщовый убор *панга* – чепец трапецевидной формы с лопастью, которая спускалась на спину. Его украшали вышивкой, особенно спереди, а свободное от вышивки пространство обшивали кумачом². У мокши не имелось набедренных украшений типа эрзянских пулокарков³.

По мнению В.Н. Белицер, в конце XIX–начале XX в. мордва вместо традиционного наряда стала носить русские сарафаны, а также кофты с юбками⁴. По сведениям исследователя, мордва в Башкирии носила прямые сарафаны московки (*сарафан*)⁵. В комплекте с сарафаном с ляжками надевали рубахи с подставой или блузки. Сарафаны шили из 3–4-х прямых полотнищ

¹ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 51–53.

² Там же. С. 161.

³ Там же. С. 104.

⁴ Там же. С. 64.

⁵ Там же. С. 63.

домотканого холста или ситцевой фабричной ткани, верх собирали в мелкую складку. Рубаху шили из тонкого фабричного материала с холщевой подставкой. Девушки подпоясывались шерстяными поясами, женщины надевали передники¹. Как отмечал очевидец в конце XIX в., мордва с. Кизиль-Яр Златоустовского уезда, были «все в цветной праздничной русской одежде, особенно женщины и девы отличались своими шегольскими русскими сарафанами»².

Другой тип заимствованной у русских одежды составлял комплекс кофты с юбкой (*кофта́, юбка́*). Юбки шили из домотканой шерсти оранжевого, серого, коричневого, синего и других цветов с отделкой на подоле из тканых цветных полос или нашитых полосок плиса. Юбки шили из шести полотнищ ткани. По праздникам надевали ситцевые юбки, зажиточные – кашемировые. В прохладную погоду – несколько юбок. Юбку носили в паре с кофтой, которую шили из тех же материалов, что и юбка³. По сведениям информаторов, «Сначала рубашки мордовские были, потом на русских глядя и мордва стала ткать юбки. Носили юбки шерстяные. С юбками носили ситцевые кофты. Нитки покрасят в зеленый, синий, желтый цвет и как холст ткут – на станке наткут себе. И еще надо чтобы с каймой: например, синяя юбка – желтая кайма, зеленая юбка – другая кайма. В два или три ряда кайма»⁴.

Во многих населенных пунктах мордвы Башкирии сарафаны и юбки бытовали одновременно, в других – сарафанов не носили. В мокшанском селе Кузьминовке также одновременно были распространены как сарафаны, так и юбки с кофтами⁵. Во второй половине XX в. с переходом на одежду фабричного изготовления юбки и кофты из домотканины стали восприниматься в качестве традиционного мордовского наряда: «Пожилые по-мордовски одевались: юбка, кофта, запун. Сарафаны также одевали»⁶.

В настоящее время традиционную одежду (кофты и юбки домашнего пошива) продолжают носить пожилые женщины.

¹ Мордва Заволжья. С. 88.

² Башкирский край. Вып. 4. Материалы по истории Дуванского района. Уфа, 1994. С. 129.

³ Белицер В.Н. Указ. соч. С. 65.

⁴ ПМА, 2010 г. Кармаскалинский р-н, с. Ильтеряково (Андреевка), Юртова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

⁵ ПМА, 2003 г. РБ, Федоровский р-н, с. Кузьминовка, Мишина Мария Алексеевна (1926 г.р.).

⁶ ПМА, 2007 г. РБ, Аургазинский р-н, с. Наумкино, Николаева Елена Федоровна, 1930 г.р.

Фольклорные коллективы используют сценические костюмы, имитирующие традиционную холщовую одежду без учета региональных особенностей.

Календарные праздники и обряды

Как и у многих земледельческих народов, календарные праздники и обряды у мордвы делились на осенне-зимние и весенне-летние. В зимний период календарные праздники приурочивались к зимнему солнцестоянию и предшествующим и следующим за ним дням. Основной составляющей этих обрядов было предугадывание и обеспечение нового урожая. В этих целях практиковались различные способы колдовства, игры, гадания¹.

Накануне Рождества устраивали колядования. Дети ходили из дома в дом и пели колядки. Например:

Каляда,	каляда!	Коляда,	коляда!
Тече чизе,	каляда,	Сегодня день	коляды,
Ванды чизе	Роштува!	Завтра день	Рождества!
Хозяин содаза,	тувонь прянь	Если бы хозяин знал,	свиную
пидеза ² .		голову бы сварил.	

Хозяева их одаривали различной выпечкой и пирогами. Как сообщает архивный источник, в конце XIX в. в Федоровке и Кузьминовке Стерлитамакского уезда «в ночь под праздник Рождества Христова, жители разводят среди двора костер, в котором, по их верованиям, сгорает ‘всякая нечисть’»³. На Рождество ныне собираются днем по родственникам, ходят друг к другу в гости. Основным блюдом считаются пельмени⁴. В с. Кузьминовка – готовят баранью или свиную головы⁵.

На Святки в некоторых селах ходят ряженые (*харя*), женщины наряжаются мужчинами и наоборот, надевают вывернутые нару-

¹ Корнишина Г.А. Традиционные обычаи и обряды мордвы. Исторические корни. Структура. Формы бытования. Саранск, 2000. С. 20.

² НА ИЭИ УНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Материалы экспедиции по изучению мордвы Башкортостана. 2003 г. Л. 68.

³ ЦАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 419(4). Л. 55.

⁴ ПМА, 2003 г. РБ, Федоровский район, д. Нижний Алыштан, Савкина Пелагея Алексеевна, 1929 г.р.

⁵ ПМА, 2003 г. РБ, Федоровский район, с. Кузьминовка, Мишина Мария Алексеевна, 1926 г.р.

жу шубы¹. В с. Садовка ряженные (*жукла*) ходили каждый вечер до Крещения. Некоторые ходили с кнутами, если кто проявит неуважение к ряженным – их хлестали. Кто наряжался, потом обязательно должен был искупаться в крещенской проруби, чтобы смыть грехи. Также с Рождества и до Крещения гадали. Гадания устраивали девушки, чтобы узнать, кто будет будущий жених. Например, ходили ночью к бане, просовывали руку в отдушку; если рука коснется чего-нибудь мягкого и пушистого, то выйдешь за богатого, если – твердого и гладкого, то за бедного. Заводили в дом курицу, предварительно расположив на столе определенные предметы и продукты, имеющие то или иное символическое значение. Какой предмет курица клонет первым, по тому и определяли будущего мужа: если воду – то будет пьющим, если зерно – работающим и т.д.² На Крещение ходят к роднику и приносят оттуда воду. Собираются по родственникам и ходят в гости. Дети ходили по домам и пели молитвы, им давали деньги.

На масленицу молодежь каталась на санях, пела, плясала. Основное гуляние проходило на масленичной горе. Здесь катались на санках³. В настоящее время масленичные обряды перестали бытовать. Соблюдая традицию, стремятся на масленичной неделе испечь блины.

Большая группа обрядов была сосредоточена вокруг Пасхи (*Оцю ши* – м.; *Ине чи* – э.). Накануне красили яйца, пекли пироги, куличи. Пасхальные пироги (*ознама пряка*) готовили с начинкой из творога, яиц и изюма. На масле жарили *рознаца* – в виде хвоста из теста с яйцами. Варили кашу из гречневой и пшенной круп, а также кутью из рисовой. Яйца красили в разные цвета: безрешовыми листьями – в зеленый, луковой шелухой – в желтый, свеклой – в красный. В воскресенье рано утром дети ходили по селу и собирали крашеные яйца. Считалось, что необходимо раздать 40 штук яиц. После полудня доставали куличи и пироги, зажигали свечи. Меняли пасхальное яйцо с божницы на новое. Верили, что оно предохраняет от пожаров. Взрослые ходили в гости к родственникам. Во многих населенных пунктах данные традиции сохраняются до наших дней⁴. После Пасхи в некоторых местах

¹ ПМА, 2007 г. РБ, Аургазинский район, с. Наумкино, Наумова Ольга Денисовна, 1937 г.р.

² Материалы экспедиции... Л. 69–71.

³ Мордва Заволжья. С. 120.

⁴ ПМА, 2003 г. РБ, Федоровский район, д. Нижний Алыштан, Савкина Пелагея Алексеевна, 1929 г.р.; ПМА, 2007 г. РБ, Аургазинский район, с. Наумкино, Наумова Ольга Денисовна, 1937 г.р.

обходили селение с иконой Неопалимая купина с целью предупредить пожары¹. Торжественные религиозные шествия с иконами в мордовском селе и любовь мордвы к песням красочно описал М. Бурдуков: «Крестные ходы, совершаемые ли по полям, в праздники-ли по деревне, всегда сопровождаются большей половиной населения, громогласно поющей церковные песнопения»; «случилось (на Пасхе) прибыть в отдаленную, приходскую деревню, где жили мордвы, в конце 2 пасхальной недели для хода с св. иконами [...] Когда о. М. подъехал к деревне то в перелеске услышал пение молодежи, выгонявшей на пастьбу скотину. Пели «Христос Воскресе»! В самой деревне, где только собралась группа молодежи-ли взрослых-ли, слышалось пение той-же пасхальной песни. Случилось о. М. наблюдать, даже такую картину. Качаются на качелях мелочь-ребятишки и тоже пищат: «Христос Воскресе»! При ходе с иконами по домам мордвов, толпа, сопровождавшая иконы, беспрерывно поет: «Христос Воскресе»! разделившись на две половины, причем, одна лишь кончит петь, другая начинает. Поют на улице все время, пока в доме служится молебен. Когда иконы переносятся в следующий дом, хор соединяется и поет вместе»; «мордвы поют и в поле и среди улицы уже после праздника (а в самый праздник и тем более) не «мирские» песни, а пасхальную, священную. По справкам оказалось, что у мордвов в обычае, иконы веков хранимом, не петь мирских песен до той поры, пока они не примут в дома свои св. иконы»².

На Радоницу красили яйца, пекли выпечку и шли семейными группами поминать умерших предков на кладбище. Кушанья расставляли на расстеленной на могиле скатерти или рядом с ней³. На следующее воскресенье после Пасхи отмечали Красную горку. Молодежь собиралась на горе и устраивала гуляние. С горки скатывали подожженные колеса. Старики ходили в гости по родственникам, ели яичницу, провожали Пасху.

После весеннего сева в с. Андреевка устраивали праздник деревенского пива *велень пия*. В деревянных кадушках готовили об-

¹ ПМА, 2003 г. РБ, Бакалинский район, с. Староиликово, Буравова Антонина Димитриевна, 1929 г.р.

² Бурдуков М. Мордва. Этнографический очерк // Уфимские губернские ведомости. 1905. 19 авг. № 177.

³ ПМА, 2003 г. РБ, Федоровский район, д. Нижний Альштан, Савкина Пелагея Алексеевна, 1929 г.р.

щественное пиво. В конце каждой улицы ставили длинные столы, пили пиво и пели песни¹.

На праздник Вознесения в с. Наумкино Аургазинского района женщины проводили общественное моление *бабань каша*: варили в котле кашу и молились. В случае засухи – взбалтывали палкой родник, и просили дождя у Ведь авы². В Каменке на Вознесение ходили освящать поля³. При засушливой погоде на могилы удущенников и опойцев выливали 40 ведер воды⁴. В с. Андреевке шли на место разобранной церкви и молились, прося Бога о дожде. Также там, в случае нападения на поля насекомых, проводили обряд их изгнания: наряженные женщины обходили село, плясали, били в железки⁵.

Широко отмечали Троицу⁶. С утра пекли блины и ходили поминать умерших на кладбище. После посещения могил ходили в гости к родственникам и выходили гулять на природу, где водили хороводы⁷. В конце троицкой недели устраивали праздничный карнавал – проводы весны. В с. Наумкино парни шли в лес и приносили оттуда срубленную молодую березку, которую ставили на околице. Девушки наряжали ее платками и лентами. Затем молодежь украшенную березку с хороводными песнями и игрой на гармошке проносила по всей деревне. Перед каждым домом процессия останавливалась, и угощались пивом и выпечкой. После обхода всего села шли к реке, и выбрасывали березку в воду. В настоящее время также проводят этот весенний праздник⁸. В с. Андреевка на каждой улице наряжали свою березку. К ней собирался народ, женщины становились в хоровод. Затем с песнями несли березку к реке и бросали. Считалось, что если она уплывет –

¹ ПМА, 2007 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Юргова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

² ПМА, 2007. РБ, Аургазинский район, с. Наумкино, Николаева Елена Федоровна, 1930 г.р.

³ ПМА, 2003 г. РБ, Бижбулякский район, с. Каменка, Никифорова Вера Михайловна. 1921 г.р.

⁴ ПМА, 2003 г. РБ, Туймазинский район, д. Ардатовка, Катаева Анастасия Спиридоновна, 1926 г.р.

⁵ ПМА, 2007 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Асабина Аксиныя Васильевна, 1933 г.р.

⁶ Материалы экспедиции... Л. 49.

⁷ ПМА, 2003 г. РБ, Федоровский район, д. Нижний Алыштан, Савкина Пелагея Алексеевна, 1929 г.р.

⁸ ПМА, 2007 г. РБ, Аургазинский район, с. Наумкино, Наумова Ольга Денисовна, 1937 г.р.

то год будет хороший, если утонет – то плохой. Девушки также пускали на воду венки¹.

В с. Андреевке летом после Петрова дня у родника, где стояла часовня, женщины проводили общее моление *бабань салмат*. Собирали по всей деревне яйца и молоко. Варили салму из кусочков теста и яичницу, вместе молились и ели приготовленную еду².

Как видно на традиционную календарную обрядность мордвы сильнейшее влияние оказали церковные православные и русские народные традиции.

Семейные обряды и праздники

Как отмечают исследователи, у мордвы долго сохранялись большие патриархальные семьи, включавшие несколько поколений по мужской линии, которые жили вместе одним двором, сообща обрабатывали свои поля, питались и одевались из общих запасов³. Как отмечал М. Бурдуков, в начале XX в. у мордвы Уфимской губернии было «в обычае» жить большими семьями и не делиться: «В д. Кож.-Андр., напр. есть семья «Семенова», состоящая из тридцати двух человек. Главный и бесконтрольный хозяин здесь сам Семен, старик лет 80-ти, держащий бразды семейного правления очень крепко. У Семена три сына: Карп, Давид и Алексей, имеющие женатых сыновей, у которых имеются свои дети. Таким образом, дед Семен является уже прадедом. Замечателен авторитет Семена в семье. Не говоря о младших членах семьи, даже Карп сам уже дедушка, имеющий около 60 лет, не выходит из послушания отцу, не смеет без воли Семена и гри-венника издержать по своему желанию»; «Их дом – полная чаша. Сеют «Семеновы» за сотню десятин, имеют свой табун скота, пасеку в несколько сот ульев и, понятно, имеют и денежный запас»⁴. Про большие семьи, которые были раньше распространены у мордвы, рассказывают также старожилы: «Свекор рассказывал, как богатые жили [...] Один хозяин дома, там старуха, деньги все у хозяина или у старухи. Все сколько снохи работают, дочери – ей, там все одной семьей [...] И по очереди все делают:

¹ ПМА, 2007 г. РБ, Кармаскалинский р-н, с. Ильтерьяково (Андреевка), Юртова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

² ПМА, 2007 г. РБ, Кармаскалинский район, с. Андреевка, Юртова Елизавета Викторовна, 1929 г.р.

³ Корнишина Г.А. Указ. соч. С. 77–78.

⁴ Бурдуков М. Указ. соч. № 176.

вот эту неделю пекёт хлеб, вот эту неделю за телятами ходит. Потом эта будет хлеб печь – вторая сноха. Это целую неделю, они же каждый день пекут [...] А так жили дружно, все старались, потому что почитали родителей»¹.

Свадебные обряды занимают центральное место среди семейных обрядов мордвы, отличаются большой сложностью и разнообразием². Многие традиционные свадебные обряды мордвы Башкирии дошли до наших дней. Например, многие обряды смогли сохранить жители с. Кармаскалы Стерлитамакского района Башкортостана. За день до свадьбы две девушки с украшенными лентами палками и венками из лент и цветов на голове ходят и зовут родственников жениха стряпать пироги. Они собираются и идут за водой для пирогов с песнями. На принесенной воде замешивают тесто для пирога *лукиш*. Его пекут из сдобного теста с начинкой в несколько слоев: творог, изюм, яйца, мясо. Также пекут пирог «материнское молоко», которое сваха относит матери невесты.

Жених перед свадьбой собирает мальчишник. В доме невесты топят баню. От жениха приносят веник, украшенный тремя лентами. Подруги с невестой идут в баню и парят ее этим веником (*тейтерь баня*). После бани невеста причитает. Ночью ее увозят, к утру она должна быть уже в доме жениха. После этого начинается обряд *горнать* – жених и невеста кланяются собравшимся родственникам. Раньше свадебный пир длился неделю. В настоящее время 1–2 дня. Был распространен обычай, когда свекровь и сноха ехали к родителям невесты за прялкой. Большую роль на свадьбе играет *сваха* – родственница со стороны жениха. Во время свадебных торжеств она поет величальные песни. Одевается она в красные кофту и юбку, на шею вешает ожерелье из цветных кусков ткани, нанизанных между трубочками из гусиных перьев и украшенную крестиком – *свахань хрёст ведьме*³.

Родильные обряды до настоящего времени сохранились в упрощенном виде. Приезжают родственники на «зубок» – приносят с собой выпечку и подарки. Мокша после крещения ребенка устраивает *кисьтиньга*, куда собираются только женщины⁴.

В похоронно-поминальных обрядах приуральской мордвы, несмотря на сильное влияние православного вероучения, сохра-

¹ Материалы экспедиции... Л. 57.

² Корнишина Г.А. Указ. соч. С. 77.

³ Материалы экспедиции ... Л. 33–34, 67.

⁴ Там же. Л. 53.

нилось много древних архаичных элементов. По поверьям, предвестниками смерти считаются разбитое стекло, крики совы, вой собак и т.д. После известия о смерти человека, в дом к умершему приходят односельчане и приносят с собой продукты. Эти приношения предназначены самому покойному и ранее умершим родственникам. От каждого кушанья отламывали кусочек и просили умерших о благополучии этого дома. На ночь в доме покойного остаются родственники и соседи. Они также обмывают и обряжают покойного, делают гроб. Раньше существовал обычай вырезать на крышке или стенках гроба отверстия, символизирующие окна. Считалось, что через эти «окна» душа покойного сможет свободно выходить в мир живых и возвращаться обратно. Через них должны были также доходить до умерших поминальные подношения. В настоящее время от этого обычая осталась лишь традиция делать изображения окна на могиле лопатой¹.

В с. Андреевка Кармаскалинского района сохранилось архаичное представление о *калмонь ушоды* – зачинателе кладбища. Так, по словам информаторов, на кладбище д. Новая Андреевка первой была похоронена женщина по имени *Боса* (Прасковья), поэтому ее всегда поминают первой. Интересно отметить, что по другим представлениям мордвы, первым на кладбище обязательно надо похоронить мужчину, т.е. зачинателем должен быть мужчина. Так, в с. Федоровка Федоровского района сохранилось предание, что первой умерла Акулина, но ее сразу не похоронили, а ждали пока умрет мужчина. Ее гроб повесили на дерево, где он висел год. Гроб закопали только тогда, когда умер и был похоронен Инжа (мужчина). Они стали первыми «основателями» кладбища села Федоровка². Отголоски этого обычая сохранились в мордовском фольклоре³. По данным Г.А. Корнишиной, в некоторых селах заволжской мордвы (Клявлинский и Исаклинский районы Самарской области) еще сохраняется обычай вместе с первым покойным на новом кладбище зарывать деревянную чурку, обычно липовую, так называемого *лепе ломань* (липового человека). Иногда делают две такие чурки: дубовую, одетую в мужскую одежду (*Тумо Петя*

¹ Мордва Заволжья. С. 110–113.

² Садилов Р.Р. Этноконфессиональные процессы в этнически смешанных поселениях Урало-Поволжья (история и современность) // Опыт взаимодействия и взаимной адаптации в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья. Сб. статей. М., 2009. С. 37.

³ Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 82.

– ‘дубовый Петя’), и липовую – в женской одежде (*Лене Маря* – ‘липовая Марья’). Пожилые люди объясняют это тем, что умерший человек не должен оставаться на кладбище в одиночестве¹.

Гроб с телом покойного несут на кладбище на специальных носилках. Шесты от них складывают вдоль могилы. На могилы православные и старообрядцы ставят кресты, молококане – массивные дубовые столбы. Очень своеобразны намогильные кресты в с. Садовка Стерлитамакского района. Кресты имеют короткие перекладины, концы которых едва выступают за вертикальную основу, так что издали они совсем не похожи на христианский символ. Как объясняют местные жители, такая традиция установилась в связи с запретом башкир ставить кресты.

Поминки совершают на 3, 9, 20, 40 дни, в полгода и год после кончины человека. В Андреевке накануне поминок на 40-й день топят баню и причитают во дворе, зазывая умершего: «Приходи, позови своих родственников, умой лицо полотенцем» и т.д. Париться приходят также родственники и знакомые умершего. Закалывают барана или овцу². В полночь накрывают стол, угощаются и читают молитвы. На следующий день к обеду также накрывают поминальный стол, зажигают свечи, старухи читают молитвы. Сначала всех поят сладкой водой, первыми родственников умершего, затем – остальных. Все три раза должны пригубить из одного бокала. Стараются обходиться без спиртного³. На другой день после поминального обеда остатки еды выносят с причитаниями на улицу, как будто провожают умершего. Еду выбрасывают у воротного столба, где ее съедают собаки. До сорочин на подоконнике находится стакан с водой и полотенце. На этих поминках также «меняют» одежду покойного – раздают людям одежду, всю ту, которая, как считается, необходима покойному. Иногда раздают на кладбище. Подобный обряд существует также в с. Наумкино. На кладбище во время поминок несут новый комплект одежды (мужчине – мужской, женщине – женский), который до этого лежит под божницей и где ее кропят святой водой. Затем ее уносят

¹ Корнишина Г.А. Традиционно-обрядовая культура в системе мордовского этноса: структура, субъекты, составные компоненты. Saarbrücken: Lap Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG., 2011. С.321.

² Если поминки совпадают с постами, то готовят еду без мяса.

³ Как отметили информаторы из с. Кармаскалы Стерлитамакского района, первый поминальный стол до обеденного времени обходится без водки, алкогольные напитки употребляют только после возвращения с кладбища (ПМА, 2007 г., РБ, Стерлитамакский район, с. Кармаскалы, Наумова Анастасия Семеновна, 1928 г.р.).

на кладбище и вешают на крест, приносят обратно домой, и раздают родственникам¹. На могиле оставляют поминальную еду. Обращаясь к умершему, говорят: «Кода *тертядысь* – сак, а *тертядысь* – *иляса!*» – «Когда зовем – приходи, не зовем – не приходи»². По архивным данным конца XIX в. по мордве Уфимского уезда, в сороковой день «один из родственников или друзей покойного, приблизительно одного с ним возраста, в день поминовения одевается в принадлежащую покойному одежду и, изображая из себя последнего, как бы возвратившегося с того света, здоровается с присутствующими, величают его по имени и отчеству покойного и угощает их водкой. Затем все отправляются на кладбище, где на могиле покойного продолжается попойка, льется вино на могильный холм, все это сопровождается пением», впрочем, «Обычай этот благодаря вмешательству духовенства, теряет свою силу и постепенно уходит из употребления»³. Присутствие на сороковинах заместителя покойного является одной из характерных особенностей поминальных обрядов мордвы⁴.

Для помина души самоубийц существовал обычай тайного подаяния: «Тайное подаяние раньше давали, а сейчас иди – отнеси, никто не возьмет, скажут: «Это колдунья, колдовали». А раньше принимали. Платок, полотенце и яички, пирог принесут, постучат в окно и поставят, а сами уходят. Кто поставил, не знай. Хозяйка выйдет и заберет это тайное подаяние. Сейчас кому дашь? Никто не берет»⁵. Помимо частных, мордва устраивает также общие поминки по поминальным дням православной церкви.

Этнокультурное развитие в XX–XXI вв.

Предпосылкой становления национального самосознания мордвы в башкирском крае стало развитие просвещения среди эрзи и мокши. Школы (сельские училища) в мордовских населенных пунктах к 1869 г. имелись в с. Енгальш Уфимского (мужское и женское училища), в селах Макаровой, Федоровке и Зиргане Стерлитамакского, с. Каменка Белебеевского уездов⁶. В с. Кизиль-Яр

¹ Садиков Р.Р. Этноконфессиональные процессы ... С. 36.

² ПМА, 2007 г. РБ, Аургазинский район, с. Наумкино, Николаева Елена Федоровна, 1930 г.р.

³ ЦАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 419(4). Л. 54.

⁴ Мокшин Н.Ф. Указ. соч. С. 85.

⁵ Материалы экспедиции... Л. 74.

⁶ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 726. Л. 36.

Златоустовского уезда в 1874 г. открыто земское одноклассное училище¹. К январю 1875 г. относится открытие земского училища в с. Сулли Белебеевского уезда². В 1877 г. Федоровская и Зиргановская земские школы были преобразованы соответственно в двухклассное и одноклассное училища Министерства народного просвещения³. В декабре 1877 г. открыто училище МНП в с. Кузьминовка Стерлитамакского уезда⁴. По данным отчета инспектора народных училищ Уфимской губернии к декабрю 1877 г. существовали сельские мужские Енгальшское, Федоровское, Кузьминовское, Каменское, Суллинское и женское Каменское училища⁵. По словам инспектора, «Мордва и чувашаи хорошо говорят по русски и легко понимают преподаваемое им в школе»⁶. Одноклассное мордовское сельское министерское училище в октябре 1883 г. открыто в д. Петровка Стерлитамакского уезда⁷. Летом 1898 г. открыто русско-мордовское одноклассное училище в с. Садовка того же уезда⁸. В с. Андреевка Уфимского уезда начальное училище существовало с 1882 г., но впоследствии из-за отсутствия учителя оно было закрыто. В 1895 г. в селе начала работать церковно-приходская школа, где учительствовал местный священник Авксентий Юргов⁹.

По данным 1915 г. в Уфимской губернии мордовские и русско-мордовские начальные училища имелись в Белебеевском (министерские одноклассные – 2, двухклассное – 1 (Каменское), земские одноклассные – 7, духовного ведомства одноклассные – 11); Бирском (земское одноклассное – 1); Стерлитамакском (министерские одноклассные – 5, двухклассные – 2 (Зиргановское и Федоровское), земские одноклассные – 14, духовного ведомства одноклассные – 2); Уфимском (земское двухклассное – 1 (Енгальшское), духовного ведомства одноклассное – 1)¹⁰. До наших дней в с. Енгальшево Чишминского района сохранилось старинное здание

¹ Башкирский край. Материалы по истории Дуванского района. Уфа, 1994. С. 130.

² ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 240. Л. 3.

³ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 312(2). Л. 122.

⁴ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 427. Л. 139.

⁵ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 312(2). Л. 44–45.

⁶ Там же. Л. 100а.

⁷ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 427. Л. 139.

⁸ ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 519. Л. 105.

⁹ Кондратьев А.А. Юргов – первый просветитель мордовского народа. Уфа, 2004. С. 56–59.

¹⁰ Список учебных заведений Уфимской губернии к 1 января 1915 г. Уфа, 1915. С. 1–58.

школы, которое по воспоминаниям старожиллов было построено уфимским купцом С. Манаевым в 1905 г¹.

В досоветский период мордовских общественных объединений в уфимском крае не имелось. Отдельной мордовской секции при Уфгубкоме также не существовало, хотя попытки создания таковой предпринимались весной 1920 г². Решение об организации мордовской секции было принято на заседании подотдела нацмен Башобкома РКП(б) 28 февраля 1924 г.: «Принимая во внимание, что наличие мордовского населения в Башреспублике достигает более 50.000 человек, каковое население в абсолютном большинстве в культурном и политическом отношении находится на низком уровне развития, и что требует усиленной работы среди мордвы – считать настоятельно необходимым организацию мордовской секции при Обкоме»³. Секретарем мордовской секции был назначен т. Сухоруков. В своем отчете за май и июнь месяцы 1924 г. секретарь отмечал, что им установлена связь с мордовскими деревнями, «завербованы» курсанты в разные учебные заведения, распространена политическая литература. Также он отмечает, что «из газет секция получает «Од-Веле» – издание Пензенского губкома, но эта газета не применима к местной национальности, ибо она издается на мокшанском наречии, здесь же требуется на чисто мордовском (эзрянском – *Р.С.*)»⁴. По его мнению, «условия работы среди мордвов слишком тяжелы прежде всего потому, что нет основного ядра, на которое можно было бы опираться в повседневной работе, а главное потому, что слишком уж бедна в хозяйственном отношении и темна в культурном отношении и фанатична в религиозном отношении данная национальность»⁵. С 10 по 12 марта 1925 г. в г. Стерлитамак была проведена Вторая Мордовская Областная беспартийная конференция⁶. Повестка дня конференции включала такие пункты: 1. О международном и внутреннем положении СССР; 2. О состоянии народного образования среди мордвы; 3. О мероприятиях Советской власти в области сельского хозяйства; 4. О Советском аппарате среди мордов-

¹ НА ИЭИ УНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Материалы экспедиции по изучению мордвы Башкортостана. 2003 г. Л. 36.

² ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 250. Л. 35, 38.

³ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 135. Л. 21.

⁴ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 118. Л. 69.

⁵ Там же. Л. 69.

⁶ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 143. Л. 68–81. По имеющимся в распоряжении автора архивным документам время проведения Первой Мордовской конференции не установлено.

ского населения; 5. О работе РКП(б) среди работниц и крестьянок мордвы; 6. Текущие дела¹. В адрес форума пришла приветственная телеграмма от Мордовской секции ЦК РКП(б), в которой отмечено, что она «лице беспартийной мордовской конференции приветствует все трудящееся мордовское население башреспублики и выражает твердую уверенность вопросы поставленные на обсуждение конференции будут все решены ею духе ленинизма»². В ответ участники конференции телеграфировали: «Благодарим свою очередь имени мордовского крестьянства башреспублики приветствует авангард рабочих и крестьян коммунистическую партию»³. По второму вопросу повестки дня выступил с докладом т. Сухурков. В частности он говорил, что «Нужно ли учиться на родном языке? Нужно. Ребята в течение первых двух лет ничего не понимают по русски, поэтому им учение кажется мучением. Но совсем другое дело, когда ребенка в школе встречает родная обстановка, особенно родная речь»⁴. Им же сказано, что «Есть среди мордвы люди, из интеллигенции, скрывающие свою национальность, свой родной язык. Делают они неправильно, они не понимают значения родной литературы – книг и газет на мордовском языке, которой правда очень и очень мало»⁵. Также были избраны три делегата на V Всебашкирский съезд советов⁶. По мнению избранного делегатом на этот съезд Н.Е. Дрыгина, крестьянина из д. Старомакаровка Стерлитамакского уезда, у мордвы помимо земельных проблем, «Есть еще большая нужда – в национальных учителях. Хотя в деревне есть школа, но учитель русский и не может работать с детьми, говорящими на мордовском языке. Вот почему только 50 чел. детей обучается, а остальное население почти все безграмотно»⁷.

Центрами возрождения и развития национальной культуры мордвы в Башкортостане стали Федоровский и Стерлитамакский районы. В 1998 г. в Федоровском районе впервые был организован районный фестиваль мордовской народной песни. В 1999 г. в Башкирии были организованы гастроли ансамбля «Умарина» из

¹ Там же. Л. 68.

² ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 4. Д. 161. Л. 30.

³ Там же. Л. 31.

⁴ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 143. Л. 70.

⁵ Там же. Л. 70.

⁶ Там же. Л. 81.

⁷ П.Б. В мордовской деревне. Беседа с делегатом на Всебашк'езде Советов тов. Дрыгиным // Красная Башкирия. 1925. 22 март. № 64.

Мордовии¹. С тех пор проведение фестивалей мордовской культуры стало традицией. Из более чем 20 мордовских самодеятельных творческих коллективов, четыре удостоены звания народных.

В Республике Башкортостан в 1996 г. была проведена учредительная конференция, на которой был основан Республиканский мордовский (эрзяно-мокшанский) национально-культурный центр. У истоков общественной организации стоял ее первый руководитель А.В. Горшечников. В 2003 г. центр был преобразован в Мордовскую национально-культурную автономию Республики Башкортостан, руководителем которой был избран Н.Д. Герасимов. Основная цель общественной организации – возрождение и сохранение культуры и языка мордвы Башкортостана². В 2012 г. главой мордовской автономии избрана Ю.Н. Герасимова. В том же году открыт Историко-культурный центр мордвы РБ «Село Федоровка», который призван сохранять и развивать культуру, традиции и язык мордовского населения Республики Башкортостан³.

Ежегодно в Республике проводится большое количество мероприятий, направленных на сохранение и развитие культуры мордвы. Это – Дни мордовского языка и культуры (г. Стерлитамак, Аургазинский район); мордовский фольклорный праздник «Эрзянь ойме» (г. Стерлитамак); мастер-классы по обучению мордовской вышивке (Федоровский район), изготовлению народных инструментов и обучению игре на них (Стерлитамакский район), обучению мордовским народным танцам (Ермекеевский район); республиканский конкурс художественного творчества по мотивам мордовского фольклора; мордовский детский этнографический лагерь «Чи» (Кармаскалинский район), конкурс мордовских красавиц «Мазый тейтерь» и т.д.⁴

В Республике Башкортостан газет на мордовских языках не издается, теле- и радиовещание не ведется. Значительную работу по приобщению к мордовской литературе, изучению истории и этнографии проводит Федоровская центральная районная биб-

¹ Горшечников А.В. Мордва Башкортостана: история и современность // Информационный бюллетень Администрации Президента Республики Башкортостан. 2001, № 4. С. 61.

² Герасимов Н. Работаем со всеми регионами // Башкортостан – дом дружбы. Информационный бюллетень Министерства культуры и национальной политики РБ. 2009, № 3–4. С. 20.

³ В Федоровском районе состоялось официальное открытие мордовского историко-культурного центра [Электронный ресурс] // Режим доступа: www.ddnrb.ru

⁴ Герасимов Н. Указ. соч. С. 20.

лиотека, которая в Башкортостане является базовой по обслуживанию мордовского населения¹.

Большая роль в сохранении памятников материальной культуры мордвы Башкортостана, популяризации истории и этнографии мордовского народа принадлежит музеям. Крупнейшим по собранию мордовских предметов является Федоровский районный краеведческий музей. Уникальные экспонаты хранят и выставляют также музеи гг. Уфы и Стерлитамака, районные, сельские и школьные музеи в местах компактного проживания мордвы.

Выходцы из среды эрзи и мокши Башкирии вносили и вносят достойный вклад в развитие культуры и просвещения мордовского народа. В с. Андреевка Кармаскалинского района с 1891 г. до своей смерти в 1916 г. жил выдающийся просветитель мордовского народа, создатель первого эрзяно-русского словаря и грамматики Авксентий Филиппович Юргов. В 1891 г. он принял духовный сан, став священником эрзянско-чувашского прихода этого села². В 2004 г. в Башкортостане были проведены юбилейные мероприятия в ознаменование 150-летия со дня рождения мордовского просветителя.

¹ Там же. С. 20.

² Кондратьев А. Просветитель Юргов А.Ф. в мордовско-чувашском приходе Уфимского уезда // Сердцу близкие имена. Краеведческий сборник. Уфа, 1996. С. 173–174.

ЭСТОНЦЫ

Краткая этнокультурная характеристика

Эстонцы – прибалтийский народ, основное население Эстонской Республики. Общая численность эстонцев в мире примерно 1,1 млн. человек.

Эстонцы сформировались в Восточной Прибалтике на основе смешения аборигенного населения и пришедших с востока в III тыс. до н.э. финно-угорских племен. К I тыс. н.э. сложились основные этские племена, а к XIII в. сформировались территориальные объединения древних эстонцев – мааконды: Уганди и Сакала на юге Эстонии, Вирумаа, Ярвамаа, Харьюмаа и Рявала на севере, Ляенемаа и Сааремаа на западе.

С начала XIII в. началась экспансия Ливонского Ордена на юге и датчан на севере Эстонии. В результате этого Эстония была поделена между Ливонским Орденом и Данией. Местное население было обращено в католичество. С началом Реформации, в 1523–1526 гг. в Эстонии распространяется лютеранство.

В результате Ливонской войны 1558–1583 гг. территория Эстонии была поделена между Речью Посполитой (юг), Швецией (север) и Данией (о. Сааремаа). К середине XVII в. Эстония отошла к Швеции. В ходе Северной войны 1700–1721 гг. – включена в состав Российской империи. В России северная часть Эстонии составила Эстляндскую губернию, южная – вошла в состав Лифляндской губернии.

В феврале 1918 г. была провозглашена независимая Эстонская Республика. В 1940 г. Эстония была аннексирована СССР. В 1991 г. Эстонская Республика обрела независимость¹.

До XIX в. эстонцы называли себя *maarahvas*, букв. «народ земли». В настоящее время самоназвание эстонцев *eestlased*, по названию страны *Eesti* 'Эстония'. В русских летописях эстонцы именуются чудью, позднее вплоть до XVIII в. – чухонцами².

По антропологическим характеристикам эстонцы относятся к восточно-балтийскому типу беломоро-балтийской и западно-балтийскому типу атланта-балтийской рас.

¹ Тынурист И.В. Эстонцы // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 423.

² Напольских В.В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск, 1997. С. 23.

Эстонский язык относится к прибалтийско-финской ветви финно-угорской группы уральской языковой семьи. Вместе с ливским и водским языками образует южную подгруппу прибалтийско-финских языков. Существуют три основных диалектных ареала: северо-восточный прибрежный, северэстонский и южноэстонский. Всего выделяется восемь диалектов, распадающихся на множество местных говоров.

Письменность на латинской графике сложилась в XVI в. С этого времени функционировали два литературных языка – северно-эстонский и южно-эстонский. В XIX в. произошел переход на единый литературный язык, сформированный на базе средне-северного диалекта. Первые записи на эстонском языке относятся к XIII в. Первая книга на эстонском языке была опубликована в 1535 г¹.

Верующие эстонцы в основном являются последователями лютеранства и прихожанами Эстонской евангелическо-лютеранской церкви. Многие эстонцы исповедуют православное христианство, являясь в большинстве членами Эстонской апостольской православной церкви Константинопольского патриархата.

Численность и расселение в мире, России и Башкортостане

По данным 2000–2010 гг. в мире эстонцев насчитывается примерно 1 055 тыс. человек. Наибольшее их число проживает в Эстонии – 922 398 чел. (2010 г.). Крупные эстонские диаспоры имеются в Швеции – 26 тыс., США – 25 тыс., Канаде – 22 тыс., Финляндии – 40 тыс².

По данным переписи населения 2002 г. в Российской Федерации численность эстонцев достигала 28 113 чел., перепись 2010 г. показала сокращение их численности до 17 875 чел. Причем 11 678 эстонцев проживали в городах, 6 197 – в сельской местности³.

По данным Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг. в Российской Федерации значительные группы эстонцев проживали в Санкт-Петербурге – соответственно 2 266 и 1 534 человек, Ленинградской области – 1 409 и 772, Псковской области –

¹ Эстонский язык // Языки мира. Уральские языки. М., 1993. С. 115–116.

² Эстонцы [Электронный ресурс] // www.wikipedia.org/wiki/Эстонцы

³ Всероссийская перепись населения 2010 года. Национальный состав населения Российской Федерации [Электронный ресурс] // www.demoscope.ru/weekly/pril.php

1 122 и 625, Москве – 1 247 и 1 072, Красноярском крае – 4 111 и 2 346, Омской области – 3 025 и 2 082, Новосибирской области – 1 399 и 891¹.

На Южном Урале по данным 2002 и 2010 гг. эстонцы проживают в Республике Башкортостан – соответственно 301 и 219 человек, в Челябинской области – 504 и 353, Оренбургской области – 93 и 79². Налицо явное уменьшение численности эстонского населения, что вызвано возвращением эстонцев на историческую родину, переселением в другие регионы России, а также ассимиляционными процессами.

Численность эстонцев в Уфимской губернии, Башкирской АССР и Республике Башкортостан по данным переписей населения 1897–2010 гг. (чел.)³.

1897 г.	617
1926 г.	1190
1939 г.	1302
1959 г.	762
1970 г.	570
1979 г.	514
1989 г.	447
2002 г.	301
2010 г.	219

Распределение эстонского населения по Республике Башкортостан по данным переписей населения 2002 и 2010 гг. представлено в следующей таблице⁴.

¹ Всероссийская перепись населения 2002 года. Национальный состав населения по регионам России [Электронный ресурс] // www.demoscope.ru/weekly/pril.php; Всероссийская перепись населения 2010 года. Население по национальности, полу и субъектам Российской Федерации [Электронный ресурс] // www.demoscope.ru/weekly/pril.php

² Там же.

³ <http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/census.php>;
http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

⁴ Национальный состав населения Республики Башкортостан (по данным Всероссийской переписи населения 2002 года): стат. сб. Уфа, 2006. С. 115–181; Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года. Статистический сб. Часть I. Уфа, 2013. С. 38–190.

<i>Город, район</i>	<i>2002 г.</i>	<i>2010 г.</i>
г. Уфа	108	69
пгт. Приютово	10	4
г. Давлеканово	31	21
г. Октябрьский	9	6
г. Салават	12	10
г. Стерлитамак	41	29
Альшеевский район	19	13
Давлекановский район	12	32 (в т.ч. г. Давлеканово)
Стерлибашевский район	9	4

Эстонское население в большинстве своем проживало в городах, в то же время основное сельское население было сосредоточено в тех районах, где ранее имелись эстонские поселения. Из общего числа эстонцев в РБ по данным 2010 г. в 219 чел., 156 – являются горожанами, 63 – проживают в сельской местности¹.

Языковые особенности и конфессиональная характеристика

Язык эстонцев Республики Башкортостан обнаруживает близость с южными диалектами, т.к. основное число переселенцев было с Лифляндской губернии. В их язык проникло много русизмов и тюркизмов. Информаторы отмечают, что они с трудом понимают литературный эстонский язык.

Основное число эстонских переселенцев в Уфимской губернии в конце XIX–начале XX в. были последователями лютеранства (580 чел.), незначительное – православия (37 чел.)². При крупных поселениях имелись молитвенные дома, которые одновременно служили школами. Там проводили воскресные богослужения. Для исполнения церковных треб приезжали пасторы из Уфы, Самары и Эстонии. В Уфе лютеранская кирха была построена в 1910 г., в числе ее прихожан было 12 эстонцев³. В советскую эпоху, когда религия была под запретом, религиозные обряды со-

¹ Национальный состав населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 г. Статистический бюллетень. Уфа, 2012. С. 25.

² Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 года. Т. XLV. Уфимская губерния. Тетрадь 2. СПб., 1904. С. 42–43.

³ Шушпанов С.Г. Евангелическо-лютеранская кирка // Дорога к храму. История религиозных учреждений г. Уфы. Уфа, 1993. С. 71.

вершали старшие члены общины, знающие молитвы. Так, в д. Банковка Стерлибашевского района лютеранские молитвы на эстонском языке при крещении детей и погребении умерших читала Паулина Пылдман (Мезис)¹. Религиозные нужды эстонцев Давлекановского и Альшеевского районов обслуживал Эдуард Хиллер, у которого имелась Библия на эстонском языке². Современные информаторы отмечают свою приверженность лютеранству, имеются также последователи православия.

Формирование этнотерриториальной группы в Башкирии

Первые эстонские переселенцы в Башкирии появились в самом конце XIX в. – в 1890-е гг. Основное их число приходится на первое десятилетие XX столетия. Переселенческое движение шло из Эстляндской и Лифляндской, а также из Петроградской и Псковской губерний. Некоторые колонисты прибыли на Урал с уже освоенных ими внутренних регионов Российской империи, например, Таврической и Самарской губерний. В свою очередь, некоторые эстонцы из Уфимской губернии двинулись дальше – в Сибирь³.

Главной причиной переселения эстонцев во внутренние губернии Российской империи послужило обезземеливание крестьян в прибалтийских губерниях. Уже к середине XIX в. более половины прибалтийских крестьян являлась безземельными, а к концу века их доля превысила две трети сельского населения⁴. По паспортному положению 1863 г. ограничения в передвижениях для прибалтийских крестьян были ослаблены. Следствием этого стала миграция безземельного эстонского и латышского крестьянства во внутренние области России. Для них переселение было един-

¹ ПМА, 2011 г. РБ, Стерлибашевский район, д. Банковка, Мезис Эдуард Александрович, 1924 г.р.

² ПМА, 2012 г. РБ, Давлекановский район, п. Рассвет, Салбен Элла Яновна, 1927 г.р.

³ ЦИА РБ. Ф. И-10. Оп. 1. Д. 927. Л. 1, 7, 9; Садиков Р.Р. Новые материалы по истории эстонских переселенцев на Южном Урале // Этногенез. История. Культура. Вторые Юсуповские чтения. Материалы Международной научной конференции. Уфа, 2014. С. 227–228.

⁴ Вассар А.К. Об аграрных отношениях в 60–90 гг. XIX в. в Эстонии // Об истории народного хозяйства Прибалтики. Таллин, 1956. С. 164.

ственной возможностью приобрести землю¹. По словам современника, покупка участка земли в собственность – «это мечта и греза каждого крестьянина эстонца, это цель, преследуемая родителями и закладываемая детям»². Нехваткой земли и плохим ее качеством (каменистая, малоплодородная, серого цвета) объясняют переселение предков на Южный Урал и современные информаторы³.

Таким образом, основным мотивом переселения эстонских крестьян на территорию Южного Урала было приобретение участка земли и обзаведение собственным хозяйством. Эстонцы поселились на землях, арендованных или купленных у башкир или других частных землевладельцев. Аренда или покупка земли осуществлялись отдельными лицами или же товариществами. Необходимая сумма денег для покупки земли, как правило, приобреталась в виде ссуды в Уфимском отделении Крестьянского поземельного банка.

В Уфимской губернии сложились два компактных очага расселения эстонских переселенцев: в Альшеевской волости Белебеевского и Аскинской – Бирского уездов. Переселенцы прибывали по Самаро-Златоустовской железной дороге до станций Раевка и Уфа.

В Альшеевской волости Белебеевского уезда наиболее старыми эстонскими поселениями являлись поселки 1-й и 2-ой Эстонский, Крымский. До 1890 г. в 1-ом Эстонском поселке жило 31 эстонцев (6 дворов). В последующие годы шло подселение новых переселенцев: в 1891 г. – поселились 13 человек (3 двора), в 1893 г. – 10 (1 двор), в 1894 г. – 8 (2 двора), в 1895 г. – 12 (2 двора), в 1897 г. – 47 (8 дворов). В 1898 г. здесь насчитывалось 22 двора со 121 жителем⁴. Во 2-ом Эстонском поселке до 1890 г. в 6 дворах проживало 21 человек; в 1893 г. поселились 4 человека (1 двор), в 1894 г. – 3 (1 двор), в 1895 г. – 25 (5 дворов), в 1896 г. – 103 (17 дво-

¹ Садофьева Н.Н. К вопросу о причинах переселения эстонских крестьян в Европейскую Россию // Река времени. 2004. Сб. статей. Уфа, 2005. С. 96.

² Харузин А. Крестьянское землевладение в Эстляндской губернии по данным 1892–1894 гг. Ревель, 1895. С. 124.

³ ПМА, 2001 г. РБ, Стерлибашевский район, д. Банковка, Сарап Освальд Александрович, 1929 г.р.; ПМА, 2011 г. РБ, Альшеевский район, п. Мечниково, Белова (Тигазина) Валентина Фердинандовна, 1943 г.р.; д. Малое Абдрашитово, Воротник (Хиллер) Тереза Эдуардовна, 1929 г.р. По словам последней, на родине «Земля серая была, ничего не родила, кроме ржи».

⁴ Переселенцы и переселенческое дело в Белебеевском уезде Уфимской губернии. Отчет по командировке члена Уфимского губернского присутствия В.А. Абрютин. Уфа, 1898. С. 32–33.

ров), в 1897 г. – 14 (3 двора). В 1898 г. в поселке в 33 дворах проживало 175 человек¹. Данные поселения были основаны на арендованной башкирской земле. Дальнейшая судьба этих поселений неизвестна. Трудности в анализе источников создает название этих поселков как «Эстонский». Первоначально так были названы еще другие населенные пункты. Например, «Полный список населенных мест Уфимской губернии» за 1896 г. сообщает о существовании в Белебеевском уезде Эстонского поселка при оз. Таакуль и Эстонского хутора при р. Аксинчас. В 1896 г. в первом из них насчитывалось 23 двора со 128 жителями, во втором – 41 двор с 207 жителями². По данным подворной переписи 1912–1913 гг. в поселке Эстонский (Таукуль) было зафиксировано 11 хозяйств с 96 жителями³.

На купленной у частного владельца земле был основан поселок Крымский. Источники называют разные даты основания поселения. По сведениям В.А. Абрютин, п. Крымский основан в 1890 г., тогда там в 3 дворах проживало 16 человек. В 1892 г. подселилось 29 человек (5 дворов), в 1893 г. – 3 человека (1 двор), в 1897 г. – 5 человек (1 двор)⁴. По другим сведениям, п. Крымский был основан эстонцами в 1892 г.: «Переселенцы бывшие колонисты Самарской губернии; переселились в 1892 году, купили землю у г. Одиноца с переводом долга дворянскому Банку»⁵. Пастор Август Ниголь датой основания поселка называет 1893 г.: «Крымский хутор, самое старое эстонское поселение этой местности, 16 семей, большая часть переселенцы с Крыма (откуда и происходит название деревни) и из Самары. Основан в 1893 г.»⁶ (перевод с эстонского). Скорее всего, в 1892 и 1893 гг. в поселок подсалялись новые переселенцы, отсюда и происходит путаница по поводу даты основания селения.

Похозяйственная книга п. Крымский Альшеевского района Башкирской АССР за 1946–1948 гг. показывает, что в данном населенном пункте имелось 24 хозяйства, из которых только 5 бы-

¹ Там же. С. 32–33.

² Полный список населенных мест Уфимской губернии. Т. IV. Белебеевский уезд. Уфа, 1896. С. 360.

³ Крестьянское хозяйство Уфимской губернии. Подворная перепись 1912–1913 гг. Часть II. Таблицы. Уфа, 1914. С. 1476.

⁴ Переселенцы и переселенческое дело... С. 65.

⁵ Там же. С. 90.

⁶ Nigol A. Eesti asundused ja asupaigad Venemaal. Tartu, 1918. 34 Lk.

ли эстонскими¹. В похозяйственной книге за 1958–1960 гг. в п. Крымский эстонцы уже не отмечены.

Современный п. Крымский Альшеевского района прямого отношения к эстонскому поселению не имеет: он унаследовал от него только название. По словам местных жителей, нынешний п. Крымский был основан в 1934 г. на месте украинской деревни Таврическая Покровка, и первоначально назывался как Центральная усадьба Раевского зерносовхоза, позднее – Раевский совхоз. Только в 1995 г. поселение получило название «Крымский» от находившегося в окрестностях населенного пункта. Пос. Крымский, основанный эстонцами, назывался местными жителями как Старо-Крымское, Одинцовский починок. К середине 1960-х гг. там жили татары, эстонцев уже не было. К концу 1980-х гг. там имелось только два хозяйства. В настоящее время в Старо-Крымском никто не проживает². На месте поселения сохранилось только несколько фундаментов домов и заброшенное кладбище.

По данным подворной переписи 1912–1913 гг. в Белебеевском уезде существовали следующие эстонские поселения: Альшеевская волость: хутор Войтр (3 двора), Крымский хутор (9 дворов), Линда (15 дворов), Эстонский-Сакала (49 дворов), Эстонский (Таукуль) (11 дворов); Гайнымакская волость: Тигазино (7 дворов)³. О времени основания хутора Войтр источники не сообщают. В материалах сельскохозяйственной переписи 1917 г. такой населенный пункт уже не встречается.

По сведениям А. Ниголя, Линда была основана в 1902 г. По его словам, это поселение – «одно из зажиточных и красивейших селений». Здесь к 1918 г. имелись школа, сельскохозяйственное общество, молочный кооператив, певческий хор, духовой оркестр и библиотека⁴. Вероятно, в 1902 г. первопоселенцы взяли в аренду землю у башкир и поселились на ней⁵. В 1906 г. жители поселка товариществом купили ранее арендованную землю посредством ссуды Уфимского отделения Крестьянского поземельного банка⁶. Названо было поселение Линда в честь имени жены эстонского эпического героя Калева из эпоса «Калевипоэг», это часто встречающееся эстонское женское имя. В 1909 г. из товарищества Лин-

¹ Архивный отдел администрации муниципального района Альшеевский район Республики Башкортостан. Ф. 4. Оп. 2. Д. 31.

² ПМА, 2012 г. РБ, Альшеевский район, п. Крымский, Курилева Лидия Ивановна, 1952 г.р.

³ Крестьянское хозяйство Уфимской губернии. С. 1326–1539.

⁴ Nigol A. Op. cit. 34 Lk.

⁵ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 42. Л. 57.

⁶ ЦИА РБ. Ф. И-336. Оп. 1. Д. 553. Л.1.

да отдельным хутором выделилось хозяйство Яна и Давида Тамм. Из состава земли товарищества им было выделено земли в 10 дес. 105 кв. сажень¹.

Похозяйственные книги по д. Линда Альшеевского района БАССР показывают, что в 50–60-е гг. XX столетия эстонцы в данном поселении составляли меньшинство. На протяжении 1955–1963 гг. учтены только две эстонские семьи², в 1964–1966 гг. – одна эстонская семья³. Эти документы отмечают также постепенное уменьшение числа дворов в поселении: в 1952–1954 гг. имелось 23 двора, в 1955–1957 гг. – 15, в 1964–1966 гг. – 6. В похозяйственных книгах Абдрашитовского сельсовета за 1967–1969 гг. д. Линда не отмечена. Скорее всего, в эти годы она была ликвидирована. На это указывают и официальные издания по административно-территориальному делению БАССР. Так, в 1961 г. д. Линда отмечена в составе Абдрашитовского сельсовета Альшеевского района, проживало в ней 44 человек, преобладающая национальность – украинцы⁴. В издании 1969 г. д. Линда уже не показана⁵. Нынешняя д. Линда Альшеевского района – это Линдовское отделение Раевского совхоза⁶.

Эстонский-Сакала (Сакала), по сведениям А. Ниголя, была основана также в 1902 г⁷. В 1904 г. жители Сакалы товариществом взяли ссуду в Уфимском отделении Крестьянского поземельного банка и купили землю⁸, вероятно, ранее арендуемую. В банковском документе (Список членов Сакала-Эстонского товарищества Белебеевского уезда Альшеевской волости, 1904 г.) указаны места выхода жителей Сакалы. Они были переселенцами из Лифляндской (Феллинский уезд: Тукалинская волость; Веросский уезд: Витимская, Киомаская, Эрастверская, Мектская, Гангофская волости; Юрьевский уезд: Вотиверская, Терельверская волости); Петроградской (Гдовский уезд: г. Луга, Ремезская, Узьминская, Полновская волости); Самарской (Самарский уезд: Петропавлов-

¹ ЦИА РБ. Ф. И-336. Оп. 1. Д. 2455. Л. 3–4.

² Архивный отдел администрации муниципального района Альшеевский район Республики Башкортостан. Ф. 4. Оп. 2. Д. 170.

³ Там же Д. 178.

⁴ Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 января 1961 года. Уфа, 1961. С. 19.

⁵ Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 января 1969 года. Уфа, 1969.

⁶ БАССР. Административно-территориальное деление на 1 июня 1940 года. Уфа, 1941. С. 17.

⁷ Nigol A. Op. cit. 34 Lk.

⁸ ЦИА РБ. Ф. И-336. Оп. 1. Д. 705. Л. 3; Д. 2081. Л. 2.

ская волость (д. Лифляндка); Бугурусланский уезд: Боклинская, Ялатомская (с. Староверовка) волости) губерний¹. К 1918 г. в поселении имелись школа и молитвенный дом². Свое наименование населенный пункт получил по названию средневекового эстонского мааконда (уезд, земля) на юге современной Эстонии (Sakala), с территории которой переселилась часть ее жителей (Феллинский уезд Лифляндской губернии).

В д. Соколы (Сакала) Кызыльского сельсовета Альшеевского района по данным похозяйственной книги на 1961–1963 гг. было 21 хозяйство, из которых 13 были эстонскими. Остальные – хозяйства русских, украинских, белорусских, мордовских, немецких семей³. В похозяйственных книгах по Кызыльскому сельсовету за 1964–1969 гг. сведений по данному поселению не имеется. В эти годы деревня перестала существовать. Об этом свидетельствуют издания по административно-территориальному делению БАССР. В 1961 г. в д. Сакалы-Эстонские проживало 43 человека, преобладающая национальность – эстонцы⁴. В 1969 г. д. Сакала уже не упоминается⁵.

А. Ниголь отмечает существование поселка Эстонка (4 хозяйства) в 5 верстах к югу от Крымского хутора. Была основана в 1902 г⁶. В одном документе 1920 г. упоминается хутор Эстонка Нигаматуллинской волости Белебеевского уезда. Тогда там проживало 25 человек⁷. Других сведений об этом поселении не имеется.

Поселок Тигазино был назван по фамилии своего основателя Петра Тигазинга, выходца из д. Гавриловой Горы Узьминской волости Гдовского уезда Петербургской губернии. В 1896 г. он, а также безземельные крестьяне Иоган Генес, Ян Вилемсон, Ян Саребу, Петр Хани, переселенцы из Лифляндской губернии Юрьевского уезда волости Большой Улила и Веросского уезда Вериорской волости арендовали землю у башкир вотчинников д. Давлекановой и поселились на хуторе Зубовском Казангуловской воло-

¹ ЦИА РБ. Ф. И-336. Оп. 1. Д. 705. Л. 3–8.

² Nigol A. Op. cit. 34 Lk.

³ Архивный отдел администрации муниципального района Альшеевский район Республики Башкортостан. Ф. 12. Оп. 2. Д. 36.

⁴ Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 января 1961 года. Уфа, 1961. С. 22.

⁵ Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 января 1969 года. Уфа, 1969.

⁶ Nigol A. Op. cit. 34 Lk.

⁷ ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 497а. Л. 66.

сти Белебеевского уезда¹. Архивный документ сообщает, что «причиной, побудившею их оставить прежнее место жительства является неимение земли и дороговизна арендных на землю цен»². По поводу же Яна Мертова Сарепу из Вернорского волостного правления сообщали, что «По своей бедности он не был в состоянии приобрести в собственность земли в сей волости, почему он сперва переселился в Гдовский уезд С.Петербургской губернии и спустя оттуда в Уфимскую губернию, где он несколько лет был в безвестной отлучке. Его побудило оставить родину и переселиться в Уфимскую губернию недостаток в земле, без коей он не был в состоянии воспитывать своих детей»³. В 1898 г. они подали прошение о разрешении им поселиться на казенном участке земли с наделением по пяти десятин на каждую наличную мужского пола душу в Богадинской волости по р. Чермасан⁴. В декабре 1899 г. ходатайство было удовлетворено и просителям была отведена земля на 14 наличных мужского пола душ⁵. Как и многие эстонские хутора, Тигазино было ликвидировано в 1930-е гг. в ходе коллективизации и образования колхозов, когда хуторское население было переселено в крупные населенные пункты, в данном случае жители переехали в д. Сядэ Давлекановского района⁶.

«Список населенных пунктов Башреспублики» 1926 г. в Альшеевской волости Белебеевского кантона отмечает существование таких эстонских населенных пунктов: Калев (4 двора в 1925 г.), Койт (9 дворов в 1925 г.), Крымский хутор (31 двор в 1920 г., 24 – в 1925 г.), Линда (21 двор в 1920 и 1925 гг.), Ново-Сакалы-Эстонский (10 – в 1920 г, 17 – в 1925 г.), Сакалы-Эстонский (38 – в 1920 г., 36 – в 1925 г.), Тигазино (8 – в 1920 г., 10 – в 1925 г.)⁷. Ново-Сакалы была основана в 1916 г. в результате выдела земли отдельными хуторскими хозяйствами 17 домохозяевам из состава Сакала-Эстонского товарищества⁸. Скорее всего, данное поселение перестало существовать в 1930-е гг., в 1940 г. его уже не было. Хутора Калев (Kalev – имя эпического героя из эстонского эпоса «Калевипоэг») и Койт (от эст. “koit” – “заря”) были основаны между

¹ ЦИА РБ. Ф. И-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 1, 5б.

² Там же. Л. 14.

³ Там же. Л. 65.

⁴ Там же. Л. 1.

⁵ Там же. Л. 17, 37.

⁶ ПМА, 2011 г. РБ, Альшеевский район, п. Мечниково, Белова (Тигазино) Валентина Фердинандовна, 1943 г.р.

⁷ Список населенных пунктов Башреспублики. Уфа, 1926. С. 10–12.

⁸ ЦИА РБ. Ф. И-336. Оп. 1. Д. 705. Л. 1; Д. 2081. Л. 21.

1920 и 1925 гг. в результате землеустроительных работ¹. Сядэ (от эст. “säde” – “искра”), видимо, также было основано в результате землеустроительных работ после 1925 г.

По данным Поселенных списков домохозяев Всесоюзной переписи населения 1926 г. по Альшеевской волости Белебеевского кантона, эстонцы проживали в следующих населенных пунктах: п. Сакалы-Эстонский (194 чел.), п. Ангиповка (17 чел.), колония Немецко-Волынк (32 эстонца + украинцы и немцы), д. Тигазино (57 чел.), д. Ново-Петровка (15 эстонцев + русские и украинцы), хут. Ново-Сакалы-Эстонский (82 чел.), д. Линда (97 эстонцев + татары и украинцы), хут. Калев (22 чел.), товарищество Койт (58 чел.), хут. Тамм (4 чел.), артель Садэ (51 чел.), хут. Крымский (94 чел.), хут. Лотус (28 чел.)².

В 1940 г. в Альшеевском районе БАССР были отмечены эстонские поселения: с. Крымское (263 человека), с. Сакалы-Эстонские (177 человек), с. Линда (143 человека); в Давлекановском районе – поселок Койт (57 человек) и с. Сядэ (140 человек)³. Из этих поселений к 1972 г. сохранились только п. Крымский с преобладающим татарским населением и д. Сядэ с эстонским населением⁴. Поселок Койт Раевского сельсовета Давлекановского района БАССР в 1960 г. объединен с с. Сядэ в один населенный пункт⁵. Деревня Сядэ отмечена в составе Раевского сельсовета Давлекановского района в 1972 г. (преобладающая национальность – эстонцы)⁶, в 1981 г. – она уже отсутствует⁷. Она была исключена из списков населенных пунктов в 1981 г. согласно Указа Президиума Верховного Совета Башкирской АССР от 12 февраля 1981 г.⁸. По словам бывших жителей Сядэ, деревня была включена в число неперспективных, и ее

¹ Список населенных пунктов... С. 10-11.

² ЦИА РБ. Ф. Р-472. Оп. 1. Д. 545. Без пагинации.

³ БАССР. Административно-территориальное деление на 1 июня 1940 года. Уфа, 1941. С. 14–20, 161.

⁴ Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 июля 1972 года. Уфа, 1973. С. 22, 127.

⁵ Гатауллина М.М., Мухаметзянов М.З., Мухаметзянова-Дутгал Р.М. Давлекановский район Республики Башкортостан: из истории административно-территориального деления и отдельных населенных пунктов. Уфа, 2011. С. 48.

⁶ Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 июля 1972 года. Уфа, 1973. С. 172.

⁷ Башкирская АССР. Административно-территориальное деление на 1 сентября 1981 года. Уфа, 1981.

⁸ Гатауллина М.М., Мухаметзянов М.З., Мухаметзянова-Дутгал Р.М. Указ. соч. С. 51.

жителей начали выселять; чтобы ускорить процесс их не брали на работу, им отключали электричество и т. д.¹

В Бирском уезде эстонцы обосновались в конце XIX в. в ее северо-восточной части в Аскинской волости: в 1895 г. здесь поселились 11 семей из Эстляндской и 1 семья из Лифляндской губерний и основали поселок Эстонский (Даго/Хийу/Зеленцовский/Новопетровка)². Эстонцы прибыли в Бирский уезд по газетным объявлениям и арендовали землю у землевладельца И.Г. Жуковского³. Но уже в 1897 г. они переселились на земли П.А. Зеленцова, заключив аренду на 6 лет⁴. В 1899 г. эстонцы получают ссуду в Крестьянском поземельном банке и выкупают арендованную землю⁵. В начале XX в. в непосредственной близости от Даго возникают эстонские хутора Линдовка, Эстонский, Эстляндия⁶. Так, например, купчая крепость колонии Эстляндия в Уфимском отделении Крестьянского поземельного банка датируется 1906 г.⁷ Основное число жителей этих хуторов были переселенцами с острова Даго (Хийумаа)⁸. В 1926 г. территории расселения эстонцев в Бирском кантоне были включены в состав Уральской области⁹. Ныне д. Новопетровка с незначительным эстонским населением входит в состав Октябрьского района Пермского края.

В Стерлитамакском уезде в Калкашевской волости в 1897 г. было основано эстонско-латышское поселение Банковка (Panga)¹⁰. Эстонцы и латыши образовали товарищество и, получив ссуду в Крестьянском поземельном банке, купили землю у местных баш-

¹ ПМА, 2012 г. РБ, Давлекановский район, п. Рассвет, Салбен Юрий Карлович, 1956 г.р.

² Переселенцы и переселенческое дело в Бирском и Мензелинском уездах Уфимской губернии. Отчет по командировке неперменного члена губернского присутствия В. Михайлова. Уфа, 1898. С. 81.

³ Там же. С. 81.

⁴ Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т. V. Бирский уезд. Оценочно-статистические материалы по данным местных исследований 1897 г. Уфа, 1899. Прил. С. 38.

⁵ ЦИА РБ. Ф. И-336. Оп. 1. Д. 852. Л. 1.

⁶ Черных А.В., Голева Т.Г., Шевырин С.А. Эстонцы в Пермском крае: Очерк истории и этнографии. СПб., 2010. С. 42.

⁷ ЦИА РБ. Ф. И-336. Оп. 1. Д. 907. Л. 1.

⁸ Черных А.В., Голева Т.Г., Шевырин С.А. Указ. соч. С. 43; Nigol A. Op. cit. 34 Lk.

⁹ История административно-территориального деления Республики Башкортостан (1708–2001). Сборник документов и материалов. Уфа, 2003. С. 82–83.

¹⁰ ЦИА РБ. Ф. И-336. Оп. 1. Д. 1222. Л. 1; Nigol A. Op. cit. 34 Lk.

кир¹. Эстонцы переселились с острова Сааремаа² и Тартуского уезда³. В 1917 г. в Банковке было 26 эстонских (133 человека) и 13 латышских (65 человек) хозяйств⁴. В 1923 г. здесь жило 92 эстонца и 123 латыша⁵. Д. Банковка Стерлибашевского района существует по сей день, но эстонцы в ней уже не проживают (по сведениям переписи 2002 г. – общее число жителей 26 человек)⁶. По народной этимологии, название поселения происходит от слова «банк», т.к. жители купили землю посредством банковской ссуды⁷.

В 1910 г. на территории Златоустовского уезда в непосредственной близости от башкирской д. Абдрезяк был основан эстонский хутор с тем же названием⁸ (ныне Кигинский район Республики Башкортостан). По материалам сельскохозяйственной переписи 1917 г. на хуторе Абдрезяк 17 хозяйствами проживало 88 эстонцев (здесь же жили 3 русские семьи)⁹. По данным на 1923 г. в поселке Абдрезяк проживало 124 эстонца¹⁰. В 1935 г. все эстонские семьи были раскулачены, в дальнейшем поселение перестало существовать¹¹.

В Уфимском уезде в 1917 г. насчитывалось 13 эстонских хозяйств (56 человек), которые были разбросаны по разным волостям¹².

¹ Садиков Р.Р. «Семейная хроника» латышей д. Банковка Стерлибашевского района Республики Башкортостан // Археография Южного Урала. Материалы XIV Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 2014. С. 113–118.

² ПМА, 2001 г. РБ, Стерлибашевский район, д. Банковка, Сарап Освальд Александрович, 1929 г.р.

³ Nigol A. Op. cit. 34 Lk.

⁴ Роднов М.И. Крестьянство Стерлитамакского уезда по переписи 1917 года. Уфа, 2010. С. 65.

⁵ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 4. Д. 156. Л. 89.

⁶ Административно-территориальное устройство Республики Башкортостан на 1 января 2007 года. Уфа, 2007. С. 289.

⁷ ПМА, 2011 г. РБ, Стерлибашевский район, д. Банковка, Мезис Эдуард Александрович, 1924 г.р.; Мезис Мария Карловна, 1925 г.р.

⁸ Nigol A. Op. cit. 34 Lk.

⁹ Роднов М.И. Крестьянство Златоустовского уезда по переписи 1917 года. Уфа, 2002. С. 12.

¹⁰ ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 4. Д. 156. Л. 89.

¹¹ Абашина-Мельц Н. Павел, Михаил, Александр. Эссе [Электронный ресурс] // <http://www.tvz.org.ee/280205Melts.html>

¹² Роднов М.И. Крестьянство Уфимского уезда по переписи 1917 года. Уфа, 1997. С. 189.

Историография и источники

Первые сведения об эстонцах Южного Урала и Приуралья появляются в период их переселенческого движения и основания поселений. В сборнике «Переселенцы и переселенческое дело в Белебеевском уезде Уфимской губернии», составленном В.А. Абрютиным, рассмотрены начальные этапы становления эстонского населения Белебеевского уезда. Здесь приводятся данные о трех существовавших к тому времени эстонских поселениях: поселках 1-й и 2-й Эстонский, Крымский. Автор дает сведения о дате основания поселков, прибытии новых групп переселенцев, количестве дворов и населения, площади земли, количестве скота. Большой интерес представляют сведения о жилищах. Так, в 1-м Эстонском поселке было 11 деревянных, 5 – «земляных» (вероятно, саманных, или же землянок) домов; во 2-ом Эстонском поселке имелось 11 деревянных и 15 «земляных» домов, в поселке Крымский – 9 деревянных жилищ¹. Более полные сведения приводятся о поселке Крымский. В.А. Абрютин сообщает, что «переселенцы бывшие колонисты Самарской губернии, переселились в 1892 году, купили землю у г. Одинцова с переводом долга дворянскому Банку»². В издании подобного же типа, касающегося переселенцев Бирского и Мензелинского уездов Уфимской губернии, составленной В. Михайловым, приводятся сведения о поселке Эстонский Аскинской волости Бирского уезда. Автор отмечает, что «Поселок образовался в 1895 г., 11 семей из Эстляндской и 1 из Лифляндской губерний... Эстонцы прибыли по газетным объявлениям к Жуковскому, но жить там не понравилось. На землях Зеленцовых пока устроились хорошо, так что переселенцы полагают, что еще приедут крестьяне из прибалтийских губерний»³. Приводятся сведения о площади арендуемой земли, количестве скота и т.д. В «Сборнике статистических сведений по Уфимской губернии» по данным 1897 г. также приводится краткое описание данного населенного пункта. Правда здесь он именуется деревней Даго, т.к. основное число переселенцев прибыло с острова Даго (Хийумаа). Отмечается, что на земле землевладельца Зеленцова эстонцы

¹ Переселенцы и переселенческое дело в Белебеевском уезде Уфимской губернии. Отчет по командировке члена Уфимского губернского присутствия В.А. Абрютина. Уфа, 1898. С. 32–33, 64–65.

² Там же. С. 90.

³ Переселенцы и переселенческое дело в Бирском и Мензелинском уездах Уфимской губернии. Отчет по командировке неперемного члена губернского присутствия В. Михайлова. Уфа, 1898. С. 81.

обосновались с 1897 г.; приводятся также общие сведения о хозяйственно-экономическом положении переселенцев¹.

Вопросы развития хозяйства эстонцев и адаптации их к новым природно-климатическим условиям рассмотрены в работе Н.Ф. Смирнова «Хозяйство немецких и эстонских хуторов в Белебеевском и Бирском уездах Уфимской губернии» (1908). Автор выделяет два очага расселения эстонцев в Уфимской губернии: Альшеевская волость Белебеевского уезда и Аскинская волость Бирского уезда. Автором подмечены некоторые особенности хозяйствования этих групп эстонцев: в Белебеевском уезде ими ведется зерновое хозяйство с преобладающим выращиванием пшеницы, в Бирском уезде эстонцы возделывают в основном рожь, в Белебеевском уезде севооборот четырех- или пятипольный, в Бирском – трехпольный. Он обратил внимание также на то, что эстонцы занимаются травосеянием: в Белебеевском уезде сеют люцерну, в Бирском – клевер. Хозяйство эстонцев Уфимской губернии, по данным Н.Ф. Смирнова, было ориентировано как на производство продуктов для собственного потребления, так и для продажи. На рынок эстонцы поставляли хлеб (пшеница, рожь), мясной скот, молочную продукцию, клеверные семена. Высокую продуктивность эстонских хуторских хозяйств обеспечивали использование эффективных приемов сельскохозяйственного производства и применение усовершенствованных орудий и сельхозмашин².

Ценные сведения об эстонских поселениях Уфимской и Оренбургской губерний приводит пастор Август Ниголь в своей монографии «Эстонские поселения и места нахождения в России», изданной в 1918 г. в г. Тарту на эстонском языке. По Уфимской губернии автор дает характеристику таким эстонским поселениям как Крымский хутор (Krimmi Huutor), Линда (Linda), Эстонка (Estonka), Сакала (Sakala), Банковка (Panga), Абдрезак (Addressak), Даго (Hiiu). Характеризуя поселение Линда, автор, в частности, отмечает, что оно находится «в 8 верстах к западу от Крымского хутора и 10 верстах от станции Раевка, основано в 1902 г., 16 семей, одно из зажиточных и красивейших поселений, земли 750 десятин. Школа, сельскохозяйственное общество, молочный кооператив, певческий хор, духовой оркестр и библиотека»³ (перевод с

¹ Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т. V. Бирский уезд. Оценочно-статистические материалы по данным местных исследований 1897 г. Уфа, 1899. Прил. С. 38.

² Смирнов Н.Ф. Хозяйство немецких и эстонских хуторов в Белебеевском и Бирском уездах Уфимской губернии. Уфа, 1908. С. 16–17, 25–28.

³ Nigol A. Eesti asundused ja asupaigad Venemaal. Tartu, 1918. 34 Lk.

эстонского). Примерно в таком же плане охарактеризованы и другие эстонские поселения.

Таким образом, первые публикации об эстонцах исследуемого региона касались, в основном, истории переселения и основания ими поселений, организации хозяйственной деятельности.

В советский период изучение истории и этнографии эстонцев Башкирии не проводилось. Можно указать только на статью А.С. Бежковича (1973), который приводит в ней краткие сведения о пахотных орудиях эстонцев Башкирии. Имеется также иллюстративный материал: рисунки эстонской «коловой» сохи и деревянного катка¹. Небольшой очерк журналистки Линды Ярве о жизни эстонцев Башкирской АССР был напечатан в молодежной эстонской газете *Noorte Hääl* в 1979 г².

В постсоветский период одним из первых на судьбу эстонцев Башкирии обратил внимание Йаак Прозес – общественный деятель, активист финно-угорского движения. В газетной публикации «Башкортостан и финно-угорские народы» он касается численности эстонцев в республике за разные годы, отмечает постепенное сокращение эстонского населения. По мнению автора, «Приезжая сюда, они [эстонцы – *P.C.*] брали с собой “кусочек эстонской жизни”: основывали национальные школы, моленные дома, общества земледельцев, молочные предприятия, библиотеки. Действовали духовые оркестры и хоры [...]. Интенсивная общественная жизнь, школы и самостоятельность гарантировали сохранение культуры и языка»³. В конце статьи, автор заключает, что необходимо проведение научного исследования эстонской диаспоры в Башкортостане.

В июле 1999 г. в д. Банковка Стерлибашевского района побывали студенты Эстонской художественной академии (руководитель Кадри Вийрес). Выполненные ими рисунки предметов быта и культуры хранятся в фондах Эстонского национального музея⁴. В этом же населенном пункте в 1995 и 2001 гг. познакомился с жизнью местных эстонцев этнолог и музеевед Алексей Петерсон.

¹ Бежкович А.С. Этнические особенности земледелия у народов Башкирии (XIX–начало XX в.) // Археология и этнография Башкирии. Т. 5. Уфа, 1973. С. 67, 87.

² Järve L. Ikka veel on meeles emme laulud // *Noorte Hääl*. 1979. 9.VI. № 133.

³ Прозес Й. Башкортостан и финно-угорские народы // *Kudo-Kodu*. 2000. март. № 5 (9).

⁴ Дело чести. По следам эстонских этнологов. Tartu, 2008. С. 67.

В 2004 г. Р.Р. Садиковым дан обзор архивных источников по истории эстонцев Башкирии¹. В 2011–2012 гг. им на средства гранта РГНФ проведено историко-этнографическое исследование эстонского населения Южного Урала: изучены архивные документы, проведено интервьюирование пожилых эстонцев – местных уроженцев в ходе экспедиционных выездов в Альшеевский (п. Мечниково, д. Малое Абдрашитово, п. Крымский), Давлекановский (д. Рублевка, с. Раево, д. Коминтерн, с. Сергиополь, п. Рассвет) и Стерлибашевский (д. Банковка) районы РБ. Результаты исследования отражены в монографии и серии статей². Его же авторству

¹ Садиков Р.Р. Эстонцы Башкортостана: Обзор архивных источников // Археография Южного Урала. Материалы IV Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2004. С. 174–184.

² Садиков Р.Р. Эстонцы на Южном Урале. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2012. 132 с.; Садиков Р.Р. Эстонцы Башкортостана // Панорама Башкортостана. 2011, № 5. С. 32–33; Садиков Р.Р. Хозяйство эстонских переселенцев Южного Урала и Приуралья (конец XIX–начало XX в.) // Традиционная культура народов Урало-Поволжья в условиях модернизации общества. Сб. статей. Уфа, 2011. С. 134–142; Садиков Р.Р. Эстонцы Южного Урала и Приуралья: Историко-этнографический очерк // Юсуповские чтения – 2011. Материалы Международной научной конференции. Уфа, 2011. С. 235–238; Садиков Р.Р. Эстонцы на Южном Урале: история переселения и основания поселений // Актуальные проблемы истории и этнологии. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 2011. С. 142–148; Садиков Р.Р. Архивные источники по истории эстонского населения Южного Урала // Археография Южного Урала. Материалы XI Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 2011. С. 185–197; Садиков Р.Р. Эстонская диаспора Башкортостана: история и современность // Россия и ее регионы в поиске гражданского единства и межнационального согласия. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 2011. С. 231–234; Садиков Р.Р. Эстонские поселения на Южном Урале: исторический очерк // Финно-угроведение. 2012, № 2. С. 35–41; Садиков Р.Р. Эстонцы Южного Урала: Этнокультурная характеристика // Этнос. Общество. Цивилизация: III Кузеевские чтения. Сборник материалов Всероссийской научной конференции. Уфа, 2012. С. 81–84; Садиков Р.Р. Численность и расселение эстонцев в Башкирии (конец XIX–начало XXI в.) // Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность. Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых. Уфа, 2012. С. 86–89; Садиков Р.Р. Эстонцы на Южном Урале: этнокультурные особенности // Проблемы этнокультурного взаимодействия в Урало-Поволжье: история и современность. Сб. статей. Самара, 2013. С. 150–152; Садиков Р.Р. Эстонские поселения в Башкирии: очерк истории основания и ликвидации // Известия Уфимского научного

принадлежит обобщающая статья по эстонцам в энциклопедии «Народы Башкортостана» (2014)¹.

В статье краеведа из г. Давлеканово М. Мухаметзянова рассмотрена история маслозавода, который был расположен в п. Крымский Альшеевского района Башкортостана, и роль в его основании и работе местных эстонцев².

Большое источниковое значение имеют публикации в эстонских газетах, повествующие об основании поселений, о жизни и быте переселенцев в Башкирии. Корреспонденции и объявления эстонских колонистов Башкирии печатали с 1901 по 1918 гг. газеты и журналы на эстонском языке, издававшиеся в Таллинне, Тарту и Санкт-Петербурге: *Eesti, Eesti Päevaleht, Eesti Postimees, Postimees, Kaja, Tallinna Teataja, Peterburi Teataja, Tartu Päevaleht, Olevik, Virulane, Uus Aeg, Sõnumed, Noorus, Elu*. В 1920-е гг. корреспонденции печатались в газетах *Postimees* и *Päevaleht*. Несколько публикаций за 1928–1929 гг. имеются в газете *Siberi Teataja*, издававшейся в Сибири. Много материалов об эстонцах БАССР печатала в 1920–1937 гг., выходившая в Ленинграде газета *Edasi*. Примечательно то, что среди материалов газеты много корреспонденций из Абдрезьяка. С росписью газетных статей, касающихся эстонцев Башкирии, можно ознакомиться в картотеке Эстонского литературного музея в Тарту.

Относительно музейных предметов по эстонцам Башкирии, то их, к сожалению, очень незначительное число. Они представляют собой значительный научный интерес, т.к. являются музеефицированными артефактами эстонской культуры, которые уже давно вышли из бытования и у населения не сохранились. В Давлекановском районном историко-краеведческом музее хранятся три эстонских предмета, приобретенные в 1993 г. у Гектора Робертовича Ауст, бывшего жителя с. Сядэ Давлекановского района. Это – самопрялка-лежак, музыкальный инструмент *каннель*, кувшин для молока. В 2001 г. автором в д. Банковка Стерлибашевского района приобретено шерстяное покрывало из домотканого сукна черного цвета с вышивкой (*tekk*), в 2012 г. в п. Рассвет Давлекановского района – самопрялка лежак «чухонка» (*vokk*) и вязаная ва-

центра Российской академии наук. 2013, № 2. С. 101–107; Садиков Р.Р. Новые материалы по истории эстонских переселенцев на Южном Урале // Этногенез. История. Культура: Вторые Юсуповские чтения. Материалы Международной научной конференции. Уфа, 2014. С. 226–233.

¹ Садиков Р.Р. Эстонцы // Народы Башкортостана. Энциклопедия. Уфа, 2014. С. 357–364.

² Мухаметзянов М. История Крымского маслозавода // Страницы истории родного края. Давлекановский район. Уфа, 2010. С. 140–144.

режка (*kindad*). Ныне они хранятся в Музее археологии и этнографии ИЭИ УНЦ РАН (ОФ 964, НВФ 38). В Стерлибашевском районном историко-краеведческом музее имеется коллекция фотографий из д. Банковка. В основном это семейные фотографии первой половины XX в.

Хозяйство и материальная культура

Эстонцы на Южном Урале селились хуторами (жилые и хозяйственные постройки были расположены на своем участке земли). Некоторые – поселками, но с отрубным типом владения земель (отруб – частный земельный надел). Так, например, поселок Линда Альшеевской волости Белебеевского уезда, по словам очевидца, в начале XX в. состоял «из 16 дворов, расположенных в один порядок, против дворов поставлены амбары, составляющие другой порядок улицы; за амбарами отведены гумна»¹.

По сведениям Н.Ф. Смирнова, размер земли отдельного хозяйства у эстонских переселенцев Белебеевского уезда колебался в пределах от 40 до 168 дес. Местность, где осели эстонцы этого уезда, носила степной характер, с «остатками леса». Почва – «тучный супесчаный чернозем»². Основой хозяйства белебеевских эстонцев являлось пашенное земледелие с зерновой специализацией. Главной возделываемой культурой являлась пшеница. Сеяли также рожь, овес, просо, гречиху, горох, ячмень, полбу. Сажали картофель³. Занимались также травосеянием (люцерна). Севооборот был четырехпольный или пятипольный, с чередованием трех – четырех посевов и пара⁴.

Как отмечает А.С. Бежкович, эстонцы для вспашки применяли эстонскую коловую соху, косулю, плуги заводского производства⁵. Из усовершенствованных земледельческих орудий и машин использовали плуги одно- и двухкорпусные, разбросные и рядовые сеялки, жатвенные машины и молотилки с конным приводом⁶.

¹ Смирнов Н.Ф. Хозяйство немецких и эстонских хуторов в Белебеевском и Бирском уездах Уфимской губернии. Уфа, 1908. С. 16.

² Там же. С. 16.

³ Крестьянское хозяйство Уфимской губернии. Подворная перепись 1912–1913 гг. Часть II. Таблицы. Уфа, 1914. С. 1460–1539.

⁴ Смирнов Н.Ф. Указ. соч. С. 16.

⁵ Бежкович А.С. Этнические особенности земледелия у народов Башкирии (XIX – начало XX в.) // Археология и этнография Башкирии. Т. 5. Уфа, 1973. С. 64.

⁶ Смирнов Н.Ф. Указ. соч. С. 17.

Животноводство носило подсобный характер. Разводили лошадей, коров, овец, коз, свиней¹.

Среди эстонских поселенцев Бирского уезда существовали как хуторской, так и отрубной тип землепользования. Так, например, в поселке Эстонский (Даго) 10 семей поселились на одном участке и имели отруба, а две – вели хуторское хозяйство². Как и у эстонцев Белебеевского уезда, основу хозяйства составляло пашенное земледелие. Природно-климатические условия не позволяли заниматься возделыванием преимущественно пшеницы, как это делали белебеевские эстонцы. Здесь предпочтение отдавали ржи и овсу³.

Эстонцы Бирского уезда занимались также возделыванием технических культур: льна и конопли, а также картофеля. Большое значение придавали травосеянию: сеяли клевер на сено и для получения семян. В основном был распространен трехпольный севооборот, когда под клевер отводился отдельный участок⁴.

В отличие от Белебеевского уезда, в Бирском – эстонцы разводили скот не только на нужды своего хозяйства, но также на продажу. Держали лошадей, коров, овец и свиней. Земледельческую и животноводческую продукцию сбывали на близлежащем рынке в с. Аскино, где они продавали зерно, мясной скот, топленое масло, клеверные семена⁵.

Как и у белебеевских, так и у бирских эстонцев хозяйства были в основном зажиточными, более низкие показатели встречались только у недавних переселенцев.

Традиционное эстонское жилище, т.н. жилия рига, в XIX в. представляла собой многокамерную постройку, где под одной крышей находились изба, гумно и каморы. В южной Эстонии распространилась тенденция строить жилище отдельно от гумна. Такая постройка состояла из нескольких комнат, чулана и кухни⁶. По сообщениям информаторов, по прибытии на новое место жительства эстонцы-переселенцы устраивали себе землянки. После заготовки строительного материала начинали строить хозяйственные

¹ Там же. С. 17.

² Переселенцы и переселенческое дело в Бирском и Мензелинском уездах Уфимской губернии. Отчет о командировке неперменного члена Губернского присутствия В. Михайлова. Уфа, 1898. С. 81.

³ Крестьянское хозяйство Уфимской губернии. С. 1318–1325.

⁴ Смирнов Н.Ф. Указ. соч. С. 25–26.

⁵ Там же. С. 26.

⁶ Шлыгина Н. В. Эстонское крестьянское жилище в XIX–начале XX в. // Балтийский этнографический сборник. М., 1956. С. 80–82.

и жилые постройки¹. О проживании первых поселенцев в землянках сообщают также архивные документы². По традиции жилые дома строили под одной крышей с хозяйственными постройками: «Дома длинные были, под одной крышей дом и сарай»³. Вероятно, первоначально в связи с избой строили гумно. Позднее вторая часть такой постройки приобрела функции сарая для хранения хозяйственного инвентаря, в дальнейшем служила в качестве кладовки или чулана. Отдельно от избы (*майа*) строили конюшни и другие помещения для скота (*лаут*), амбары на деревянных или каменных стойках (*аит*), бани (*сан/саун*). Усадьбу огораживали плетнем или пряслами.

В Бирском уезде строительным материалом служила древесина хвойных пород. Крыши были двускатными, первоначально их крыли соломенными снопами, позднее – досками⁴. В Белебеевском уезде жилые и хозяйственные постройки строили из древесины лиственных пород (в основном из осины). Снаружи дома обмазывали глиной и белили. Широко применялся также саман, из него строили как жилые, так и хозяйственные постройки. Кровельным материалом до 1950-х гг. служила солома и липовая кора⁵. Приведенные данные показывают, что эстонцы в ходе адаптации переняли у соседних народов домостроительные традиции, которые были обусловлены местными природно-климатическими условиями.

Традиционный костюм у эстонцев Южного Урала не сохранился. Уже в конце XIX–начале XX в. у них бытовала одежда городского типа, о чем свидетельствуют старинные фотографии из семейных архивов. Праздничную одежду шили из фабричных тканей или же покупали готовую продукцию. Повседневную будничную одежду шили из домотканины. Ткали из шерсти и льна. Эстонцы умели выделывать тонкие шерстяные ткани, о чем говорят информаторы. Их красили покупными красителями. Из них мужчинам шили рубахи и штаны, женщинам – юбки и кофты. В первой половине XX в. в моде у женщин были белые кофты (*ялк*) и черные юбки (*юбка*).

¹ ПМА, 2011 г. РБ, Альшеевский район, д. Малое Абдрашитово, Воротник (Хиллер) Тереза Эдуардовна, 1929 г.р.

² ЦИА РБ. Ф. И-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 6.

³ ПМА, 2011 г. РБ, Давлекановский район, с. Рублевка, Урб Зоя Яковлевна, 1938 г.р.

⁴ Черных А.В., Голева Т.Г., Шевырин С.А. Указ. соч. С. 101–102.

⁵ ПМА, 2011 г. РБ, Давлекановский район, с. Раево, Харак Мирандолина Яковлевна, 1933 г.р.

Из шерсти вязали узорные свитера и варежки¹. О преобладании у эстонцев-переселенцев шерстяных изделий (тканей, сукна, вязаных вещей) отмечают также исследователи².

Больше этнических черт сохранила эстонская кухня. Как и на родине, повседневной едой служили блюда из картофеля («картофеля сеют эстонцы всегда много от 1/2 - 2 дес.»³ и мяса, в основном, свинины. Свинина считалась «хорошим мясом». В хозяйствах всегда держали по 2–3 свиньи. Осенью забой свиней превращался в своеобразный праздник, когда родственники ходили друг к другу в гости. Предметом гордости домохозяина являлась толщина сала на туше забитой свиньи, чем толще, тем лучше⁴. Мясо ели как в вареном виде, так и в жареном и копченом. Значительное место в рационе питания занимало сало: его ели соленным и копченым. Мясо и сало коптили в черных банях, подвесив на жерди. Баню топили несколько суток ольховыми поленьями, т.к. считалось, что ольховый дым придает копченостям особый аромат. Из молочных продуктов употребляли цельное молоко, сметану, масло, творог, сыр⁵. В качестве праздничного блюда служила кровяная колбаса (*püha vorst* 'святая колбаса'). Для ее приготовления очищенные кишки забитых животных заполняли кровью, кусочками мяса и сала, крупой и варили. Большую роль играли продукты садоводства: в каждом хозяйстве имелись сады, где росли яблони и кусты смородины⁶.

Традиционным напитком эстонцев являлся кофе. Из-за отсутствия натурального, научились делать самодельный. Для этого накаляли в печи зерна ячменя и желуди, которые затем толкли в железной ступке, добавляли цикорий⁷.

¹ ПМА, 2012 г. РБ, Давлекановский район, п. Рассвет, Салбен Элла Яновна, 1927 г.р.

² Черных А.В., Голева Т.Г., Шевырин С.А. Указ. соч. С. 109; Трушкова И.Ю. Специфика этнической истории южных эстонцев в Вятском регионе в XX веке // IX Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011. С. 147.

³ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 155. Л. 144.

⁴ ПМА, 2012 г. РБ, Давлекановский район, п. Рассвет, Салбен Юрий Карлович, 1956 г.р.

⁵ ПМА, 2011 г. РБ, Давлекановский район, с. Раево, Харак Мирандолина Яковлевна, 1933 г.р.

⁶ ПМА, 2012 г. РБ, Давлекановский район, п. Рассвет, Салбен Элла Яновна, 1927 г.р.

⁷ ПМА, 2011 г. РБ, Альшеевский район, п. Мечниково, Белова (Тигазина) Валентина Фердинандовна, 1943 г.р.

Традиционные праздники и обычаи

Эстонские переселенцы на Южном Урале стремились по возможности сохранить свои традиционные быт и культуру. Как отмечают информаторы, до 1950-х гг. эстонцы жили обособленно, некоторые женщины не знали русского языка. Но постепенно, с уменьшением численности эстонского населения, традиционная культура эстонцев начинает размываться и терять свои этнические контуры.

На календарную и семейную обрядность эстонцев оказывала влияние конфессиональная принадлежность – большинство считали себя лютеранами. При отсутствии служителей культа, их функции перешли к старшим членам общины: при необходимости они читали молитвы и совершали религиозные обряды. При крещении приготовленную воду перекрещивали большим крестом, куда затем окунали ребенка, или же просто обливали водой лоб ребенка. Мальчикам назначались два крестных и одна крестная, девочкам – две крестных и один крестный. После обряда накрывали праздничный стол¹.

Умерших хоронили по лютеранской традиции на деревенских кладбищах. В изголовье ставили дубовые кресты с одной перекладиной. На кладбище д. Банковка в настоящее время установлены каменные памятники и железные кресты. На кладбищах бывших деревень Сядэ и Старо-Крымское также имеются железные и деревянные кресты, железные памятники. На последнем обнаружены также каменные надгробия конца XIX–начала XX в. с надписями на эстонском языке². Как отмечают информаторы, раньше

¹ ПМА, 2011 г. РБ, Альшеевский район, д. Малое Абдрашитово, Воротник (Хиллер) Тереза Эдуардовна, 1929 г.р.

² Всего на кладбище обнаружено 4 старинных каменных надгробия, датирующиеся 1897, 1909, 1910 и 1915 гг. Надписи на двух из них не читаемы. Ниже представляем расшифровку и перевод двух эпитафий 1897 и 1915 гг.

1. «Siin hingwad Issandä rahu wend ja öde August Tamm.

Sünd. 1896 a. 19 juun.

Sur. 1897 a. 9 jaan.»

Перевод: «Здесь покоятся в божественной тиши брат и сестра Аугуст Тамм.

Рождены 1896 г. 19 июня.

Умерли 1897 г. 9 января.»

Оборотная сторона: «Ihud hingwad waiksес hauas istwad taewa isa lauas».

Перевод: «Тела покоятся в тихой могиле, души сидят на небесном божественном столе».

поминки устраивали раз в году, позднее под русским влиянием стали помянуть на 9 и 40 дни, годовщину. Бывшие жители д. Сядэ, живущие в окрестных деревнях, на Троицу до сих пор ходят помянуть своих умерших на кладбище.

Из календарных праздников наиболее значимыми считались Рождество (25 декабря), Пасха, Троица, Иванов день (24 июня). Особенно торжественно отмечали последний праздник (*jaanipäev*). Накануне праздника, вечером все жители деревни собирались на пригорке, жгли костры (*jaanituli*), пели песни, играли на музыкальном инструменте типа гуслей – *каннель* или на гармошке. Молодежь не спала всю ночь: танцевали, прыгали через костер. Также купались и пускали венки по воде¹.

К настоящему времени в связи с исчезновением эстонских поселений и крайней дисперсностью их расселения этнические традиции эстонцев Южного Урала утрачены. Лишь некоторые пожилые люди стараются отмечать наиболее важные религиозные праздники.

Этнокультурное и социально-экономическое развитие в XX–XXI вв.

Правила лютеранской религии требовали обязательного обучения чтению и письму, хотя бы для мужской части населения, чтобы уметь читать Священное Писание на родном языке. Эстонцы-переселенцы на башкирскую землю также следовали этому правилу и стремились по возможности открывать при своих поселениях школы. По данным на 1915 г. в Уфимской губернии имелись Крым-Одинцовское, Линдовское, Сакалы-Эстонское, Абдрезьякское эстон-

2. «Siin puhkab Jumala rahus Miili Tamm.

Sünd. 20 dets (?) 1880 a.

Sur. 19 okt (?) 1915 a.»

Перевод: «Здесь покоится в божественной тиши Миили Тамм.

Родилась 20 декабря (?) 1880 г.

Умерла 19 октября (?) 1915 г.»

(Расшифровка текста – Тийа Ристолайнен, перевод – Татьяна Миннихметова).

¹ ПМА, 2011 г. РБ, Стерлибашевский район, д. Банковка, Мезис Мария Карловна, 1925 г.р.; Альшеевский район, п. Мечниково, Белова (Тигазина) Валентина Фердинандовна, 1943 г.р.; ПМА, 2012 г. РБ, Давлекановский район, п. Рассвет, Салбен Юрий Карлович, 1956 г.р.

ские одноклассные земские начальные училища¹. Пастор Август Ниголь в 1918 г. писал, что школы действуют в Крымском хуторе, Линде, Сакала, Банковке². Дети из мелких поселений ходили в школы крупных селений. В этих школах обучали чтению и письму на эстонском языке, Закону Божьему, арифметике.

К 1920 г. школы действовали в пос. Крымский хутор, Сакала, Линда. Причем в Сакала были две школы³. На состоявшейся в феврале 1921 г. «беспартийной конференции уфимских колонистов-эстов» в качестве приоритетных обсуждался и школьный вопрос. На конференции была принята резолюция: «Необходимо во всех колониях, где в настоящее время школ не имеется, открыть таковые по возможности [...] необходимо ввести [...] в жизнь программу трудовой школы [...] и также все меры принять для того, чтобы все школы были снабжены хозяйственными средствами»⁴. Кроме того, в колонии Сакала предлагалось открыть третью школу, т.к. имеющиеся не удовлетворяли численности учащихся. Естественно, что с началом советских преобразований, эстонские школы претерпели сильные изменения. Была введена новая программа обучения, включая новые предметы, исключен Закон Божий. В 1921 г. в связи с преобразованием школьного обучения Эстонским подотделом при Губернском отделе по делам национальностей предполагалось «после окончания школьной работы командировать всех учителей в город Петроград на кратковременные учительские курсы»⁵.

Но по разным причинам, в том числе и политическим, улучшить положение дел в области школьного образования среди эстонцев Уфимской губернии не удалось. Как отмечалось в «Докладе о состоянии дела просвещения эстонской нации в Уфимской губернии» Губернского совета просвещения национальных меньшинств от 1 мая 1921 г., «Развернуть культурно-просветительскую работу едва ли придется: 1) за неимением культурных работников, 2) реэвакуация на родину»⁶.

В итоге в 30-е гг. XX в. в БАССР действовали только три эстонские школы: Сядевская начальная школа Давлекановского района, Банковская начальная эстонско-латышская школа Стерлибашевского района, Соколы-Эстонская начальная школа Альшеев-

¹ Список учебных заведений Уфимской губернии к 1 января 1915 г. Уфа. 1915. С. 7, 9, 26.

² Nigol A. Eesti asundused ja asupaigad Venemaal. Tartu, 1918. Lk. 34.

³ ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 497а. Л. 65.

⁴ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 42. Л. 59.

⁵ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 241. Л. 79.

⁶ ЦИА РБ. Ф. Р-801. Оп. 2. Д. 10. Л. 58.

ского района. В Сядевской школе в 1938–1939 гг. обучалось 48 учеников, работали 2 учителя, занятия велись на эстонском языке. В Банковской школе обучалось 26 учеников, из них 12 были русскими, 10 – эстонцами, 4 – латышами; работал один учитель. Преподавание в первом классе велось по всем предметам на эстонском и латышском языках. В четвертом классе – на русском языке, но кроме того, два часа в неделю эстонским и латышским детям преподавали эстонский и латышский языки. В Соколы-Эстонской школе обучалось 32 ученика: 19 эстонцев и 13 русских, преподавание велось на двух языках – эстонском и русском¹.

К концу 30-х гг., в силу известных политических причин, преподавание эстонского, а также немецкого и латышского языков было прекращено. Все эстонские школы были переведены на русский язык обучения. В 60–70-е гг., ввиду ликвидации сел Сакалы и Сядэ, а также немногочисленностью населения д. Банковка, перечисленные выше школы были закрыты.

С образованием в 1918 г. независимой Эстонской Республики эстонцам, проживающим на территории России, было дано право на оптацию, т.е. право получения эстонского гражданства и переселения на ее территорию. Так, по Тартускому мирному договору 1920 г. между Россией и Эстонией в ходе оптации 1920–1924 гг. на историческую родину вернулось 37,6 тыс. российских эстонцев². Стремление к возвращению в Эстонию наблюдалось и среди эстонцев Южного Урала. 28 марта 1920 г. на «общем собрании» эстонцев Уфимской губернии был образован Уфимский комитет для защиты интересов лиц эстонского происхождения. Председателем был избран Г.Ф. Шоттер. Комитет был создан с целью «принимать всевозможные меры к осведомлению лиц эстонского происхождения, проживающих ныне в Уфе и губернии и заинтересованных в возвращении на родину» и «изыскивать все средства и возможности, а также взять на себя хлопоты, и в частности организацию санитарной части, по возвращению на родину местных лиц эстонского происхождения»³. Уфимский эстонский комитет был зарегистрирован Отделом управления губернией 16 апреля 1920 г⁴.

Источники дают противоречивую информацию по поводу оптации эстонцев Южного Урала. Так, в июне 1921 г. жители д. Абдрезяк Златоустовского уезда заявили, что «мы [...] эстонские

¹ ЦИА РБ. Ф. Р-798. Оп. 1. Д. 4930. Л. 2, 17, 19.

² Тынурист И.В. Эстонцы // Народы России. Энциклопедия. М., 1994. С. 425.

³ ЦИА РБ. Ф. Р-396. Оп. 1. Д. 255. Л. 3.

⁴ Там же. Л. 5.

подданные, нам [от советской власти – *Р.С.*] ничего не нужно»¹. В одном из официальных документов (май 1921 г.) отмечается, что «Добрая часть эстонцев уже уехала в 1920 году и больше половины оставшихся в Уфимской губернии еще мечтают о “Золотой Эстонии”»². Другие документы отмечают, что «Жара к стремлению в Эстонию не очень заметна»; «Ввиду того, что жар населения в Эстонию прохладается, можно заметить во всем оживленность»³; «‘Эстонская болезнь’ совсем вылетел из голов эстонских колонистов, те лица, которые оптировались, не думают о выезде»⁴ (1921 г.).

Точное число эстонцев, вернувшихся в Эстонию из Уфимской губернии, не известно. Скорее всего, данное явление не приняло масштабного характера, о чем свидетельствуют материалы сельскохозяйственной переписи 1917 г. и данные переписей населения 1920 и 1926 гг.

Для агитационно-пропагандистской работы среди эстонских колонистов Уфимской губернии с целью проведения советских преобразований были созданы Эстонский подотдел Отдела по делам национальностей Уфимского губернского исполнительного комитета и Эстонская секция Уфимского губернского комитета РКП(б).

Эстонский подотдел при Отделе по делам национальностей Уфимского губисполкома был открыт 1 июня 1920 г.⁵ Заведующими подотдела за 1920–1921 гг. назначались Б. Бромберг, П. Игнатьев, М. Рамъялг, И. Соман. В штате числились инструкторы-организаторы и секретарь. Как отмечается в документах, Эстонский подотдел «считает первой обязанностью себе поднять уровень культурной жизни эстонских колонистов наравне с коренными народами, или еще выше»⁶. Для выполнения этой цели предполагалось: открыть во всех колониях училища I ступени; организовать клубы и избы-читальни; провести 3-месячные курсы для подготовки политических работников; начать издание ежемесячного журнала «Талупоег-колонист» («Крестьянин-колонист») на эстонском языке; переводить на эстонский язык все важные декреты и постановления и распространять их среди эстонцев; устраивать митинги, собрания и собеседования для широкой аги-

¹ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 154. Л. 9.

² ЦИА РБ. Ф. Р-801. Оп. 2. Д. 10. Л. 58.

³ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 42. Л. 56.

⁴ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 155. Л. 94.

⁵ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 43. Л. 57.

⁶ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 241. Л. 79.

тации среди масс. Также предполагалось, что Эстонский подотдел в Уфе будет вести работу среди эстонского населения Вятской и Оренбургской губерний¹.

Но экономическая разруха и голод 1921 г., нехватка работников не позволили в полной мере реализовать эти планы. Инструкторы-организаторы выезжали в эстонские поселения и устраивали митинги на разные политические темы, открывали клубы и избы-читальни. Для пополнения последних литературой из центра и Томска выписывали газеты («Эдази», «Сибери теелине») и книги на эстонском языке. Кроме того, работники подотдела переводили на эстонский язык постановления советского правительства и различные листовки и рассылали по эстонским поселениям.

В результате деятельности Эстонского подотдела к февралю 1921 г. были открыты школа в д. Новопетровка и три клуба: в Сакала, Линде и Новопетровке. Избы-читальни были организованы во всех эстонских поселениях². В октябре 1921 г. была открыта школа в колонии Абдрезяк³.

В октябре 1921 г. ввиду того, что Эстонский подотдел не располагает достаточным числом работников-эстонцев, а также «смотря на то, что при губкоме Р.К.П. имеется эстонская секция, кому можно поручить работы подотдела, собрание коллегии Губотнаца постановило ликвидировать эстонский п/о»⁴.

Эстонская секция Уфимского губернского комитета РКП(б) была образована в 1920 г. и ликвидирована в 1922 г.⁵ Заведующими секции в разное время назначались И. Соман и М. Рамъялг. После ликвидации Эстсекции работа с эстонским населением возлагалась на подотдел нацмен Башобкома РКП(б).

С 3 по 8 февраля 1921 г. в г. Уфе Эстонским подотделом Губотнаца и Эстонской секцией губкома РКП(б) была проведена беспартийная конференция «уфимских колонистов эстов». Собравшиеся на конференцию 17 активистов обсуждали различные вопросы, связанные с жизнью эстонских колонистов Уфимской губернии, в т. ч. вопросы о деятельности Эстонского подотдела, школьного образования и положения в независимой Эстонской Республике⁶. Докладчики с мест (тов. Лаусон от колонии Сакала, тов. Клер от колонии Даго/Новопетровка, тов. Кралеберг от колонии Линда,

¹ Там же. Л. 79.

² ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 42. Л. 57.

³ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 155. Л. 157.

⁴ Там же. Л. 156.

⁵ ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 578. Л. 8.

⁶ ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 3. Д. 42. Л. 56–61.

тов. Турвас от колонии Крымский, тов. Кыбар от колонии Тигазинской) отмечали, что в хозяйственной жизни эстонских поселенцев наблюдается разруха. Недовольны были колонисты и политикой советской власти: «во время государственной разверстки поступали местные власти не по правилу». Ввиду такого положения дел «настроение жителей ненормальное»¹.

Подобное состояние дел в эстонских колониях Уфимской губернии отмечал в своих отчетах и Эстонский подотдел при Губотнаце. Так, в отчетах за июль и август 1921 г. отмечается, что «в общем настроение колонистов ввиду неурожая нехорошее. Уже теперь, а именно в Бирском уезде колонисты питаются [...] исключительно суррогатами. В других уездах положение намного лучше, так, например, в Белебеевском уезде в дер. Сакала некоторые крестьяне заявляют, что у них хлеба хватает до нового урожая. Главное в недостатке семян. Крестьяне, эстонские колонисты раньше сеяли от двух до десяти десятин. Но теперь редко которые посеяли одну десятину, а большинство еще меньше [...] Еще заявляют крестьяне, что везде не хватает для скотины корма, вследствие чего придется большой процент скота уничтожить»²; «Крестьяне слушают докладчиков внимательно, но ввиду неурожая настроение крестьян плохое. Семян нету и если не получат от государства, поля останутся незасеянными. Из дер. Сакалы поступили сведения об холере, где умерло 13 человек»³.

Отношение к советской власти изменилось с введением НЭП. Так, после митингов, устроенных в мае 1921 г. в колониях Сакала и Крымский, на которых выступал М. Рамъялг о введении продналога вместо продразверстки, «некоторые крестьяне подали вопросы – не изменит ли Советская власть осенью этот декрет о натуральном налоге и т.д. Но после объяснения собрание разошлось под звуками Интернационала, которую выполнял хор местного клуба. В общем в настроениях масс после декрета о натуральном налоге получилось яркий перелом к стороне Советской власти»⁴. За годы НЭПа эстонские поселения Башкирии экономически окрепли, о чем, например, свидетельствуют данные за 1927 г. по поселку Линда Раевской волости Белебеевского кантона: «В пользовании поселка удобной и неудобной земли приблизительно 800–900 дес. Земля распределена не по едокам. При отрезке земли землемером каждый гражданин взял столько земли, сколько

¹ Там же. Л. 57.

² ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 155. Л. 7–8.

³ Там же. Л. 21.

⁴ ЦИА РБ. Ф. р-107. Оп. 2. Д. 155. Л. 73.

ему можно было обрабатывать. Обработка земли производится сабаном. В поселке работает 1 трактор. До этого времени землепользование велось трехполкой. С весны 1927 года идет переход на многополье. В большинстве граждане сеют пшеницу, но с переходом на многополье половина поля будет под травой. Граждане имеют с/х машины – 1 трактор, 5 молотилок, 19 сеялок, 13 жнеек, 1 локомобиль, 10 веялок, 2 сортировки, 6 соломорезок. Хозяйств имеющих 4 и более лошадей – 6, с 3-мя лошадьми 11 хозяйств, двухлошадных – 2, однолошадных – 1, безлошадных – 1 хоз. Число пользующихся наемным трудом постоянно – 1, сезонно – 2, в деревне батраков из эстонцев нет [...] В поселке организовано маслодельное и сыроваренное товарищество, членов товарищества – 20 чел.»¹.

Дальнейшее поступательное развитие эстонских частновладельческих хозяйств было нарушено началом коллективизации и раскулачиванием. Многие эстонцы попали под репрессии, были отправлены в лагеря или расстреляны. Опасаясь преследований, они начали скрывать свою национальность, некоторые даже переделали свои фамилии на русский лад². Во время войны эстонцы Башкирии сражались на фронтах в составе Эстонской стрелковой дивизии.

Эстонские поселения исчезли в 1960–1970-е гг. в связи с ликвидацией «неперспективных» деревень. Жители покидали их, возвращаясь на историческую родину в Эстонскую ССР, куда их приглашали жить родственники, или же переселялись в крупные города. Оставшаяся часть населения обосновалась в городах Давлеканово и Стерлитамак, селах Раевка и Раево и окрестных деревнях. В настоящее время эстонцы Башкортостана не представляют собой сплоченную этническую общность и не имеют свои национально-культурные общества. Можно констатировать, что сейчас в РБ не имеется эстонской этнической общины, есть только отдельные представители эстонского народа.

¹ ЦАОО РБ. Ф. 341. Оп. 1. Д. 237. Л. 98.

² ПМА, 2012 г. РБ, Давлекановский район, с. Сергиополь, Шаманова (Тиммова) Адолина Густовна, 1931 г.р.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Финно-угорские народы в Республике Башкортостан: мари́йцы, удмурты, мордва (эрзя и мокша), эстонцы составляют один из значимых сегментов этнокультурного пространства региона. Этнотерриториальные группы этих народов, сложившиеся здесь, отличаются заметным своеобразием и самобытностью, они сохранили многие старинные традиции и обычаи, элементы материальной культуры, утраченные в метрополиях, вместе с тем, проживая отдельными анклавами среди преобладающего по численности тюркского населения, они приобрели новые особенности, которые им раньше не были свойственны. Заметно меньше чувствуется у них русского влияния, которое присуще остальным группам этих народов, проживающим в титульных республиках. Финно-угорским народам РБ характерны высокая степень этнического самосознания и высокий уровень сохранения родных языков. Вероятнее всего, это является следствием стремления к самосохранению этих народов как отдельных этнокультурных групп в иноэтничном и иноконфессиональном окружении. Большая заслуга в этом также позитивной этнокультурной политики, проводимой в регионе.

Вместе с тем в последние десятилетия наблюдаются негативные тенденции в этнокультурном и демографическом развитии финно-угорских народов в Республике Башкортостан. Одна из них – заметное сокращение их численности, что особенно свойственно мордве и эстонцам. Эта тенденция вызвана как высокой смертностью, миграцией в другие регионы, особенно учащейся молодежи, так и ассимиляционными процессами.

Значительную часть финно-угорского населения РБ составляют сельские жители. Общая нестабильность экономики российского села негативно сказывается на этнокультурных показателях финно-угорских народов. По справедливому замечанию удмуртского этнолога Г.А. Никитиной, судьбы финно-угорских и других этносов, имеющих «аграрное» происхождение, тесно связаны с судьбой села: «от его будущего, от степени развитости сельского хозяйства, сельской культуры и сельского образа жизни зависит их этническая культура, в том числе – языковая»¹. Неконкурентоспособность и низкая продуктивность многих сельскохозяйственных

¹ Никитина Г.А. Сельское сообщество Удмуртии в условиях реформ рубежа XX–XXI веков. Ресурсы и опыт адаптации. Ижевск, 2015. С. 195.

предприятий не способствует экономическому благополучию селян, углубляет социальный пессимизм. Занятие личным подсобным хозяйством также не способно гарантировать благосостояние. Отсутствие хорошо оплачиваемой работы на селе приводит к оттоку молодежи, и в связи с этим происходит размывание и разрушение некогда стабильных сельских этнических общин. В деревнях остаются только пожилые люди, прекращается воспроизводство этнических традиций. Кроме того, отток населения приводит также к «вымыванию умов», когда наиболее активная и творческая часть населения, не находя способов приложения своих сил, вынуждена покидать свои родные места. Всему этому содействуют также нерешенность многих социальных проблем, отсутствие хороших дорог, низкий уровень медицинского обслуживания. Даже некоторые, на первый взгляд, позитивные решения, имеют следствием негативные последствия. Так, во многих районах, где компактно проживают финно-угорские народы, многодетным семьям выделяют земельные участки в районных центрах, что также в определенной степени приводит к постепенной эрозии компактных ареалов и усилению дисперсности расселения. На этнокультурной ситуации плохо сказываются также оптимизация сети сельских школ, неудовлетворительное состояние сельских учреждений культуры и т.д. Сокращаются часы для преподавания родных языков и литератур, ощущается нехватка художественной, учебной и методической литературы. Подготовка к единым государственным экзаменам по основным предметам оставляет учащимся мало времени для занятий родными языками. Многие нерешенные проблемы приводят к усилению этнического нигилизма. Но, вместе с этим, в последние годы наблюдаются некоторые положительные тенденции, активизируется социальная активность представителей финно-угорских народов, в том числе при решении этнокультурных проблем.

МАРИЙЦЫ



Мари́йка в традиционном костюме. С. Никольское Краснокамского района РБ. 2005 г. Фото Р.Р. Садикова.



Мари́йки в традиционной одежде. Д. Акуди Бирского района БАССР. 1970-е гг.



Мари́йки в традиционных нарядах. С. Старотумбагушево Шаранского района БАССР. 1930-е гг.



Мари́йки в современном национальном наряде. С. Нижний Тыхтем Калтасинского района РБ. 2006 г. Фото Р.Р. Садикова.



Марийки в современном национальном костюме. С. Старобазаново Бирского района РБ. 2008 г. Фото Р.Р. Садикова.



Вид д. Уялово Шаранского района БАССР с горы Търмас. 1963 г. Из фотоальбома Д.Д. Шуматбаева (с. Шаран).



Вышитый платок *солык*. С. Чураево Мишкинского района РБ. 2010 г. Фото Р.Р. Садикова.



Головное полотенце. Д. Мещереве Шаранского района РБ. Школьный музей. 2016 г. Фото Р.Р. Садикова.



Ствол священного дерева, обвязанный лыком во время марийского моления. Д. Озерки Мишкинского района РБ. 2005 г. Фото Р.Р. Садикова.



Марийский жрец на молении. Д. Озерки Мишкинского района РБ. 2005 г. Фото Р.Р. Садикова.



Святылище Султан-Керемет в окрестностях с. Большесухоязово Мишкинского района РБ. 2010 г. Фото Р.Р. Садикова.



На похоронах. Д. Акуди Бирского района РБ. Фото 1990-х гг.



На похоронах. Д. Акуди Бирского района РБ. Фото 1990-х гг.



Фигурки кукушек на надмогильных шестах. Кладбище д. Старокульчубаево Мишкинского района РБ. 2010 г. Фото Р.Р. Садикова.



На кладбище д. Тынбаево Мишкинского района РБ. 2010 г. Фото Р.Р. Садикова.



На кладбище д. Большесухоязово Мишкинского района РБ. 2010 г. Фото Р.Р. Садикова.

УДМУРТЫ



Удмуртки в традиционной одежде.
С. Новые Татышлы Татышлинского
района БАССР. 1970-е гг.



Удмуртка в традиционном наряде.
Д. Большетуганеево Калтасинского
района РБ. 2006 г. Фото
Р.Р. Садикова.



Удмуртки в традиционном костюме. Д. Банибаш
Янаульского района БАССР. 1980-е гг.



Пожилая семейная пара. Д. Бальзюга Татышлинского района РБ. 2004 г. Фото Р.Р. Садикова.



Удмуртки в традиционной одежде. Д. Старый Кызылъяр Татышлинского района РБ. 2009 г. Фото Р.Р.Садикова.



Вид с. Максимово Янаульского района РБ. 2007 г. Фото Р.Р. Садикова.



Куала рода *чуйя*. Д. Арибаш Татышлинского района РБ. 2015 г.
Фото Р.Р. Садикова.



Огороженная священная роща *луд*. Д. Вотская Ошья Янаульского района РБ. 1997 г. Фото Р.Р. Садикова.



Дерево с обетными полотенцами и платками на священной роще *керемет*. Д. Кизганбашево Балтачевского района РБ. 2016 г. Фото Р.Р. Садикова.



Жрецы на зимнем общественном молении. С. Новые Татышлы Татышлинского района РБ. 2016 г. Фото Р.Р. Садикова.



Летнее общественное моление. Д. Асавка Балтачевского района РБ.
2016 г. Фото Р.Р. Садикова.



Надмогильная срубная ограда. Д. Альга Татышлинского района РБ.
2000 г. Фото Р.Р. Садикова.



В д. Алтаево Бураевского района РБ столбы на могилы вкапывают в изголовье и в ногах. 2008 г. Фото Р.Р. Садикова.

В д. Давлеканово Бураевского района РБ в изголовье могил вкапывают антропоморфные столбы. 2001 г. Фото Р.Р. Садикова.

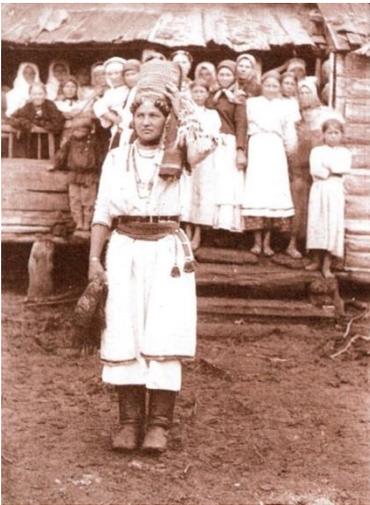


Кости черепа и конечностей поминальной жертвы, развешанные на ели, растущей на кладбище. Д. Вотская Ошья Янаульского района РБ. 1997 г. Фото Р.Р. Садикова.

МОРДВА



Мордовская семья. Белебеевский уезд Уфимской губернии. Конец XIX – начало XX в. Фото М.Е. Евсевьева. (из книги Народы Башкортостана. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. С. 332).



Эрзянка в традиционном костюме. Конец XIX – начало XX в. Фото М.Е. Евсевьева (из книги Евсевьев М.Е. Жизнь мордвы в фотографиях. Саранск, 2004. С. 169).



Мордовская молодежь. 1950-е гг. Д. Кармаскалы Стерлитамакского района БАССР. Из фотоальбома А.Н. Сараевой (д. Кармаскалы).



Эрзянки в современном национальном наряде. Д. Кармаскалы Стерлитамакского района РБ. 2007 г. Фото Р.Р. Садикова.



Эрзянская сваха на свадьбе. 1990-е гг. Д. Кармаскалы Стерлитамакского района РБ. Из фотоальбома А.Н. Саравой (д. Кармаскалы).



Традиционная белая холщовая одежда мордвы-эрзи. Музей археологии и этнографии ИЭИ УНЦ РАН.



Парь – свадебная долбленая кадка. С. Андреевка Кармаскалинского района РБ. Сельский музей. 2010 г. Фото Р.Р. Садикова.



Донце прялки в виде конской головы. С. Андреевка Кармаскалинского района РБ. 2010 г. Фото Р.Р. Садикова.



Вид мордовской деревни. Бижбулякский район РБ. 2003 г. Фото Р.Р. Садикова.



Баня с соломенной крышей, обмазанная глиной. Д. Красногорка Бижбулякского района РБ. 2003 г. Фото Р.Р. Садикова.



Надмогильные кресты. С. Андреевка
Кармаскалинского района РБ. 2007 г.
Фото Р.Р. Садикова.



Надмогильный крест. Д. Садовка
Стерлитамакского района РБ.
2003 г. Фото Р.Р. Садикова.

ЭСТОНЦЫ



Жители колонии Сакала Альшеевской волости Белебеевского уезда Уфимской губернии. 1908 г. Из фотоальбома Г.Р. Симульмана (г. Тольятти).



Ученики и учитель школы в Сакала Белебеевского уезда Уфимской губернии. 1911 г. Из фотоальбома Г.Р. Симульмана (г. Тольятти).



Ученики и учителя школы в Сакала. 1920-е гг. Из фотоальбома М.Я. Харак (с. Раево Давлекановского района РБ).



Группа молодежи колонии Сакала. 1918 г. Из фотоальбома Г.Р. Симульмана (г. Тольятти).



Струнный щипковый музыкальный инструмент – *каннель*. Давлекановский районный историко-краеведческий музей.



Старинное надгробие. С. Крымское Альшеевского района РБ. 2012 г. Фото Р.Р. Садикова.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. Из Рапорта Начальника 6 Бирского кантона Заведывающему башкирами об открытии школ для язычников.

13 апрель 1864 г.

«Предписанием от 31 марта за № 4747 Ваше Высокоблагородие требует о доставлении сведений, где лучше открыть деревенские школы в числе 2-х или 3-х, с надеждой иметь больше успеха, а также и сколько будет стоить содержание этих школ.

На это имею честь донести, что школы можно открыть в деревнях: Мишкиной, Калмыковой и Верхних Татышлах.

В деревне Чураевой школа уже имеется, но содержится на деньги переданные из бывшего 14 кантона, пожертвованные разными лицами, а ежели с израсходованием этой суммы // школа должна закрыться то лучше оставить ее а не устраивать в Верхних Татышлах».

ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 236. – Подлинник, рукопись.

2. Из Донесения Начальника 6 Бирского кантона исправляющему должность Заведывающего башкирами об открытии школ для язычников.

3 декабрь 1864 г.

«На то имею честь донести, что открытие школы по теперешнему моему знакомству с кантоном я полагал бы более полезным вместо деревни Мишкиной в деревне Чураевой, где вся волость язычников, с причислением к этой школе язычников Мишкинской волости, в которой половина народонаселения магометан; вторую школу вместо деревни Кильтеевой, открыть не в Ваньш Алпаутовой, а в деревне Киебак, которая находится в середине между Кильтеевой и Ново-Кыргинской Волостями, Киебаковская волость и все остальные населены язычниками. Чураевская школа по преобразованию по новому положению будет наверное иметь достаточное количество мальчиков, при открытии же в деревне // Мишкиной – Чураевская должна будет закрыться».

ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 261–262. – Подлинник, рукопись.

3. Из Уведомления Филарета, епископа Уфимского, Заведывающему башкирами о назначении учителей во вновь открытые школы для язычников.

31 декабрь 1864 г.

«На отношение Вашего Высокоблагородия от 23 октября [...] имею честь уведомить Вас, Милостивый Государь, что в имеющиеся открыться в двух селениях идолопоклонников Бирского уезда школы для обучения детей их грамоте, назначены мною наставниками кончившие курс Уфимской семинарии Николай Боголюбов и Константин Гумилевский, как отличившиеся благонаравием и трудолюбием».

ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 270. – Подлинник, рукопись.

4. Из Рапорта Начальника 6 Бирского кантона исправляющему должность Заведывающего башкирами о прибытии учителя Боголюбова.

22 январь 1865 г.

«Назначенный по предписанию от 10 ноября за № 15200, учителем в одну из сельских школ, вновь открываемых для язычников во вверенном мне кантоне Боголюбов 15-го сего генваря для исполнения своей обязанности прибыл в г. Бирск и отправлен в деревню Чураеву, где с прибытием его школа открыта».

ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 272. – Подлинник, рукопись.

5. Из Рапорта Начальника 6 Бирского кантона исправляющему должность Заведывающего башкирами о прибытии учителя Гумилевского.

15 февраль 1865 г.

«Имею честь донести, что 14 числа настоящего месяца прибыл назначенный Учителем в языческую школу Константин Гумилевский – и отправлен для исполнения своей обязанности в деревню Киебак».

ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп. 1. Д. 560. Л. 282. – Подлинник, рукопись.

6. Из отчета Инспектора народных училищ Уфимской губернии Михаила Васильева о народных училищах Мензелинского, Бирского и Златоустовского уездов за 1878 гражданский год.

29 январь 1879 г.

«Вновь открыто [...] В Бирском уезде – Анастасьевское и Базановское – на средства земства и в селениях инородцев язычников – Камееве, // Мишкине, Старом Янмурзине, Старом Варяше, Тюльдах, Большом Качаке, Арляне, Кильтее, Тынбаеве и Чишме – на средства

Министерства Народного Просвещения. Последние 10 училищ открыты в конце 1877 года, но поступили в ведение Дирекции в 1878 году, а потому и показаны вновь открытыми в сем последнем [...].

Преподавателями в эти училища были назначены природные язычники, воспитанные в Уфимской Черемисской школе, где они усвоили нравственные правила и правильные религиозные понятия. Такой выбор преподавателей благоприятно повлиял на вновь открытые училища. Нельзя сказать, чтобы учебная часть в них находилась вполне в удовлетворительном состоянии, так как учителя еще не приобрели достаточной для того опытности; но в воспитательном отношении эти училища заслуживают одобрения».

ЦИА РБ. Ф. И-113. Оп. 1. Д. 327. Л. 69–70, 71. – Подлинник, рукопись.

7. Уведомление Министерства народного просвещения Попечителю Оренбургского учебного округа о разрешении открыть вотские и черемисские инородческие училища в Бирском уезде.

9 июня 1898 г.

«Имею честь уведомить Ваше Превосходительство, что я разрешаю учредить инородческие училища для вотяков в деревнях Байшадах и Киссяр и для черемис в деревнях Старо-Яшевой и Актугановой, Бирского уезда.

Вместе с тем я поручил Департаменту Народного Просвещения ассигновать в ведение директора народных училищ Уфимской губернии, – 400 р. единовременно на первоначальное обзаведение сих училищ и, начиная с 1 июля текущего года по 1600 руб. в год на их содержание, считая по 400 руб. на каждое училище.

За Управляющего Министерством Народного Просвещения [подпись].

За Директора [подпись]».

ЦИА РБ. Ф. И-109. Оп. 1. Д. 145. Л. 6. – Подлинник, рукопись, на типографском бланке организации.

8. Заметка из газеты Уфимские губернские ведомости о порядке развода у черемис Бирского уезда.

14 август 1898 г.

«Нам доставлены в копиях следующие два документа о разводе у язычников Киебаковской волости Бирского уезда.

Подписка.

1898 года марта 29 дня. Мы нижеподписавшиеся супруг с женою, Бирского уезда, Киебаковской волости, дер. Киебака Сайтай Васильев (муж) и Сакиба Аптушева (жена) заключили сию обоюдную подписку в том, что по не объяснимым причинам, в супружестве

между нами в последнее время стали происходить ссоры, доходящая до драки, что невольно заставило нас с обеих сторон прибегнуть к решительным расчетам супружества и потому не находя другого исхода как развестись, мы добровольно и порешили; с обеих сторон назначить по 3 человека добросовестных стариков, которым и предоставить право, по нашему языческому обряду и существующему обычаю брак наш расторгнуть путем шаригата, определению которого не только предоставляем расторжение брака, но и в отношении имущественных расчетов, которые шаригат должен решить по совести.

Добросовестными шаригатчиками избираем следующих лиц: со стороны мужа – Васильева: Ивана Яшплатова, Яйкбая Тимраева и Яштыбая Якшибаева; Со стороны жены Аптушевой: Савелья Суербаева, Мадияра Манякова и Илинбая Мурзабаева.

Подчиняясь определению этих добросовестных людей мы должны с обеих сторон решением быть довольны, спорить и прекословить не должны, за исключением только в том случае, если шаригатом будет предоставлено право иска в том и подписуемся. Подлинное подписали: муж Васильев, жена Аптышева.

Этой подписке свидетели: Валиша Валиев, Исенбай Ильмурзин и Атнабай Изгибаев, на подлинном приложили тамги. Удостоверяет Киебаковский Сельский Староста Ильясов. На подлинном приложил печать.

Акт шаригата.

1898 года марта 29 дня. Мы нижеподписавшиеся старики добросовестные в числе 6-ти человек, дер. Киебака, Киебаковской волости, избранные супругами Васильевым и Аптышевой, будучи в общем собрании, в присутствии местного сельского старосты Ильясова, имели суждение относительно жизни супругов, выразивших желание развестись, мы по обряду своему, не находя оснований, могущих служить препятствием к разводу, а наоборот признавая это полезным, ибо при несогласии, супружеская жизнь не только тяготит супругов но и служит разстройством их хозяйства и наконец приводит иногда к дурным последствиям, то в устранение сего блага развод, дающий путь ненавистным супругам избежать гнусных последствий, на благо новой жизни, которую супруги могут избрать сделавшись свободными один от другого – постановили: в виду приведенных соображений брак Сайтая Васильева и жены его Аптушевой, настоящим шаригатом расторгнуть, по обряду и языческому обычаю, предоставив Васильеву право жениться, а Аптушевой выйти вновь в замужество. В отношении материальных расчетов, определяем так:

1) Свадебный расход – 40 руб. зачесть Аптышевой из них за работу за 8 месяцев 10 руб., а остальные 30 руб. обязать Аптышеву возвратить Васильеву к 1-му сентябрю сего года.

2) Обязать мужа Васильева возвратить Аптышевой целиком все приданое имущество, за исключением только одной пары калош, которые куплены Васильевым.

Имущество – приданое Васильев должен возвратить Аптышевой теперь же, дабы дать возможность ей с приданным на новый выход в замужество и если при возвращении приданого произойдет недоразумение, т.е. Аптышева потребует то, чего быть может не было, или наоборот Васильев умышленно будет что либо удерживать, то предоставляем сторонам обратиться в подлежащий суд. – Подлинное подписали старики и сельский староста».

Развод у язычников // Уфимские губернские ведомости. 1898. 14 авг. № 172.

9. Прощение крестьян хутора Эстонский Белебеевского уезда уфимскому губернатору о разрешении переселиться в Акмолинскую область.

28 февраль 1896 г.

«Его Превосходительству Господину Уфимскому Губернатору
Крестьян Уфимской губернии, Белебеевского уезда, Альшеевской волости, Эстонского хутора Михаила Адассона Пизанга, Андрея и Дениса Адамова Пизанг, Маца Ухкэ и Марта Прусса, крестьян Самарской губ., Новоузенского уезда, Моршанской волости, деревни Балдийской, Яна Егорова Паллю, крестьян Самарской губ., Новоузенского уезда, Краснокутской волости дерев. Горецкой, Генриха Нарусбек и Карла Лиллосона, крестьян Эстляндской губернии, Гапсальского уезда, Патцальской волости, деревни Паюма Вильгельма Лепмэца и Густава Лепмэца, крестьянина Лифляндской // губернии, Перновского уезда, волости Сэли, деревни Науды, Яна Наудта, проживающих Белебеевского уезда, Ольшеевской волости, на хуторе Эстонском

Прощение.

Мы просители имеем честь ходатайствовать перед Вашим Превосходительством о наделении нас землей из казенного участка, находящегося в Акмолинской области, Ишимской волости, в поселке Эстонцы (название участка Пелантинский) в количестве на 33 души мужского пола. О семейственном нашем положении просим на вести надлежащие справки по месту нашего местожительства и дать нам предварительное распоряжение о возможности переселиться в названный нами казенный участок, вышепоименованный. 1896 года февраля 28 дня. Настоящее прошение доверяем подать Михаилу Пизангу.

К сему прошению за неграмотных: Ухка, Лилоссона, Нарусбека, Прусса, Наудта, Лепмеца и Палло по их личной просьбе и доверию, и за себя подписался своеручно *Михаил Пизанг*, а затем так же своеручно подписуемся *Гиндрек Пизанг* и *Дениз Пизанг*.

Помета: «Получено 29 февр. 1896». – *Штамп*.

Резолюция: «Сообщить о ходатайстве просителей Зем. Нач. 2 уч. Белебеевского уезда г. Демману, предложить ему доставить: 1) составленный по надлежащей форме список о семейном и экономическом положении просителей вместе со своим по ходатайству их заключением, 2) точные сведения о месте приписки каждого из просителей, о времени прибытия их в Уфимскую губернию и о перечислении по месту настоящего жительства. Независимо от сего предложить разъяснить просителям, что разрешение переселения зависит от министра Вн. Дел, которому ходатайство просителей будет представлено по собрании всех необходимых сведений, – иметь строгое наблюдение за тем чтобы просители не уехали в Сибирь самовольно».

ЦИА РБ. Ф. И-10. Оп. 1. Д. 927. Л. 1. – Подлинник, рукопись.

10. Отзыв крестьянина хутора Эстонский Белебеевского уезда в Альшеевское волостное правление о выбытии в г. Челябину некоторых жителей хутора.

19 май 1896 г.

«1896 года мая 19 дня, я нижеподписавшийся крестьянин х. Эстонского Михаил Адамов Пизанг на предложение Уфимского Губернского Присутствия от 7 апреля с.г. за № 933 присланное при подписании Господина Земского Начальника 2 уч. Белебеевского уезда от 11 апреля с.г. за № 1224 Альшеевскому Волостному Правлению дал следующий отзыв в том что означенные в вышесказанном предложении Март Ухк с прочими из хут. Эстонского выбыли в г. Челябину и где остановились мне неизвестно. В чем и // подписуюсь *Михаил Пизанг*.

Волостной старшина [*подпись*].»

ЦИА РБ. Ф. И-10. Оп. 1. Д. 927. Л. 7. – Подлинник, рукопись.

11. Прощение крестьян хутора Zubовского Белебеевского уезда в Уфимское губернское присутствие о наделении земельными участками в Богадинской волости Уфимского уезда.

26 март 1898 г.

«Мы переселились из мест жительства, а именно: Тиганес и Генес С. Петербургской губернии Гдовского уезда, Узминской волости кр-не д. Гавриловой Горы, Вилемсон и Саребу Рижской губернии

Юрьевского уезда волости Большой Улила, Петр Хани Лифляндской губернии, Веровского уезда Вериоровской волости перечислен в г. Луга С. Петербургской губернии, мы все прибыли в Уфимскую губернию Белебеевский уезд в 1896 году, имеем проживание в Казангуловской волости хуторе Зубовском, но как мы все безземельные крестьяне и на основании закона 28 января 1876 года Мнения Государственного Совета имеем честь покорнейше просить Губернское Присутствие разрешить нам поселиться на казенном // участке земли с наделением по пяти десятин на каждую наличную мужеского пола душу из участка находящегося в Уфимском уезде Богадинской волости по речке Чермасану № 33-й.

О чем благоволите о результате объявить нам через Казангуловское Волостное Правление Белебеевского уезда.

Марта 1898 года.

Просители Петр Тигазинг, Иоган Генес, Ян Вилемсон, Ян Саребу и Петр Хани неграмотные и по личной их просьбе росписался [Л. Перов]».

Помета: «26 марта 98».

ЦИА РБ. Ф. И-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 1. – Подлинник, рукопись.

12. Отзыв крестьян хутора Зубовского Белебеевского уезда в Казангуловское волостное правление о пользовании арендуемой землей.

15 ноября 1898 г.

«1898 года ноября 15 дня, мы нижеподписавшиеся крестьяне, проживающие на хут. Зубовском Казангуловской волости дали сей отзыв в том, что мы пользуемся арендованной землею у башкир вотчинников дер. Давлекановой, по общественному приговору – Земли арендуем в числе 10 челов. – 1500 десят. Платы по 60 коп за десятину в год. Происходим из переселенцев С. Петербургской губернии, причислены к Казангуловской волости и были и ранее наше ходатайство о наделении казенной землею возбуждаемое не было. В том и подписуемся Генрих Алисов, Ян Сареба, Ян Виленсон, Иоган Генес, неграмотные и // за них неграмотных по личной просьбе и также за себя расписался *Petra Tigazing*.

Волостной старшина [подпись]».

ЦИА РБ. Ф. И-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 5б. – Подлинник, рукопись.

13. Отношение Уфимского губернского присутствия земскому начальнику 2 участка Белебеевского уезда об отводе земельных наделов крестьянам Санкт-Петербургской губернии.

27 декабря 1899 г.

«Губернское Присутствие согласно постановления на 4 сего декабря за № 210 вместе с сим сообщило в Уфимско-Оренбургское Управление Государственными Имуществами об отводе земельных наделов из участка при р. Чермасан Богадинской волости по закону 28 января 1876 г., крестьянам // С.-Петербургской губернии Петру Тигазину, Иоганну Генес, Яну Виленсону и Яну Сареба, проживающим в хуторе Зубовском Казангуловской волости.

Сообщая об этом Губернское присутствие предлагает Вашему Высокоблагородию оказать законное содействие означенным крестьянам при их водворении на казенную землю.

Непременный член [подпись]

За секретаря [подпись]».

ЦИА РБ. Ф. И-10. Оп. 1. Д. 2003. Л. 37. – Подлинник, рукопись, на типографском бланке организации.

14. Из Извлечения из отчета Благочинного 2-го округа Уфимского уезда протоиерея Владимира Сперанского о религиозно-нравственном состоянии инородческой паствы (мордвы).

Предположительно 1901 г.

«Паства 2-го округа. Религиозно-нравственное состояние паствы округа в общем довольно отрадно. В состав пасомых кроме русских входят и инородцы: чуваши и мордва. Строй и течение духовной жизни тех и других имеют особенности. Сопоставляя степень развития благочестия у русских и инородцев, должно сказать, что инородцы в отношении благочестия значительно уступают русским, причем мордвыны более восприимчивы и отзывчивы на исповедуюемой ими христианской вере, чем чувашаи [...].

Хотя и не в такой степени развитые и устойчивые, но все же существующие языческие верования и обычаи усматриваются и у мордвов. Некоторые обычаи и верования имеют у них силу религиозной убежденности и не все обряды имеют характер забавы, как это известно относительно русских, у которых незначительные остатки древне-славянского язычества носят, именно, этот характер – простого развлечения-забавы. Существуют среди мордвы общественные моления, устраиваемые в летнее время (преимущественно старухами), которым они дают даже предпочтение пред церковным богослужением. Устраиваются сборища и мужиками, // но эти собираются ради забавы и не соединяют с совершаемыми обрядами каких либо религиозных мыслей. Другой чисто языческий обычай, связанный и приуроченный мордвами к установленному христианской

церковью поминовению в сороковой день усопших, носит курьезный характер. Обычай этот заключается в том, что один из родственников или друзей покойного, приблизительно одного с ним возраста, в день поминовения одевается в принадлежащую покойному одежду и, изображая из себя последнего, как бы возвратившегося с того света, здоровается с присутствующими, величающими его по имени и отчеству покойного и угощает их водкой. Затем все отправляются на кладбище, где на могиле покойного продолжается попойка, льется вино на могильный холм, все это сопровождается пением. Обычай этот благодаря вмешательству духовенства, теряет свою силу и постепенно уходит из употребления».

ЦАОО РБ. Ф. 1832. Оп. 4. Д. 419(4). Л. 53–54. – Копия, машинопись, синяя копия.

15. Из Протокола дознания Пристава 4 стана Стерлитамакского уезда крестьян д. Иоанновки Федоровской волости Стерлитамакского уезда, ходатайствующих о регистрации «субботниковской» общины.

1 август 1914 г.

«1914 года августа 1 дня. Пристав 4 стана Стерлитамакского уезда, вследствие предписания Стерлитамакского Уездного Исправника за № 1378, основанном на распоряжении Уфимского Губернского Правления за № 3017, произведя дознание о крестьянах дер. Иоанновки Федоровской волости Стерлитамакского уезда, Семен Вершинин и др., ходатайствующих о регистрации им общины под наименованием «Субботниковской» и выясняя то, что оформленном в установленном порядке принадлежность их просителей к исповедуемому ими вероучению, а так же и то, что действительно они все являются старообрядцами. Причем в производстве дознания опрошены просители кр. [...], которые на вопросы все единогласно объяснили, что они не старообрядцы, как они себя ошибочно при спросе 9-го мая сего года назвали, а иудеи отпавшие от православия и вероисповедание иудейское они исповедуют, как все опрошенные, так и их семьи. Переход их предков из православия в иудейство, как им // известно совершился в 1864 году, когда еще имели жительство в деревне Карпове Пригородной волости Бутурусланского уезда Самарской губернии и несколько человек из первых отпавших от православия за склонение других в то время были судимы Судебной Палатой и понесли наказание ссылку на вольное поселение. В силу чего принадлежность их просителей к исповедуемому им вероучению, оформлено обнаружением этого дела в данное время судом, документов же они при себе никаких не имеют. О чем постановил записать в настоящий протокол и таковой представить по принадлежности.

Пристав 4 стана Стерлитамакского уезда Култашев [...].

С подлинным верно.
Испр. об. делопроизводителя [подпись]».

ЦИА РБ. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 1071. Л. 16. – Заверенная копия, машинопись.

16. *Протокол Совещания ответственных работников мари уфимских организаций о переводе редакции газеты «Совет Умландарымаш» в г. Бирск.*

23 август 1920 г.

«Протокол Совещания ответственных работников мари уфимских организаций и учреждений мари от 23-го августа 1920-го года.

Присутствовали: Зав. п/о мари т. Абратов Вениамин, Исаев-Пиште, сотрудники газеты Совэт Умландарымаш: т.т. Никитина, Александров Вас., Вайган, Умутаев, Шабакаев, Афонасьева, представительница от Бирск. марийск. учрежд. и организац. т. Медведева, зав. Бирск. советск. типографией т. Охлынин, Сайранов Шуматбай.

Председательствует тов. Исаев-Пиштэ.

Секретарствует тов. Абратов.

Слушали: Доклад тов. Медведевой о переводе редакции газеты «Совет Умландарымаш» из гор. Уфы в г. Бирск. Настаивая на переводе редакции газеты «Совет Умландарымаш» из гор. Уфы в г. Бирск тов. Медведева мотивировала следующим:

1) Центром марийского населения является г. Бирск со своим у. (120000 жителей, или 80 % всего населения Мари Уфимск. губернии).

2) Пребывание редакции газеты Совэт Умланд. ведет к распаду марийских работников, будучи не в гор. Бирске все активн. работники марийской газеты С.У. будут иметь возможность принимать непосредственное и самое активное участие в работе по изданию своей газеты.

3) Само собой понятно, что благодаря широкой деятельности сконцентрированных марийских сил газета будет отражать всесторонне полноту настоящей жизни.

4) Вследствие отдаленности редакции газеты С.У. от марийской массы вести на родном языке в Бирский у. поступают с опозданием. Г. Бирск всецело идет навстречу изданию газеты С.У. в центре марийского населения и обещает принять самое активное участие в переводе редакции в г. Бирск.

5) На основании всего вышеизложенного бирские марийские организации и учрежд. просят Уф. губ. мар. орган. и учрежд. самого горячего содействия в техническ. стороне для перевода редакции газеты С.У.

Постановили:

1. Ответственные работники мари гор. Уфы принципиально согласны в переводе редакции газ. С.У. из г. Уфы в г. Бирск и постара-

ются приложить самые энергичные меры в подыскании технич. материалов для типографии газ. С.У.

2. Ответственным руководителем газеты С.У. до выздоровления тов. Губаева назначается тов. Бикбулатов.

3. Редакция газеты С.У. должна обслуживать при переводе в г. Бирск не только весь Губернский масштаб но также и др. марийские области.

Председатель совещания

Секретарь [подпись]».

ЦАОО РБ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 267. Л. 51. – Подлинник, машинопись.

17. Отчет о деятельности Вотского подотдела Уфимского губернского отдела по делам национальностей за январь–февраль 1920 г.

Предположительно 1 март 1920 г.

«Отчет о деятельности с 1-го января по 1-е марта 1920 г. Вотского под'отдела при Уфимском Губернском Отделе по делам национальностей.

1) Личный состав под'отдела Заведующий, Секретарь и Переписчица. Штат служащих не полный, для заполнения штата служащих под'отдела подыскиваются опытные, деятельные работники для какой цели был командирован по Бирскому уезду за неимением инструкторов секретарь под'отдела тов. Гаршин, коим был мобилизован секретарь Ново-Кыргинского Волисполкома тов. Кушнарев – Минликаев, каковым выдана расписка о явке к 4 февраля с/г тов. Гаршину, и каковая расписка хранится при делах подотдела.

2) Инструкторская работа в виду за не имением инструкторов, работа цифровые данные не сделано.

3) Информационное положение на местах – под'отделом информировано 9/II – 20 г. № 20 в Елабужский Уездный отдел по делам национальностей о подыскании от мелких национальностей т. вотяков на предполагаемые курсы инструкторов-организаторов в гор. Уфе, а также сообщено 10/II в Вотскую секцию при Сарапульском уездком отделе образования. //

4) Культурно-просветительная работа. Под'отделом в декабре месяце минувшаго года приступлены к собранию сведений о числе школ, библиотек, ячеек, число душ обоого пола от 8–16 летняго возраста от вотских селений, каковыя сведения собрано со всех волостей Уфимской губернии за исключением 5-и волостей сообщено вторично 17 февраля с/г о немедленном представлении таковых сведений.

5) Издательство газет, брошур и т.д. Под'отделом, по проведении недели фронта выпущены на вотских языках воззвание, 3 плаката и перевод Интернационала, каковыя распространены среди вотских селений аккуратно, и каковыя еще по 1 экземпляру пред-

ставлены в Центральный Комиссариат по делам вотяков и другие учреждения.

В январе месяце с/г выписаны из Елабужского отдела по делам национальностей вотские газеты «Гудыри», каковые еще под'отделом не получают. 29 января с/г сделана просьба пред Казанским Губподотделом вотяков сделать заказы вотские шрифты в количестве 15 пудов.

Общая деятельность: Входящий и исходящий журналы ведется с 10 января с/г по входящему реестру до сего дня поступившие бу- // -маги значится 26, каковые исполнены аккуратно, исходящих предписаний и отношений по исходящему реестру значится 31 бумага.

Завед. Вотским под'отделом [Гаршин]
за Секретарь [Плотникова]».

ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 138. Л. 10. – Подлинник, рукопись.

18. Из Доклада редакции марийской газеты «Майак» о работе во второй половине 1920–начале 1921 гг.

21 февраль 1921 г.

«Деятельность редакции за 1 половину 1920 г. была удовлетворительна. Газета выпускалась не меньше 2 №№ в неделю, иногда 3 и 4 [...].

Весною (1920 г.) редактор газеты т. Бэльский добровольно уехал на фронт. После его уезда постоянного редактора не было. Исполняющие должность редактора почти еженедельно менялись [...].

Работники мари на своем собрании от 25 июля постановили перевести редакцию из г. Уфы в г. Бирск как таковой является центром населения мари Уфимской губернии. На основании этого постановления и с разрешения Уфгубисполкома выпуск- // -тив в Уфе последний 50 № газеты редакция 20 августа переехала в гор. Бирск.

По приезде в г. Бирск, отчасти по неопытности ее работников, отчасти и по обстоятельствам того времени, редакции пришлось испытать много бедствий и неприятностей [...].

29 ноября 1920 г. с большими усилиями выпустили в Бирске 1-ый по порядку следующий 51-й № газеты [...]. Вместо 2 №№ в неделю выпускали 1 № в две недели [...].

Выпустив последний 5 № газеты «Майак» за 16 февраля редакция вынуждена была выпуск газеты на время приостановить ибо бумага вышла вся.

Областным съездом деятелей восточных мари от 25 декабря до 3 января 1921 г. был выбран отредактором тов. Юзыкаев [...].

После этого съезда газету переименовали на «Майак». Мы этим хотели придать газете такое значение: 1) Как морской маяк на море указывает путь мореплавателям и предохраняет от грядущей им опасности так и наша газета «Майак» должна нам указывать путь к

светлой будущей жизни и охранять нас от всевозможных опасностей жизненного моря. 2) Как вежи (по мари́йский маяк) на суше показывает нам твердую дорогу ведущую к тому или иному селению так и наша газета «Маяк» должна вывести по твердой и верной дороге наш народ к тому земному раю к которому стремится человечество [...].

За Отв. редактора [подпись].
1921 г. 21 февраля».

ЦИА РБ. Ф. Р-107. Оп. 2. Д. 155. Л. 86–88. – Подлинник, рукопись.

19. *Из Отчета Мари-Вотской коллегии Уфимского губкома РКП(б) за август 1921 г.*

Август 1921 г.

«Отчет Уфимской губернской Мари-Вотской коллегии при Бирском Укоме Р.К.П. (б) за август м-ц 1921 г.

По инициативе Коллегии к 1-му августа с/г в городе Бирске была созвана 1-я конференция коммунистов мари и вотяков Уфимской губернии. На конференции участвовало всего с решающим и совещательными голосами 28 делег. Из них из Белебеевского уезда 1 представитель, а остальные все из Бирского уезда. Из Уфимского же уезда не было ни одного представителя не смотря на телеграфное сообщение в Губком о времени созыва конференции и норме представительства и о том, что присутствие на конференции товарища Аймурзина – представителя коллегии в Уфе, обязательно.

Конференция прошла довольно оживленно и деловито, что видно из постановлений и резолюции, вынесенных ею. Центр внимания конференции было обращено на поднятие политического уровня парт. т.т. мари и вотяков, усиление влияния партии на беспартийную массу, установление связи с местами и усиление аппарата секции.

Согласно Циркулярного письма Цека Р.К.П. (б), помещенных в своих известиях от 11 ноября 20 года № 25 и в № 30 от 4 апр. 20 г. постановлено коллегию реорганизовать в Уфимскую Губ. секцию Мари и Вотяков при Бирском Укоме Р.К.П. (б).

Членами секции выбраны т.т. Шамыкаев, Евгений Николаев, Буланкин Николай Николаевич, // и Давлетбаев Саитгарей. Из них т. Шамыкаев назначен ответственным секретарем секции для постоянной работы в ней, а остальные члены секции состоят на других советских должностях и участвуют лишь на заседаниях секции (Буланкин зав. секцией мари при уотнаробе, а Давлетбаев – зав. п/отд. мари при Уотнаце).

Для установления связи с местами и налаживания партийной работы в последних для Уфимского и Белебеевского уездов и для

каждого района Бирского уезда, конференцией выделены следующие отв. партийные работники:

- 1) Для Белебеевского уезда – Иванов Яков Иван.
- 2) -- Уфимского -- -- инструктор секции.
- 3) По городу Бирску – Губаев Г.С.
- 4) -- Николо-Березовскому району – Иванов Н.Н.
- 5) -- Емаш-Павловскому -- -- Кузьмин И.К.
- 6) -- Бураевскому -- -- Тимиргалиев.
- 7) – Андреевскому -- – Бакиев.
- 8) -- Бирскому -- -- Александров В.П.

Выбраны работники также в Уком Р.К.С.М. и в женотдел, которые будут работать в Губернском масштабе, набрав достаточное количество уездных инструкторов.

Тотчас по окончании Конференции Укомом и Правлением профсоюзов была произведена мобилизация по проведению агитации по посевной комиссии и организации борьбы с голодом на местах, куда были мобилизованы все партийные т.т. Мари и Вотяки, в том // числе и ответств. секретари и члены секции мари и вотяков. В Бирске оставался лишь один отв. редактор маргазеты «Майак» для ведения печатной агитации [...].

За отчетный месяц выпущено: 2 номера газеты «Майак» и 2 листовки: 1) «Крестьян йолташ-влак» – о суррогатах питания и 2) обращение Губпосевкома Губисполкома к крестьянам по проведению посевной кампании [...].

Отв. секретарь секции Р.К.П. (б) [подпись]»

ЦАОО РБ. Ф.1. Оп. 1. Д. 488. Л. 71–72. – Подлинник, рукопись.

20. Из Протокола заседания подотдела национальных меньшинств Башкирского обкома РКП(б) об организации мордовской секции.

28 февраль 1924 г.

«Присутствовали: заведующий п/отделом нацмен т. Тюмеров, секретарь чувсекции Петров, инструктор мордовской секции при Цека РКП(б) т. Орхидея и завед. женотделом Обкома т. Нухрат.

Председательствует тов. Тюмеров.

Секретарь т. Нухрат.

Повестка дня:

- 1) Об организации при Башобкоме РКП(б) мордовской секции.

Слушали:

- 1) Об организации при Обкоме РКП(б) мордовской секции. Докладчик тов. Петров.

Постановили: а) Принимая во внимание, что наличие мордовского населения в Башреспублике достигает более 50.000 человек, каковое население в абсолютном большинстве в культурном и политическом отношении находится на низком уровне развития, и что требует усиленной работы среди мордвы – считать настоятельно необходимым организацию мордовской секции при обкоме; причем пока ограничиться в секции одним ответственным работником, используя уже предоставленное Башобкому по работе среди мордвы одно штатное место. б) Секретарем Мордовской секции заседание выдвигает т. Сухорукова (из Стерлитамакского кантона). в) Кроме этого просить обком РКП(б) о предоставлении еще одного штатного места по работе среди мордвы для Стерлитамакского кантона, где имеется компактное население мордвы.

Председатель заседания [подпись]

Секретарь [подпись]».

ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 135. Л. 21. – Подлинник, машинопись.

21. Из Отчета мордовской секции Башобкома РКП(б) о работе за май и июнь 1924 г.

Июнь 1924 г.

«За означенный период установлена письменная связь непосредственно с деревнями в количестве 18 деревень, с каковыми в настоящее время ведется переписка с целью освещения важнейших вопросов текущей жизни.

Главное внимание за отчетный период было обращено на вербовку курсантов в разные учебные заведения. Некоторое достижение в этом отношении имеется, например: в областную совпартшколу секция добилась 12-ти мест (прошедший учебный год было 2 места). В Коммунистический университет трудящихся востока 2 места (в прошедший год мест не было). В Рабфак одно место (в прошедший год мест не было). В ИНО 5 мест (в прошедший год было 2 места). В отношении остальных учебных заведений пока еще вопрос не разрешен [...].

Распространена полученная литература, как-то: о кооперации, об истории революционного движения в России, о святых и проч.

Из газет секция получает «Од-веле» – издание Пензенского Губкома, но эта газета не применима к местной национальности, ибо она издается на мокшанском наречии, здесь же требуется на чисто мордовском.

В заключение надо отметить, что условия работы среди мордвов слишком тяжелы прежде всего потому, что нет основного ядра, на которое можно было бы опираться в повседневной работе, а главное потому, что слишком уж бедна в хозяйственном отношении и темна

в культурном и фанатична в религиозном отношении данная национальность [...].

Секретарь секции [подпись] (Сухоруков)».

ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 2. Д. 118. Л. 69. – Подлинник, машинопись.

22. Из Протокола заседаний I Бирской кантонной крестьянской беспартийной вотской конференции (Резолюция по докладу о народном образовании).

6–8 март 1925 г.

«По докладу о Народном Образовании принимается следующая резолюция:

Заслушав доклад о Народном Образовании в Башкирии и в частности среди вотяков, Первая Бирская Кантонная Беспартийная Крестьянская Вотская Конференция подчеркивает:

1) Совершенное отсутствие учащихся вотяков в средних учебных заведениях Башкирии, что объясняется несостоятельностью школ I ступени подготовить кандидатов в таковые, поэтому конференция признает необходимым открыть школу II ступени (7 летку) в районе, с преобладающим вотским населением.

2) Для подготовки вотских работников привлечь вотскую молодежь и сокращенных учителей-вотяков в Бирский Пед/техникум, обсовпартшколу, открыв в таковых вотские отделения (группы); при приеме должны быть некоторые отступления от установленных принимаемых правил.

3) Поставить задачу перед надлежащими советскими органами мари-вотской секции канткома привлечь в 1925–26 уч. году в каждое вышесказанное отделение минимум по 15 человек.

4) Отсутствие из вотяков и из других национальностей знающих вотский язык, земельных и с/х работников, и также учащихся в с/хоз-зяйств. учебных заведениях, задерживает проведение в вотских деревнях агрикультурных мероприятий; поэтому считать желательным в ближайшей же период организовать школу рабочекрестьянской молодежи.

5) Изба-читальня и библиотека являются первичной ячейкой распространения полит-просветительных знаний; они должны охватить возможно большее количество вотского населения.

6) Нахождение вотских учителей в школах других национальностей при отсутствии их в вотских школах – явление, безусловно, ненормальное; все учителя вотяки должны быть переброшены в вотские школы.

7) Недостаточная подготовка имеющихся вотских учителей заметно отражается на ходе их работы. Отсюда вытекает необходи-

мость переподготовки, привлечения их на устраиваемые краткосрочные летние курсы по переподготовке учителей, а также командирова в Вотобласть.

8) Преподавание в вотских школах должно вестись на родном языке.

9) Не допускать превращения частично или в целом вотских школ в татаро-башкирские, как это имело место в дер. Чутырман Кызыл'яровской вол., а также переброску и перевозку как школьного здания, так и имущества из функционирующих вотских школ, а принять меры к их открытию.

10) Должны быть приняты меры к снабжению вотских школ учебниками на вотском языке.

11) Обратит серьезное внимание на ликвидацию неграмотности среди взрослого населения, особенно среди допризывников и переростков; в крайнем случае до 25 летнего возраста к 10 летию Октябрьской революции неграмотность должна быть ликвидирована.//

12) Просить Вотобласть в целом и в частности Обоно обратит серьезное внимание на вотское население в Башкирии, взяв их под культурное шефство, осуществляя это посылкой учителей-вотяков и командирова своих работников для проведения собраний, конференций и разных политпросветительных работ.

13) просить Вотобласть организовать издательство журнала на вотском языке, который бы мог удовлетворить культурным, политическим и хозяйственно-экономическим требованиям народа «удмурт», т.к. единственная на вотском языке газета «Гудыри» не вполне отвечает этим требованиям».

ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 4. Д. 165. Л. 37. – Копия, машинопись, фиолетовая копия.

23. Из Рукописи П. Муреева «О марийцах Башкирии»

Январь 1927 г.

«Избы у марийцев, обыкновенно, деревянные, покрыты тесом, редко соломой. Если есть достатки, то мариец ставит две избы – одну «белую», другую – жилую, соединенные сенями. В последнее время заметно тяготение строить пятистенные дома с двумя комнатами: одна общая, рабочая, другая – праздничная. Из надворных построек особенно нужными считаются и строятся в первую очередь амбар для хранения зернового хлеба и черная баня. По степени достатка в дальнейшем строятся: конюшня, клеть для хранения одежды и спанья летом. Белую баню заводят редко и только особо зажиточные марийцы. Прежде марийцы еще строили по середине двора особое низенькое строение без окон и полов, оно называлось «кудо», в кото-

ром варили летом пищу и пиво. В настоящее время “кудо” встречается очень редко, его заменяет предбанник, который нарочно строится большой и холодный.

У каждого мари́йца-домохозяина за надворными постройками имеется огород, иногда очень большой по размерам, в котором сажают картофель, капусту, лук и др. огородные овощи.

Внутренность избы мари́йца ничего особенного не представляет. Обыкновенно слева от дверей находится большая печь с подтопком для котла, который обычно устраивается справа от чела печки; этот подтопок с котелком предназначается специально для ежедневной варки // горячей пищи, до которой мари́ец большой любитель. Вдоль передней стены комнаты располагаются нары, которые, обычно, разделяются на две половины. Та половина, которая находится против печи, предназначается для женщин и носит название “удра́маш то́р”, что значит почетное место для женщин, другая же половина (против дверей) называется просто “то́р” (по видимому для мужчин). Перед этой половиной нар стоит стол, вдоль остальных стен ставят длинные скамейки. На женской половине “то́р” ставится сундук с бельем, на сундук складывают завернутую перину и большие пуховые подушки [...].

К празднику вдоль стен, выше окон, развешиваются специально для этой цели вытканые полотенца с разнообразными узорами и рисунками. Белая половина избы содержится всегда в чистоте: нары, пол и скамейки, обычно, вымыты; эта половина избы предназначается для приема гостей. Для той избы (или половины), в которой постоянно живут, приходится в отношении чистоты желать многое, потому что в ней зимой содержатся ягнята и телята, хотя полы моются каждую неделю в четверг, перед пятницей – дня отдыха мари́йца.

Мари́йцы Башре́спублики чисто национального костюма, за исключением женских головных уборов, не имеют [...] Еще несколько десятков лет тому назад мари́йцы Башре́спублики как мужчины, так и женщины носили белую // холщевую рубашку, вышитую на воротах, подоле и рукавах. Современный же костюм мари́йцев представляет смесь национального с татарским. Женщины носят длинное домотканое холщевое платье с ситцевой отделкой на подоле и рукавах, фартук с узорами, бешмет, на голове платок. Замужние женщины носят на голове еще своеобразный убор, вышитый шелком и пришитыми к нему мелкими серебряными монетами. Спереди этот убор имеет конусообразную форму и надевается на шишку подобранных на темени волос, а задняя часть покрывает шею и обыкновенно оканчивается мелкими кисточками, нанизанными бисером. К косе прикрепляется так называемое “үп-ка́ндра”. Это тоже украшение, состоящее исключительно из серебряных монет, пришитых в

два или три ряда к полоске холста шириною в три пальца и длиною в длину спины.

Мужской костюм ничем особенным не отличается; обычная одежда мари́йца: шабур, бешмет, длинная до колен холщевая рубаха и войлочная шляпа (летом) [...].

Основным занятием мари́йцев является земледелие, которое ведется трехпольной системой [...] Способ обработки полей, обычно, старый – преобладает соха. Из полевых культур, разводимых мари́йцами – это рожь, овес, просо, греча, ячмень, полба и, отчасти, конопля, пшеница, лен.

Кроме хлебопашества мари́йцы еще занимаются плотничеством, плетением рогож, лаптей, выделыванием корыт, кадок, дровней и т.д. Эти промыслы распространены, главным образом, у живущих около крупных населенных пунктов, напр., около города Бирска. Живущие около рек Уфимки, Белой, Таныпа занимаются также рыболовством. Есть среди мари́йцев и охотники, особенно в лесных районах.

Январь 27 г. [П. Мурев]».

НА УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 7. Л. 99–104. – Подлинник, машинопись.

СПИСОК ОСНОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Атаманов М.Г. От Дондыкара до Урсыгурта. Из истории удмуртских регионов. Ижевск: Удмуртия, 2005.

Бабенко В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А. Свадебная и поминально-похоронная обрядность марийцев Башкирской АССР. Уфа, 1990.

Белицер В.Н. Народная одежда мордвы. М.: Наука, 1973.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.

Гареев И.С. Марийские крестьяне Прикамья и Приуралья в XVIII–первой половине XIX вв. Бирск, 2014.

Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета. Краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований марийцев. Туймазы, 1994.

Ефименко Е.Л. Особенности этнонационального самоопределения финно-угорских народов Волго-Уральского региона России в постсоветский период. Уфа: Печатный дом «Мыслитель», 2010.

Кондратьев А.А. Юртов – первый просветитель мордовского народа. Уфа, 2004.

Корнишина Г.А. Традиционные обычаи и обряды мордвы. Исторические корни. Структура. Формы бытования. Саранск, 2000.

Косарева И.Г. Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов в конце XIX–начале XX в. Ижевск, 2000.

Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992.

Лаллукка С. Восточно-финские народы России. Анализ этнодемографических процессов. СПб.: Европейский Дом, 1997.

Маамяги В.А. Эстонцы в СССР. 1917–1940 гг. М., 1990.

Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2013.

Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000.

Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов. Структура. Семантика. Фольклор. *Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2003.

Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1998.

Мологова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола: Марийское кн. из-во, 1992.

Мордва Заволжья. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1994.

Мордва. Очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 2004.

Мордовский народный костюм. Альбом. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1990.

Мурзабулатов М.В. Мордовское население Башкортостана. Исследования и материалы. Уфа, 1995.

Мурзабулатов М.В. Финно-угорские народы Башкортостана. Уфа: Гилем, 2010.

Мы и как удмурты, и как чувашаи... Взаимная социально-культурная адаптация в этнически смешанных селениях. Сб. статей. / Отв. ред. А.Д. Коростелев. М., 2007.

Напольских В.В. Введение в историческую уралистику. Ижевск, 1997.

Народы Башкортостана. Энциклопедия. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2014.

Народы Башкортостана: историко-этнографические очерки. Уфа: Гилем, 2002.

Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М: Наука, 2000.

Опыт взаимодействия и взаимной адаптации в этнически смешанных селениях Урало-Поволжья. Сб. статей. / Отв. ред. А.Д. Коростелев. М., 2009.

Прибалтийско-финские народы. История и судьбы родственных народов. Ювяскюля, 1995.

Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. (Matkat udmurttien ja marien luo. Uno Holmbergin kirjeitä vuosilta 1911 ja 1913) / Под редакцией С. Лаллукки, Т.Г. Миннихметовой, Р.Р. Садикова – Серия «Финляндия в России». СПб.: Европейский дом, 2014.

Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа: Гилем, 2001.

Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа, 2008.

Садиков Р.Р. Эстонцы на Южном Урале. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2012.

Садиков Р.Р., Хафиз К.Х. Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа, 2010.

Сепеев Г.А. Восточные марийцы: историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX–начало XX в.). Йошкар-Ола: Марийское кн. из-во, 1975.

Смирнов Н.Ф. Хозяйство немецких и эстонских хуторов в Белебеевском и Бирском уездах Уфимской губернии. Уфа, 1908.

Традиционная культура народов Урало-Поволжья в условиях модернизации общества. Сб. статей. / Отв. ред. Р.Р. Садилов. Уфа, 2011.

Удмурты Башкортостана. Краеведческий сборник. Уфа: Эдвис, 2009.

Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993.

Финно-угры Башкортостана. Материалы круглого стола «Народное творчество финно-угорских народов Башкортостана». Уфа, 2005.

Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г. Удмурты Башкортостана (история, культура, современность). Уфа, 1994.

Черных А.В., Голева Т.Г., Шевырин С.А. Эстонцы в Пермском крае: Очерки истории и этнографии. СПб., 2010.

Щербаков А.С. Мордовское население Башкортостана. Очерк современных этнических процессов. Уфа, 2005.

Этнокультурные процессы на Южном Урале в XX–начале XXI в. / Ф.Г. Галиева, Р.Р. Садилов, Е.Е. Нечвалода и др. СПб.: «Свое издательство», 2015.

Ягафова Е.А., Данилко Е.С., Корнишина Г.А., Молотова Т.Л., Садилов Р.Р. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья. Самара, 2010.

Языки мира. Уральские языки. М.: Наука, 1993.

Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари). *Dissertationes Ethnologiae Universitatis Tartuensis*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2011.

Jürgenson A. Siberi eestlaste territoriaalsus ja identiteet. Tallinn, 2002.

Lallukka S. From fugitive peasants to diaspora. The Eastern Mari in Tsarist and Federal Russia. Helsinki, 2003.

Lallukka S. The East Finnic Minorities in the Soviet Union. An Appraisal of the Erosive Trends. Helsinki, 1990.

Lehtinen I. Marien mekot. Volgansuomalaisen kansanpukujen muutoksista. Helsinki, 1999.

Lehtinen I. Tscheremissischer Schmuck. Ethnographische Untersuchung. Helsinki, 1994.

Minnijahmetova T. Az ismeretlen ismerős. Tanulmányok a baskortosztáni udmurtok vallásáról. Budapest: L'Harmattan, 2015.

Nigol A. Eesti asundused ja asupaigad Venemaal. Tartu, 1918.

Vikar L., Bereczki G. Votyak Folksongs. Budapest, 1989.

знак информационной продукции
согласно Федеральному закону
от 29.12.2010 № 436-ФЗ

16+

Научное издание

САДИКОВ Ранус Рафикович

**ФИННО-УГОРСКИЕ НАРОДЫ
РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН**

(ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, ДЕМОГРАФИЯ)

Компьютерный набор *Р.Р. Садикова*
Компьютерная верстка *И.В. Кучумова*

Сдано в набор 01.12. 2016. Подписано в печать 28. 12. 2016.
Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура Georgia.
Печать ризографическая. Усл. печ. л. 17,2. Уч.-изд. л. 16,8.
Тираж 500 экз. Заказ 354. Цена договорная.

ООО «Первая типография»
450015, г. Уфа, ул. К. Маркса, 65; тел. +7(347)266-10-69
ufaprint.net@gmail.com; <https://ufaprint.net>
Отпечатано в полном соответствии с предоставленными
оригинал-макетами



16+