

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ПЕРМСКИЙ ФИЛИАЛ ИНСТИТУТА ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ
ГОУ ВПО «ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ГОУ ВПО «УДМУРТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ГОУ ВПО «ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»
ГОУ ДПО «ПЕРМСКИЙ КРАЕВОЙ ИНСТИТУТ
ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ РАБОТНИКОВ ОБРАЗОВАНИЯ»
МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ ПЕРМСКОГО КРАЯ
АДМИНИСТРАЦИЯ БАРДЫМСКОГО МУНИЦИПАЛЬНОГО РАЙОНА
ПЕРМСКОГО КРАЯ

Бардымский район:

ОТ ПРОШЛОГО К НАСТОЯЩЕМУ




издательство
МАМАТОВ®
www.mamatov.ru

Санкт-Петербург, 2009

УДК 93
ББК 63.529(2)
Б24

Авторский коллектив:

Черных А. В., д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Пермского филиала Института истории и археологии УрО РАН.

Подюков И. А., д-р филол. наук, проф. Пермского государственного педагогического университета.

Казанцева О. А., канд. ист. наук, доц. кафедры археологии и истории первобытного общества ГОУ ВПО «Удмуртский государственный университет» (г. Ижевск).

Голева Т. Г., канд. ист. наук, старший научный сотрудник Пермского краевого института повышения квалификации работников образования.

Вайман Д. И., аспирант Института истории и археологии УрО РАН.

Урстемирова Л. И., научный сотрудник Бардымской этнографической экспедиции 1997-2001, 2008 гг.

Моргун Д. Ф., научный сотрудник Бардымской этнографической экспедиции 1997-2001 гг.

Мулланурова Д. Д., заведующий музеем муниципального детского учреждения «Чулпан» (г. Пермь).

Плюхин А. А., научный сотрудник Бардымской этнографической экспедиции 1997-2001 гг.

Книга издана при поддержке Министерства культуры и массовых коммуникаций Пермского края в рамках программы «Пермский край — территория культуры», программы «Барда — вот она! Есть!» и Департамента внутренней политики администрации губернатора Пермского края.

Научный редактор: д-р ист. наук А. В. Черных

Рецензенты: д-р ист. наук Н. Б. Крыласова; канд. фил. наук Р. И. Шукина.

Рекомендовано к печати Ученым советом Института истории и археологии УрО РАН.

В монографии на основе археологических, этнографических и архивных источников рассматривается история и культура одной из интереснейших территорий Пермского Прикамья — Тулвинского поречья. В книге изложены результаты исследований археологического наследия территории и традиционной культуры одной из групп тюркского населения Прикамья — тулвинских татар и башкир. Вниманию читателя предлагаются история формирования группы, особенности этнического самосознания, хозяйственная деятельность населения, традиционная материальная и духовная культура. Впервые исследованы особенности формирования и специфика традиционной культуры русского населения Тулвинского поречья, а также дана краткая историко-культурная и социально-экономическая характеристика современного Бардымского района Пермского края.

Издание рассчитано на специалистов в области археологии, истории, этнографии, фольклористики, но будет интересно и широкому кругу неравнодушных к истории и этнической культуре читателей.

ISBN 978-5-91076-021-3

© Коллектив авторов, текст, 2009.

© Издательство «Маматов», оформление, 2009.

Россия Фәннәр академиясе
Урал бүлеге
Тарих һәм археология институтының Пермь филиалы
«Пермь дәүләт университеты»
югары профессиональ белем бирү учреждениесе
«Удмурт дәүләт университеты»
югары профессиональ белем бирү учреждениесе
«Пермь дәүләт педагогия университеты»
югары профессиональ белем бирү учреждениесе
«Пермь төбәге мәғариф хезмәткәрләренең белем күтәрү институты»
дәүләтнең өстәмә һөнәри белем бирү учреждениесе.
Пермь крае мәдәният министрлығы
Пермь краеның Барда муниципаль районы администрациясе

Барда районы:

ҮТКӘНЕ ҺӘМ БҮГЕНГЕСЕ



издательство
МАМАТОВ[®]
www.mamatov.ru
Санкт-Петербург, 2009

Монографияда археологик, этнографик һәм архив чыганаclarы нигезендә Пермь Кама буеның иң кызыклы территорияләреннән берсе – Тол елгасы буеның тарихы һәм мәдәнияте ачтыртыла. Хезмәттә территориянең археологик мирасы, Кама буеның иң үзенчәлекле һәм катлаулы төрки халыкларының бер төркеме – Тол буе татар һәм башкортларының традицион мәдәнияте тикшерелә, төркемнең оешу тарихы, этник үзәңның үзенчәлекләре, халыкның хужалык эшчәнлеге, традицион матди һәм рухи мәдәнияте өйрәнелә. Тәңге тапкыр Тол елгасы буе халкының оешу һәм милли мәдәнияте үзенчәлекләре билгеләнә, шулай ук Пермь краеның Барда районының кыскача тарихи-мәдәни һәм социаль-иҗтимагый характеристикасы бирелә.

Китап археология, тарих, этнография, фольклористика белгечләренә, шулай ук китап укучыларның кинң төркемнә юнәлдерелә.

Уважаемые читатели!

Наш Бардымский муниципальный район расположен в одном из красивейших уголков Пермского края. Он богат добрыми традициями и по праву гордится своими жителями — людьми трудолюбивыми, гостеприимными и отзывчивыми. Представители разных национальностей живут здесь как одна семья, сообща заботясь о том, чтобы и впредь развивалась национальная культура каждого народа, чтобы мы все жили в мире и согласии. Такие праздники, как Барда-джиен, Сабантуй служат делу укрепления дружбы и единства среди многонационального населения района, для развития и упрочения связей между нашими земляками.

Каждый из нас по-особому ощущает свою причастность к делам и заботам малой родины, личную ответственность за ее судьбу. У нас много замечательных людей, сделавших и делающих все для того, чтобы наш район рос и развивался. Уверен, что все мы вместе сможем изменить жизнь к лучшему.

Богатое историческое и этнокультурное наследие народов района — не только наша гордость, но и важный социокультурный ресурс современного развития района. Знание и осмысление наследия предков необходимо для того, чтобы двигаться вперед, чтобы сохранить и развить его и передать следующим поколениям. В этом помогают исследования ученых — археологов, историков, этнографов, фольклористов, лингвистов, — которые на протяжении многих лет изучают историю и культуру народов района. Результаты их работы и представлены в этой книге.

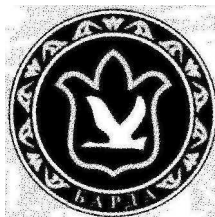
*И. Ш. Урстемиров,
глава Бардымского муниципального района*

К ЧИТАТЕЛЮ

В последние годы интерес к этнической и этнокультурной проблематике значительно возрос. Исследования этнической истории, культуры, этнических процессов востребованы политиками, историками, работниками культуры и образования. Актуализировался интерес к региональным и локальным этнокультурным комплексам. Для Пермского края, который во все исторические периоды характеризовался полиэтническим составом населения, актуальность подобного рода работ еще более возрастает.

Тулвинское поречье — одна из интереснейших этнокультурных территорий Пермского Прикамья. Здесь в разные периоды происходило взаимодействие тюркских, финно-угорских и восточнославянских народов. В представленной монографии на основе археологических, этнографических и архивных источников рассматривается история и культура народов поречья в прошлом и настоящем. В работе предприняты исследования археологического наследия территории, традиционной культуры одной из групп тюркского населения Прикамья — тулвинских татар и башкир, приведены результаты изучения истории формирования группы, этнического самосознания, хозяйственной деятельности, рассматривается материальная и духовная культура. Впервые исследованы формирование и специфика традиционной культуры русского населения, дана краткая историко-культурная и социально-экономическая характеристика современного Бардымского района.

Авторский коллектив



Раздел I

**БАРДЫМСКИЙ
РАЙОН
СЕГОДНЯ**

Бардымский район — один из самых южных районов Пермского края. Он расположен в бассейне р. Тулвы. Занимаемая им территория равна 2382,2 кв. км, что составляет около 1,5% от общей площади края. В административном отношении Бардымский муниципальный район — это 12 сельских поселений, 63 населенных пункта. Районный центр — с. Барда.

История района начинается с 27 февраля 1924 г.: в этот день Президиум Уралоблисполкома утвердил образование Красноярского района Сарапульского округа Уральской области с районным центром в с. Краснояр. При образовании района в его состав были включены территории, полностью или частично относившиеся к территориям бывших волостей Осинского уезда Пермской губернии: Елпачихинской, Сарашевской, Бардымской, Печменской, Шермейской, Крыловской и Покрово-Ясылской. С октября 1924 г. районным центром становится с. Барда. Решением Президиума Уралоблисполкома от 30—31 декабря 1925 г. район был переименован в Бардымский.

В первом советском «Списке населенных пунктов Уральской области: Сарапульский округ» (1928) дана такая характеристика молодого Бардымского района:

«Бардымский район расположен в восточной части округа, пограничной с Кунгурским округом. По величине территории он относится к группе наиболее значительных: она равняется 2.3 тыс. кв. км.

По характеру поверхности район делится на две довольно различные между собой части: восточную (к востоку от р. Тулвы) — нагорную, отличающуюся весьма расчлененным и возвышенным рельефом, и западную (левобережную) — низменную, на западе

постепенно переходящую в возвышенную и увалистую. Основную рекой района является Тулва, пересекающая район почти в меридиональном направлении. На территории района имеется ряд притоков Тулвы: Танып, Ашап, Тюндюк, Барда, Тунтор и другие.

По климатическим условиям район относится к северо-восточной полосе округа, характеризующейся сравнительным избытком влаги и малым количества тепла. Годовое количество осадков составляет здесь около 450 мм. Средняя годовая температура около $+1,5^{\circ}\text{C}$.

Наиболее благоприятной для сельского хозяйства почвенной структурой отличается левобережная полоса долины р. Тулвы. Почвы здесь представлены по преимуществу серыми и темно-серыми подзолистыми суглинками, местами встречаются супеси. В западной и восточной горных частях района распространены каменистые почвы. Район значительно облесен, преобладают ель и пихта.

В сельскохозяйственном отношении район является производящим, покрывающим собственным сбором хлеба все местные в нем потребности. Главное направление сельского хозяйства — полеводство, основными культурами являются: озимая рожь — 66%, овес — 23,2%. Обеспеченность скотом ниже средней по округу: на 1 хозяйство приходится голов: рабочих лошадей — 0,6, коров — 0,9 и овец — 2. Значительно развито здесь разведение технических культур. Землеустроительные работы закончены в районе на площади, составляющей по межселенному землеустройству — 4% и внутриселенному — 6,1%.

Район является одним из [тех], в коем значительно развита мелкая промышленность. Здесь главную роль играет кулеткацкий промысел, имеющий гнездовой характер, в нем занято свыше 1 тыс. чел., вырабатывающих продукцию на сумму около 200 тыс. руб. в год. Центром промысла служат деревни Куземьярово и Чувашева, где им занято 114 хозяйств, с 305 лицами; затем санным-тележным промыслом занято 32 чел. и до 500 чел. работают в разных промыслах, обслуживающих нужды местного населения.

Районным центром является с. Барда. По числу населения — 43 804 чел. Общая площадь района стоит на 5-м месте в округе. Основное население района татары — 66%, вторая народность русские — 23,2%. Плотность населения — 19. Дети школьного возраста составляют 8,6%, обеспеченность обучением (отношение численности школьных мест к числу детей школьного возраста) — 65,4%, охват школой детей — 42,8%. Грамотность населения — 25,2. Рай-

он имеет 82 культурно-просветительных учреждения, в том числе 29 школ 1-й ступени, больницу, 4 врачебно-фельдшерских пункта, 2 ветеринарных пункта, агропункт, почтовое отделение, 49 торговых предприятий, из них: 12 государственных, 17 кооперационных и 20 частных. Пути сообщения района обслуживаются трактовыми дорогами: Оса — Барда — Чернушка и Барда — Уинское (Кунг. округ)»(См.: *Список населенных пунктов Уральской области: Сарапульский округ. Свердловск, 1928. Т. IX. С. 13—14.*)

С 1934 г. по постановлению ВЦИК от 17 января «О разделении Уральской области» район находился в составе Свердловской области. После разделения Свердловской области в 1938 г. на самостоятельные Пермскую и Свердловскую области район вошел в состав Пермской области. В 1963 г. в связи с политикой укрупнения сельских районов Бардымский район был упразднен, а его территория передана в состав соседних Осинского, Куединского и Чернушинского районов.

Вновь на карте Пермской области Бардымский район появляется в 1965 г. согласно Указу Президиума Верховного Совета РСФСР от 12 января 1965 г. «Об изменении в административно-территориальном делении Пермской области».

В 2002 г. Уставом района утверждено муниципальное образование Бардымский район в составе Пермской области, а с 2005 г. в результате объединения Пермской области и Коми-Пермяцкого автономного округа и образования нового субъекта Федерации — в составе Пермского края.

Район расположен в зоне смешанных хвойно-широколиственных лесов. Рельеф территории увалистый. Преобладают дерново-средне- и слабоподзолистые глинистые и суглинистые почвы. Под землями сельскохозяйственного пользования находится около 40% территории района. Половина площади района покрыта лесами, преимущественно темнохвойными и выросшими на их месте после рубки березовыми. Район расположен вдоль р. Тулвы (протяженность реки 141 км). На берегах Тулвы встречаются дубовые рощи, кустарники степной вишни, кедры, клены, лиственницы, дикие яблони. На территории района расположено несколько природных памятников: Куземьяровский и Красноярский орешники, Бардымская Вишневая гора, Сарашевская дубрава, Кленовая гора, Красноярская гора, Печменские родники, Тюндюковское болото, Батырбаевские дубово-липовые леса. Из диких животных, обитающих в лесах района, можно встретить лося, медведя, кабана, лису,

зайца, волка, енотовидную собаку и других животных. Из редких птиц гнездятся журавли, серые цапли.

На территории района располагаются месторождения полезных ископаемых: нефти, газа, глины, торфа, песка, песчано-гравийной смеси, минеральных удобрений. Запасы полезных ископаемых специалисты отмечают в таких количествах: нефти — 24 065 тыс. т; газа — 1 167 млн. куб. м по категории А, В, С1 и 31 млн. куб. м по категории Q2; кирпичной глины — 442,5 тыс. куб. м; торфа — 453,0 тыс. т; песчано-гравийной смеси — 4 150 тыс. куб. м; строительного песка — 354 тыс. куб. м; минеральных удобрений (гажа) — 204 тыс. т. Общий запас древесины составляет 21 499 тыс. куб. м, расчетная лесосека — 309 тыс. куб. м. В районе происходит добыча газа, нефти, развивается лесная промышленность. Значительная часть производства связана с сельскохозяйственной продукцией.

По переписи 2002 г. на территории Бардымского района проживало 27 904 человека. По половому составу жителей района: 13 135 мужчин, 14 769 женщин. Средний возраст населения составляет 38,5 лет, у представителей мужского пола средний возраст 35,5 лет, у женщин 41,2 года. Большинство жителей района — люди трудоспособного возраста (21 537 чел.). Из них в возрасте до 20 лет — 7 944 чел., до 40 лет — 6 786 чел., среднего и старше среднего возраста до 60 лет — 6 807 чел. Из людей старшего поколения в возрасте от 60 до 80 лет в районе проживало 5 686 чел., старше 80 лет — 671 чел., среди долгожителей два человека — старше 100 лет. Для района характерна самая большая для Пермского края людность поселений. Исторически Бардымская земля является местом компактного проживания татар и башкир. В структуре всего населения района татары и башкиры составляют 92%, из них: 16 606 чел. — башкиры; 9025 чел. — татары.

В последние несколько лет наблюдается положительная динамика демографического развития района. Статистические материалы 2007 г., по сравнению с данными переписи 2002 г., показали прирост населения района на 389 чел., а общая численность населения района составила 28 293 чел. На протяжении последних лет увеличилась рождаемость: если в 2005 г. родилось 266 детей, в 2006 г. - 299, в 2007 г. - 328, то в 2008 г. - 412 детей. Растет количество заключенных браков: если в 2005 г. было зарегистрировано 192 пары, то в 2008 г. - 293 пары.

Район имеет сельскохозяйственную специализацию, ежегодно производит 15,5 тыс. т молока, 3,6 тыс. т мяса, 58,3 тыс. т зерна,

6,8 тыс. т картофеля. Сельское хозяйство в 12 сельских поселениях представлено хозяйствами разного типа: ООО — 12, КФХ — 48, СПК — 2, АКХ — 1. Особую роль в сельскохозяйственном развитии района играют личные подсобные хозяйства — 10 434.

Бюджет Бардымского муниципального района социально-инвестиционно направленный. В расходах бюджета преобладают затраты на образование, здравоохранение, социальную политику, культуру. В 2008 г. расходы на социальную сферу составили 75% всех расходов бюджета.

В системе образования района 5 дошкольных учреждений и 19 общеобразовательных школ, в том числе национальная гимназия в с. Барда, одна специальная школа-интернат, 3 учреждения дополнительного образования, а также Бардымское училище, филиал Чайковского гуманитарного колледжа. За период 2001—2008 гг. количество общеобразовательных школ сократилось с 43 до 19, ликвидированы 10 начальных школ, реорганизованы в структурные подразделения 22 дошкольных учреждения, 15 начальных школ, 2 средние школы реорганизованы в основные. В 2007/08 учебном году общее образование получали 3 148 учащихся.

С 1931 г. в районе выпускается районная газета «Тан» на татарском и русском языках. С 2005 г. начали выходить газеты «Нурлы Барда» и «Тол буйлары», при редакции в местном издательстве выпущено более 50 книг местных авторов. С 1993 г. в Бардымском районе работает местное телевидение.

Сеть учреждений культуры района включает 42 учреждения культуры, кинотеатр, 27 библиотек, детскую школу искусств, образцовый народный театр, краеведческий музей. С 2006 г. учреждения культуры каждого сельского поселения объединены в единое муниципальное учреждение — культурно-досуговый комплекс, представленный многочисленными коллективами художественной самодеятельности. Визитной карточкой Бардымского района являются образцовый танцевальный коллектив «Дуслык» под руководством заслуженного работника культуры РФ Г. Ф. Нурихановой, ансамбль гармонистов из с. Березники, хор ветеранов. В театральной жизни района наибольшую популярность имеет народный театр, который берет свое начало с 1918 г., с самодеятельного кружка. В 1959 г. ему присвоено звание «Народный коллектив». В 2008 г. народный театр отметил юбилей: ему исполнилось 90 лет.

Музейное дело в районе развивают районный краеведческий музей в с. Барда и сеть школьных музеев. Основная часть коллекций

представлена экспонатами, посвященными традиционной культуре и быту татар и башкир, истории края. Главная гордость культурной жизни района — ежегодный праздник Барда-джиен. На главной сцене выступают лучшие коллективы художественной самодеятельности района. Устраиваются конные скачки, национальная борьба — курэш, игры и состязания. На это торжество собираются несколько тысяч человек не только из деревень и сел Притулвья, но и со всего Пермского края, а также из Татарстана, Башкортостана и других регионов России.

Религиозная жизнь в районе представлена в исламской и христианской традициях. На территории района располагаются 27 мечетей и 1 православная церковь. В с. Барда идет строительство новой мечети, которая будет второй по величине в Пермском крае.

Бардымский район по праву гордится своими земляками, внесшими значительный вклад в развитие науки, образования, здравоохранения, спорта не только района, края, но и других территорий. Среди этих славных людей — депутат Уложенной комиссии и автор наказов башкир Уфимской провинции Т. Ижбулатов, Герой Советского Союза Ш. Казанбаев, полные кавалеры ордена Славы З. Х. Аминов и А. Г. Даутов, Герой Социалистического Труда А. П. Курочкина и многие другие. Среди уроженцев района 6 докторов и 24 кандидата наук, 25 заслуженных работников Российской Федерации, 2 заслуженных артиста Республики Татарстан, 2 композитора, 2 члена Союза писателей Татарстана. 11 человек носят звание почетного гражданина Бардымского района (С. З. Абдалов, Г. Г. Аитов, Р. Ш. Валиуллин, А. К. Зимасов, М. Г. Имашев, А. И. Искандарова, Р. Г. Кчукчаев, В. М. Мусин, Б. Г. Ишманов, В. И. Масальских, Ш. Ш. Ягафаров).

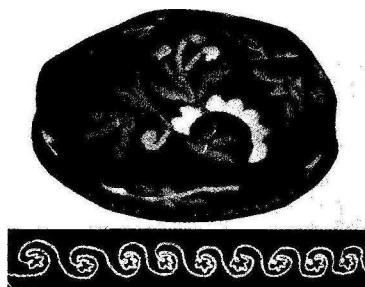
Перспективы социально-экономического развития района связаны с реализацией нескольких программ и мероприятий. Одно из важных направлений экономического развития района — поддержка сельскохозяйственных производителей: личных подсобных хозяйств и других форм деятельности; поддержка малого бизнеса и предпринимательства, прежде всего в сфере торговли, бытового и транспортного обслуживания, общественного питания, производства и переработки сельскохозяйственной продукции.

Важным проектом для территории района является газификация населенных пунктов. В настоящее время проведена полная и частичная газификация микрорайона «Западный-3» в Барде, сел Бичурино и Сараши, деревни Усть-Ашап. Сделан монтаж внутридо-

в Башкортостане, и на этом празднике творческие коллективы Бардымского района представят этнокультурное наследие и современное самодеятельное творчество на сценах столицы республики. Мероприятия столь высокого уровня говорят о серьезных и давних связях Бардымского района с соседними республиками, о сотрудничестве в сфере образования, культуры и науки, национальной политики.

2009 г. оставит след в истории Бардымского района еще одним важным событием. «Барда — вот она! Есть!» — именно так называется проект Бардымского района, ставший победителем краевой программы «Пермский край — территория культуры». В 2009 г. с. Барда по праву называет себя культурной столицей Пермского края. В рамках реализации проекта запланирована целая серия мероприятий. Открытие и презентация Барды как культурной столицы состоялось 28 февраля 2009 г. В рамках мероприятий проекта пройдет и 85-летний юбилей Бардымского района.

Древняя земля — Притулвинский край с большим интересом и уважением относится к своей славной истории, культуре, этническим ценностям, но уверенно смотрит и в будущее, реализуя задачи сегодняшнего времени.



Раздел III

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ТАТАР И БАШКИР

ВВЕДЕНИЕ

Татары и башкиры — тюркские народы Поволжья и Приуралья. По переписи 2002 г., в России проживают 5558 тыс. татар и 1673,8 тыс. башкир, в Прикамье в том же 2002 г. отмечено 136,6 тыс. татар и 40,7 башкир. Татары и башкиры составляют значительную часть современного населения Пермского Прикамья. Предки этих народов давно освоили прикамские земли. Однако нахождение на периферии, вдали от основной части этноса, а также взаимодействие с другими народами региона обусловили значительную специфику пермских татар и башкир на фоне других этнографических групп этих народов. К тому же на территории Прикамья издавна протекали активные межэтнические контакты татар и башкир, поэтому в некоторых случаях достаточно сложно провести этнокультурную границу между ними. Пермские татары и башкиры создали единый этнокультурный комплекс, проявляющийся прежде всего в особенностях материальной и духовной культуры, языка. В то же время среди них можно отметить некоторое число локальных групп, несколько отличающихся своей спецификой. Наиболее крупной и наиболее консолидированной группой можно считать татарское и башкирское население Тулвинского поречья — *тулвинских татар и башкир* в Бардымском районе Пермского края. Вторая значительная группа татарского населения — *сылвенско-иренские татары* — расселены в основном в бассейне рек Сылва и Ирень и их притоков в Березовском, Кишертском, Кунгурском, Лысьвенском, Октябрьском, Ординском, Суксунском, Уинском, Чернушинском районах Пермского

края. К *муллинской* группе относят татар деревень Кояново, Баш-Култаево и Янычи Пермского района. Несколько особняком стоит татарское население деревень Маныш, Бадашка, Татарские Чикаши Куединского района, которые исторически и географически тяготеют к татарскому населению северо-запада Башкирии. Основу татарского и башкирского населения Прикамья составляют потомки тех, кто давно освоил южные районы Пермского края.

Татарам и башкирам Бардымского района, которых мы предлагаем называть *тулвинскими татарами и башкирами*, поскольку их поселения расположены в бассейне р. Тулвы, левого притока р. Камы, и посвящено настоящее исследование. Этнографические очерки стали итогом длительных научных экспедиций и архивных исследований, проводимых учеными Пермского государственного университета. В период с 1997 по 2000 гг. было организовано семь комплексных полевых экспедиций в разных населенных пунктах Бардымского района. Информация о традиционной культуре получена в 37 селах и деревнях. Общее руководство исследовательской работой принадлежало ведущему научному сотруднику Пермского филиала Института истории и археологии УрО РАН, доценту Пермского государственного университета и Пермского государственного педагогического университета, доктору исторических наук А. В. Черных.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ

История изучения татар и башкир Прикамья насчитывает уже около двух столетий¹. Впервые интерес к истории и этнографии пермских татар и башкир возник во второй половине XVIII в. В 1780-е гг. по программе «Вольного Экономического общества» в рамках подготовки «Топографического описания Пермского наместничества» был произведен сбор исторического и этнографического материала по народам Прикамья². Материалы рукописи до сих пор сохраняют историческую ценность. Значительное место в описании было уделено тюркским народам. В материалах «Топографического описания...» приведены широко известные предания башкир Пермского и Осинского уездов. По одной из версий, записанных исследователями, предки пермских башкир «...заселились в сих местах с давних лет, по собственным их преданиям, издревле, потом под Российскую державу покорены они по взятии Казани, а до покорения находились в управлении или подданстве у державца своего Нагайского хана...»³. В другом предании повествуется, что предки башкир перешли и поселились «в Урале в 1199 г. области Булгарской, из города, называемого на их языке Шагэр Булгар...»⁴.

В «Топографическом описании...» приводятся интересные сведения о том, что башкиры Осинского и Пермского уездов вели оседлый образ жизни, строили постоянные дома⁵. О занятиях башкир этих уездов авторы описания сообщают так: «...все упражняются в земледелии прилежно, от которого и получают главное пропитание, содержат умеренное число лошадей, коров, овец, коз и всех домовых птиц. Частию ловят зверей и стараются о пчеловодстве...»⁶.

Наиболее интересными в плане этнографии пермских татар и башкир являются описания религиозных верований, общественных и семейных праздников и обрядов: пост *ураза*, праздники *ураза-байрам*, *курбан-байрам*, свадебная, похоронно-поминальная и родильная обрядность. В материалах «Топографического описания...» обнаружено одно из самых ранних и полных описаний праздника *сабантуй*. Кроме того, авторы отмечают сходство «...лиц, нравов, обычаев и проч.»⁷ у татар и башкир Прикамья. Население

Тулвинского поречья называется в описании «башкирами Осинского уезда».

До настоящего времени сведения «Топографического описания...» считаются наиболее ранними и полными по этнографии всех пермских татар и башкир, в том числе и тулвинских. Именно на основе сравнения их с более поздними материалами можно проследить эволюцию некоторых элементов традиционной культуры. К сожалению, до сих пор «Топографическое описание...» не опубликовано в полном виде. Материалы, собранные в 1780-х гг., использовались при подготовке и некоторых обобщающих трудов. В 1801 г. в Перми издается «Историко-географическое описание Пермской губернии, сочиненное для атласа 1800 г.», в этнографической части которого повторяются многие сюжеты, известные по «Топографическому описанию...»⁸.

Важным рубежом в истории этнографии Среднего Урала и этнографии тюркских народов Прикамья стала подготовка и выход в 1804 г. «Хозяйственного описания Пермской губернии» Н. С. Попова⁹. Исследование впервые подвело итог предыдущему этапу изучения местных народов, именно это издание было известно широкой общественности и послужило базой для дальнейших исследований¹⁰. Отдельный раздел работы посвящен башкирам Пермской губернии. Н. С. Попов приводит предание пермских башкир, где говорится, что они «ведут свой род от нагайских татар, поколения Тарханова, обитавшего в Булгарской области...»¹¹. Часть материалов «Хозяйственного описания...» повторяет известное «Топографическое описание...». Н. С. Попов отмечает, что башкиры Осинского уезда «главное пропитание получают от земледелия...», он описывает особенности поселений, усадеб, жилища, одежды, пищи, при этом выявляет некоторые характерные черты башкир Осинского уезда в сравнении с башкирами других уездов губернии, а также излагает некоторые религиозные традиции этого народа¹².

П. Небольсин, путешествуя по Южному Уралу в середине XIX в., записывает от башкир Осинского уезда Пермской губернии интересные этногенетические предания, в которых гайнинцы высказываются о переселении их предков из древнего Болгара¹³.

В 1881 г. А. Безсонов впервые обратил внимание на характерную особенность говора тюркоязычного населения Пермского края. По его мнению, местное «наречие» сформировалось в результате смешения башкирского и татарского «наречий», поэтому и отличается от языка казанских татар¹⁴.

Проблема формирования тюркского населения южных уездов Пермской губернии активно разрабатывалась в конце XIX в. В 1898 г. в «Сборнике Пермского земства» появляется статья Н. Блинова «Исторический очерк заселения Осинского уезда»¹⁵, в которой автор при рассмотрении особенностей русской колонизации Прикамья коснулся истории башкирского населения. Он признавал башкир пришлым населением и проникновение их в Приуралье относил к IX в. В Тулвинском поречье, по его мнению, земли принадлежали башкирам племени гайна (*гәйна*), которое накануне завоевания Казанского ханства русскими подчинялось ногайским ханам. Н. Блинов выстроил четкую схему заселения и освоения Осинского уезда, ввел в оборот новые архивные источники. До недавнего времени его работа оставалась наиболее полным исследованием процессов заселения Осинского края русскими и их взаимодействия с башкирским населением.

Известный пермский историк А. А. Дмитриев также не обошел вниманием некоторые вопросы истории татар и башкир Тулвинского поречья. В сборнике исторических статей и материалов «Пермская старина» 1900 г. он подробно рассматривает изменение административно-территориального управления края и справедливо отмечает, что только в 1781 г., когда территорию проживания тулвинских башкир включили в Пермское наместничество, они порвали связь с Уфой и Оренбургом. А. А. Дмитриев констатирует, что «башкиры считались здесь первоначальными владельцами земель»¹⁶, анализирует численность башкир в XVIII в., впервые, основываясь на значительном архивном материале, подробно разбирает историю освоения края русскими, останавливаясь при этом на башкирских восстаниях XVII—XVIII вв. В приложении А. А. Дмитриев публикует писцовые и переписные книги, в которых сообщается о местах проживания башкир в Осинском уезде¹⁷.

Главная заслуга А. А. Дмитриева состоит в том, что он собрал и обобщил в своей работе практически весь известный к тому времени материал по пермским башкирам и представил их историю в контексте всей этнокультурной истории края.

Таким образом, в XVIII—XIX вв. были предприняты первые попытки решения сложных вопросов этнокультурной истории тулвинских татар и башкир. В научный оборот введен источниковый материал, полученный путем как архивных изысканий, так и полевых наблюдений. В центре внимания исследователей стояла проблема формирования тюркского населения края.

В первой четверти XX в. вновь появились публикации по результатам исследований культуры тулвинских татар и башкир. В 1916 г. в городе Осе вышла книга П. Шмакова «По лицу земли» — путевые заметки по Осинскому уезду. П. Шмаков посетил башкирскую деревню Красная. Здесь он стал очевидцем проводившегося праздника «джиен», описание которого приводит в своей книге¹⁸.

В начале XX в. А. Н. Абрамовым и С. И. Руденко были проведены первые антропологические исследования башкир Тулвинского поречья. Их главным итогом стал вывод о смешанности и многокомпонентности пермских башкир¹⁹. А. Н. Абрамов провел антропометрические измерения северо-западных башкир, в том числе обследовал 36 башкир-гайнинцев. В связи этим он отмечал, что «башкиры — народность настолько смешанная с антропологической точки зрения, что о чистоте ее типа не может быть и речи»²⁰.

С. И. Руденко проводил антропологические изыскания в деревнях Султанай, Аклуши, Тюндюк, Красная Осинского уезда Пермской губернии²¹. Антропологические особенности башкир рода гайна С. И. Руденко рассматривает в контексте особенностей всех родов северо-западных башкир и, в частности, отмечает, что «отличительными особенностями физического типа... являются: больший процент смешанно-пигментированных, более высокий рост, чем у остальных башкир, исключительно большая сравнительно с бюстом длина нижних конечностей, весьма умеренная короткоголовость, сравнительная узконосость и узколицевость»²². «Смешение башкир с вышеперечисленными народностями (тептяри, татары, мешеряки, чуваша, черемисы и вотяки) в этой области идет интенсивнее. Поэтому здесь в вопросе о физическом типе башкир какой-нибудь дачи или пункта наблюдения — деревни, едва ли не большее значение имеет примесь других народностей, чем родовое происхождение самих исследуемых башкир»²³.

В 1925 г. С. И. Руденко публикует вторую часть фундаментального труда «Башкиры: Опыт этнологической монографии. Быт башкир»²⁴, материал для которого автор собирал во время этнографических экспедиций и командировок в 1905—1908 гг. Естественно, в то время многие явления традиционной культуры башкир бытовали в активной форме, были живы люди, родившиеся в начале XIX в., и С. И. Руденко удалось запечатлеть уникальные явления традиционной культуры и быта.

Материалы в исследованиях С. И. Руденко строятся с учетом родоплеменного деления башкир, что позволяет ярче увидеть ло-

кальные различия в материальной культуре племенных групп. Тулвинские татары и башкиры рассматриваются автором как башкиры-гайнинцы. История формирования их практически не освещается, но ряд элементов традиционных занятий и быта показан очень детально, в частности хозяйство, пища, костюм, постройки, транспортные средства. В целом гайнинцы рассмотрены в контексте культуры всего башкирского народа, и это позволило исследователю выявить особенности их традиционной культуры. В частности, С. И. Руденко отмечает у них много общих черт, характерных не только для северных башкир, но и для других народов Поволжья и Приуралья, прежде всего татар, удмуртов, марийцев.

Интересны работы еще двух авторов. Так, А. Ф. Теплоухов в 1924 г. обратил внимание на то, что пермские башкиры не всегда отделяли себя от татар²⁵. А. Н. Самойлович изучал в 1920-е годы традиционные названия дней недели тюркских народов, в том числе бытовавшие у пермских башкир²⁶.

Новый этап в изучении традиционной культуры пермских татар и башкир наметился с 1950-х годов. Вторая половина XX в. ознаменовалась активным изучением вопросов этногенеза башкирского и татарского народов, проблем формирования территориальных групп. Изучением данных вопросов занимались как историки, так и археологи, этнографы, лингвисты и антропологи. Именно этот период характеризуется появлением работ по истории формирования татар и башкир Р. Г. Кузеева, В. А. Оборина, Г. Н. Чагина, Н. А. Мажитова, Б. Н. Вишневого²⁷. Впервые была поставлена проблема этнической идентификации населения Тулвинского поречья и предприняты некоторые попытки ее решения.

В 1956 г. появляется статья Б. Н. Вишневого «Следы угров на Западном Урале»²⁸, в которой автор на основе изучения письменных источников, данных топонимики и антропометрических исследований доказывает участие угорского компонента в формировании группы²⁹. Кроме того, Б. Н. Вишневский вновь обратил особое внимание на сложную этническую ситуацию в Тулвинском поречье: «Три четверти населения [Бардымского] района составляют татары и особенно башкиры. И те и другие говорят на одном языке, нет между ними различий и в постройках, одежде, домашней утвари, в нравах и обычаях. Поэтому данное население в районе называют татаро-башкирами»³⁰.

Существенными исследованиями по этногенезу башкир явились научные работы Р. Г. Кузеева³¹. Прежде всего в монографии

«Происхождение башкирского народа»³² Р. Г. Кузеев рассматривает особенности формирования и ранней этнической истории башкирского племени гайна, составившего основу тулвинских татар и башкир. Автор приходит к выводам, что этнической основой племени следует считать булгаро-угорский компонент, поэтому оно долгое время сохраняло некоторые признаки этнокультурной близости к волжским татарам и чувашам. Р. Г. Кузеев также считает, что в Пермское Прикамье башкиры проникли в XIII—XIV вв. и к этому времени, кроме булгаро-угорского, включали и тюркский компонент³³. Впоследствии они ассимилировали часть финно-угров и восприняли некоторые элементы их культуры³⁴. Кроме того, по мнению Р. Г. Кузеева, исторические факты свидетельствуют о том, что гайнинцы сыграли определенную роль и в формировании сылвенско-иренских татар. Именно это участие можно рассматривать как один из факторов некоторой общности многих элементов традиционной культуры тулвинских татар и башкир и сылвенско-иренских татар³⁵.

Изучение этногенеза башкирского народа и его ранней этнической истории сегодня невозможно без использования трудов Н. А. Мажитова, который, основываясь на археологическом материале, рассматривает этническую карту Северной Башкирии до проникновения башкирских племен и выявляет этнические компоненты, принимавшие участие в этногенезе башкир на ранних этапах³⁶. Изучая бахмутинскую культуру на территории Северной Башкирии и южных районов Пермского края (II—VII вв.), угорскую по своей этнической принадлежности, Н. А. Мажитов замечает, что в формировании племен бахмутинской культуры V—VII вв. участвовало уже и пришлое тюркское население. Потомки бахмутинцев, по мнению ученого, в VIII—IX вв. заселяли южные районы Пермского края и, возможно, в качестве угорского компонента вошли в состав пермских башкир³⁷.

Изучение сложных процессов заселения и освоения Урала на ранних этапах (конец X — начало XVII в.) предпринял в своих работах В. А. Оборин. Он фрагментарно останавливается на проблемах, связанных с Тулвинским поречьем³⁸. Это объясняется тем, что во время подготовки работ В. А. Оборина этот регион в археологическом отношении оставался недостаточно изученным, особенно тот период (XI—XVI вв.), когда местное автохтонное население сменяется пришлыми башкирами. В своем монографическом исследовании В. А. Оборин отмечает, что миграции башкирского

населения в Тулвинское поречье привели к образованию значительных этнических групп, оторванных от основной этнической территории, но сохранивших своеобразие в окружении русского населения. При этом башкиры, по мнению автора, частично подвергались в Прикамье ассимиляции татарским населением, входили в контакт с угорским населением, частично ассимилируя его. Все эти процессы показаны во взаимосвязи с этнокультурными процессами, заселением и освоением всего Среднего Урала³⁹.

Этнокультурная история пермских татар и башкир не была предметом специального изучения Г. Н. Чагина. Но при исследовании вопросов этногенеза, этнической культуры, межэтнических контактов народов Среднего Урала ученый не раз обращался к проблемам истории татар и башкир Урала⁴⁰.

В монографии «Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX в.»⁴¹ Г. Н. Чагин, основываясь прежде всего на письменных и архивных источниках, рассматривает некоторые вопросы формирования татар и башкир Тулвинского поречья. Автор отмечает, что одним из этнических компонентов тайнинских татар и башкир был волжско-булгарский. Достаточно интересны приводимые и анализируемые автором новые архивные источники о численности и хозяйственных занятиях тайнинских башкир начала XVIII в. Г. Н. Чагин вновь останавливается на проблеме тептярей и их роли в этнокультурных процессах Тулвинского поречья⁴². Ученый так оценивает этническую ситуацию у татар и башкир южных районов Пермского края: «Татары и башкиры Среднего Урала находились в длительном культурном взаимодействии, поэтому <...> невозможно определить этнические границы расселения того или иного народа <...> в южных уездах башкиры не всегда отделяли себя от татар, так как большая их часть попала под влияние татар и даже ими ассимилирована»⁴³. Кроме того, автор считает, что более всего влияние со стороны русского окружения сказалось в жилищном комплексе, в то время как другие стороны быта сохранили этническую специфику. Значимость выводов Г. Н. Чагина состоит в том, что материал относительно татар и башкир рассмотрен на фоне этнокультурной истории Среднего Урала. В то же время отсутствие полевых материалов не позволило автору со всей полнотой изучить особенности этнической ситуации и межэтническое взаимодействие татар и башкир.

Важными для изучения истории формирования тулвинских татар и башкир явились этногенетические предания, записанные

в 1960-х годах в деревнях Султанай, Елпачиха, Березники и опубликованные и проанализированные А. Н. Киреевым⁴⁴. Эти предания, по мнению исследователя, указывают на прямую связь башкир Тулвинского поречья с древними финно-угорскими племенами.

Во второй половине XX в. к изучению этнографии тулвинских татар и башкир подключаются научные учреждения Уфы и Казани. Итогом исследований казанских ученых стало издание сборников «Пермские татары» (1983) и «Приуральские татары» (1990)⁴⁵.

В сборнике «Пермские татары» рассматриваются история изучения формирования тюркоязычного населения Прикамья, особенности поселений, усадебного комплекса, жилища, костюма, хозяйства, календарных и свадебных праздников и обрядов, а также говоры пермских татар. Хотя круг затрагиваемых тем очень широк, многие вопросы этногенеза, этнической истории, духовной культуры остались за рамками сборника и до сих пор не исследованы.

Большинство авторов считают пермских татар единым этнографическим комплексом, не выделяют в нем этнолокальных групп, отмечают лишь некоторые особенности в разных районах проживания. Причину этого, на наш взгляд, можно увидеть в недостаточности полевого материала, на что указывают сами авторы. Так, Р. К. Уразманова отмечает: «Возможно, нам не удалось выявить ярко выраженных локальных различий из-за сравнительно малого объема информации»⁴⁶.

Материал, собранный в Бардымском районе, практически без оговорок об особенностях этнической ситуации в районе, включен в общую канву повествования и рассматривается однозначно как татарский. Уход от решения этой сложной проблемы, отсутствие анализа этнокультурной ситуации в Бардымском районе приводят к мысли о том, что авторы считают тюркоязычное население Бардымского района исключительно татарским.

В 1990 г. коллектив казанских ученых подготовил новый труд — сборник статей «Приуральские татары». В статьях сборника исследованы проблемы хозяйственной деятельности, материальной культуры (костюм и усадьба), календарного цикла праздников и обрядов, языка различных групп приуральских татар. Тюркоязычное население Пермского края авторы выделяют в своеобразный северный комплекс, но без разделения на группы. Достойным внимания представляется вывод авторов сборника об особенностях традиционной культуры северной (пермской) группы приуральских татар. Ее характерные черты — влияние местного автохтонного на-

селения, сохранение архаичных, реликтовых форм в материальной культуре, объединение самобытных местных и привнесенных черт культуры.

Д. И. Исхаков решает проблему этнической ситуации в северо-западных районах Башкирии и южных районах Пермского края. Он отмечает, что в указанном регионе практически невозможно выделить независимые друг от друга группы приуральских татар и северо-западных башкир, и поэтому ученый приходит к выводу, что «в результате этого «сближения» (татар и башкир. — *Авт.*) сформировалась культура, не выходящая за рамки локального варианта татарской национальной культуры...». Но эти выводы Д. И. Исхакова не являются бесспорными.

В целом материалы сборника «Приуральские татары» важны для дальнейшего более глубокого понимания этнокультурной ситуации в Приуралье, выявления особенностей тулвинских татар и башкир на более широком этнокультурном фоне.

Особенности говора пермских татар и башкир изучала Д. Б. Рамазанова⁴⁷. Полевые исследования позволили ей выявить основные черты говора пермских татар, определить некоторые этнические компоненты, возможно, принимавшие участие в этногенезе татар и башкир Прикамья. Выводы исследователя имеют важное значение для решения вопросов формирования и этнокультурной истории пермских татар и башкир. До настоящего времени работы Д. Б. Рамазановой остаются одними из наиболее полных, взвешенных и аргументированных исследований по говорам пермских татар и башкир.

Д. Б. Рамазанова считает говор тюркского населения Пермского края единым и определяет его как один из говоров среднего диалекта татарского языка⁴⁸. Исследователь выделяет среди пермских татар и башкир шесть подговоров, в том числе как отдельный подговор — бардымский. Общие черты бардымского подговора и башкирского языка автор объясняет как контактами с башкирами, так и, возможно, общностью какого-либо древнего этнического компонента. В то же время отмечает, что в бардымском подговоре отсутствуют специфические черты башкирского языка, и общность проявляется прежде всего в области лексики⁴⁹. Д. Б. Рамазанова приходит к выводу, что решающая роль в формировании говора пермских татар принадлежит поволжско-татарскому компоненту раннего периода, болгарского или близкого к болгарскому⁵⁰. Определенную роль в возникновении особенностей говора

сыграли такие факторы, как особенности местного финно-угорско-пермского и иштерьякского компонентов, а также дальнейшее ино-этническое окружение (удмуртское, пермское, русское)⁵¹.

В 1970—1990-е годы продолжалось и антропологическое изучение группы. Анализ краниологического материала (в том числе и археологического) проводил Р. М. Юсупов⁵². Автор приходит к выводам, что в северных и северо-западных районах процессы расогенеза башкир протекали при активном участии уральской и светлой европеоидной рас. Присутствие признаков этих рас у северных башкир прослеживается как в современности, так и в более ранние периоды⁵³. Материалы, полученные при раскопках могил в д. Султанай, показали следующее: внешний облик в большинстве случаев европеоидный, скорее всего южного происхождения; женские черепа близки между собой и характеризуются различными вариантами уральской и южносибирской расы⁵⁴.

Многие вопросы этнокультурной истории пермских татар и башкир обсуждались на конференциях в с. Барда и г. Перми. В 1993 г. в с. Барда состоялась научно-практическая конференция «Татары и башкиры Прикамья: история, проблемы и перспективы национального возрождения», на которой выступили ученые, краеведы Пермской области, ученые вузов и научных учреждений Татарстана и Башкортостана. Одним из главных был вопрос об этнической идентификации татар и башкир Бардымского района⁵⁵. К сожалению, материалы конференции не опубликованы, хотя, несомненно, выступления и дискуссии имеют научную ценность.

Конференция побудила Н. М. Кулбахтина подготовить научно-популярное издание «Из истории тайнинских башкир»⁵⁶. В своей работе он рассматривает некоторые вопросы формирования башкирских племен, расселения и численности тайнинских башкир, а также описывает исторические события, например, участие гайнинцев в крестьянской войне 1773—1775 гг., жизнь и деятельность представителей тайнинских башкир И. Тасимова и Т. Ижбулатова. Автор достаточно объективно, основываясь на анализе большого фактического материала, раскрыл историю башкир Тайнинской волости, преимущественно в XVI—XVIII вв., хотя обращается и к более ранним периодам. Но Н. М. Кулбахтин подошел к истории тайнинских башкир вне связи с другими этническими группами, принимавшими активное участие в их формировании.

В г. Перми на базе Пермского областного краеведческого музея в 1993 г. состоялась международная научно-практическая

конференция «Традиционная народная культура населения Урала». Круг проблем, предлагаемых к обсуждению на конференции, был достаточно широк: обмен опытом полевой работы, координация дальнейших исследований, обсуждение актуальных проблем по изучению национальных культур, поиск наиболее эффективных путей сохранения национальных традиций. Целый ряд выступлений на конференции был посвящен этнографии татар и башкир Пермской области⁵⁷. По итогам конференции издан сборник «Традиционная народная культура населения Урала» (1997)⁵⁸. *Л*, .-

Специальный раздел сборника посвящен этнографии приуральских татар и башкир. В статьях казанских исследователей С. В. Сусловой, Н. А. Халикова, Р. К. Уразмановой, Ю. Г. Мухаметшина, Ф. Ш. Сафиной рассматриваются традиционное хозяйство, жилище, костюм, декоративно-прикладное творчество, календарные праздники и обряды⁵⁹. Уфимские этнографы М. Н. Сулейманова и Ф. Ф. Фатыхова публикуют материалы по духовной культуре татар и башкир Бардымского района. М. Н. Сулейманова, анализируя пережитки домусульманских верований башкир Пермской области, отмечает, что в них проявляются почти все домусульманские компоненты: культ предков, зоолатрия, магия, анимистические представления. Однако фактический материал, анализируемый автором, фрагментарно освещает сохранившиеся в Тулвинском поречье доисламские представления. Ф. Ф. Фатыхова пишет о похоронной и поминальной обрядности и останавливается на ее особенностях, прежде всего на ее устойчивости и сохранении самобытных черт вплоть до нашего времени⁶⁰.

В последние годы особенно плодотворными оказались изыскания Д. М. Исхакова, представленные в монографиях «Этнографические группы татар Волго-Уральского региона»⁶¹ и «От татар средневековья к татарам нового времени»⁶². Д. М. Исхаков предлагает несколько иную трактовку этногенеза и этнических процессов у татар и башкир Прикамья, в том числе и у тулвинских. Он считает, что в формировании сылвенско-иренских татар и тулвинских татар и башкир участвовали одни и те же компоненты: ранний тюрко-угорский и ногайско-кипчакский. Поэтому, как считает исследователь, этническая дифференциация тюркского населения Прикамья на татар и башкир достаточно условна. Различное этническое самосознание у сылвенско-иренских татар и тулвинских татар и башкир сложилось под влиянием нескольких факторов. Первый из них — административно-территориальное деление. «Действовал

следующий механизм — оказавшиеся в Кунгурском уезде стали ясашными и получили название «ясашных татар», а попавшие в ведомство г. Уфы <...> были наделены вотчинными правами и именовались «башкирами»⁶³. Второй фактор заключается в следующем: переселившиеся в Прикамье в XVII—XVIII вв. татары-мигранты осели большей частью в Кунгурском уезде. В качестве аргумента условности деления на татар и башкир в Прикамье Д. М. Исхаков использует свои наблюдения о «расплывчатом» этническом самосознании тюркского населения Бардымского района⁶⁴.

Проблема формирования тулвинских татар и башкир привлекла внимание А. З. Асфандиярова и К. М. Асфандияровой. Свой взгляд на эту проблему они изложили в книге «История башкирских сел Пермской и Свердловской областей»⁶⁵. Авторы считают, что «абсолютно все источники о гайнинцах говорят о башкирском их происхождении»⁶⁶. В специальном разделе книги авторы поместили очерки по истории сел и деревень. Подбор документального материала позволил им детально рассмотреть историю Тулвинского края в XVIII–XIX вв.

Интерес к современной этнокультурной ситуации у тулвинских татар и башкир проявили в 1993—1997 гг. сотрудники Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. В результате полевого исследования было выявлено, что в Бардымском районе сохраняется обособленный характер расселения, преобладание мононациональных поселений, незначительное число межэтнических браков, что способствует стабильности группы. В то же время отмечено снижение численности населения во второй половине XX в., значительное постарение населения района и снижение уровня рождаемости. В качестве приоритетов культурной и образовательной политики в регионе было предложено сохранение своеобразного творческого наследия своих предков, местных особенностей культуры в противовес заимствованиям «народных» форм из Татарстана⁶⁷.

Важным показателем современного развития этнографической науки явилось обращение к изучению этнического самосознания тулвинских татар и башкир этнопсихологов. В частности, В. Ю. Хотинец, основываясь на этнопсихологических методиках, исследовала этническую идентификацию татар и башкир Бардымского района⁶⁸. Результатом проведенной работы явился тезис о бинарности этнического самосознания тулвинских татар и башкир, возникшей в результате сложных этнотрансформационных

процессов, симбиогенеза башкирской и татарской этничности⁶⁹. В. Ю. Хотинец также определяет, что часть башкир считает себя особым народом — тайнинскими татаро-башкирами, отличающимися как от татар, так и от башкир⁷⁰. Основываясь на этом наблюдении, автор предполагает, что можно выделить татар и башкир Бардымского района в самостоятельный этнос: «Исследуя этно-трансформационные процессы этнической общности гайнинских башкир, можно утверждать, что тайнинские башкиры как *самостоятельный этнос* (курсив автора) имеют собственную этническую специфику элементов социокультурной среды, свою самобытную культуру, уникальный язык...»⁷¹.

Активно в последнее десятилетие в Бардымском районе ведется и краеведческая работа, изучается история сел и деревень, быт и культура населения района, появляются краеведческие очерки, освещающие историю и культуру края. Среди таких работ следует назвать работу А. Фатыхова «Тайнинский край» и «Очерки по истории родного края» Р. Ш. Валиуллина⁷².

С 1997 г. этнографии тулвинских татар и башкир посвятили исследования сотрудники Пермского филиала Института истории и археологии, Пермского государственного университета и Пермского государственного педагогического университета. В течение 1997—2000 гг. проведено семь экспедиций, в 2008 г. состоялась еще одна экспедиция, во время которых обследовали большую часть территории Бардымского района. Полученный материал: экспонаты полевые записи, фотографии — поступил в фонды Пермского областного краеведческого и Бардымского краеведческого музеев. Значительная часть материалов опубликована⁷³. На основе собранных материалов подготовлена коллективная монография «Тулвинские татары и башкиры: Этнографические очерки и тексты»⁷⁴, в которой проанализированы основные комплексы традиционной культуры татар и башкир, раскрыты особенности этнокультурной истории.

На протяжении длительного времени комплексное этнографо-антропологическое исследование башкирского населения Тулвинского поречья проводилось сотрудниками Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук. Итогом исследований стала коллективная монография Башкиры-гайнинцы Пермского края: История, этнография, антропология, этногеномика» (2008) под общей редакцией Р. М. Юсупова⁷⁵. В книге исследуются различные аспекты этнокультурной

истории, материальной и духовной культуры населения Бардымского района. Наиболее ценными при этом явились материалы антропологических исследований, опубликованные впервые в столь полном объеме и позволяющие не только представить современный облик гайнинцев, но и ранние этапы их этнической истории.

Своеобразным итогом изучения истории и этнографии татар и башкир Прикамья стала Всероссийская конференция «Пермские татары и башкиры: этнокультурное наследие и современность», проведенная в с. Барда 24—25 ноября 2008 г. в рамках мероприятий, посвященных юбилею Бардымского района, в которой участвовали историки, антропологи, этнографы, археологи, лингвисты из Перми, Санкт-Петербурга, Екатеринбурга, Ижевска, Уфы и Казани. Конференция показала, сколь широк и интересен круг проблем, связанных с историей и культурой татар и башкир региона. В докладах участников конференции обсуждались вопросы, связанные с изучением этнокультурной истории пермских татар и башкир, языка и традиционной культуры, национального образования и современных проблем этнического развития татар и башкир Прикамья. В настоящее время материалы конференции готовятся к публикации.

Таким образом, активное изучение истории и этнографии тулвинских татар и башкир началось в конце XVIII — начале XIX в. и продолжается до настоящего времени. Традиционной темой всегда оставалась история формирования группы. Разработка этой проблемы была начата в конце XVIII в. Она является одной из основных и в исследованиях современных ученых. Наиболее раскрытыми сегодня считаются вопросы хозяйства, материальной культуры, языка, календарных праздников и обрядов. Сегодня, когда тюркскому населению Бардымского района Пермского края посвящены две комплексные монографии, этот этнокультурный остров представляется одним из наиболее изученных среди этнокультурных регионов края.

Сложность решения многих проблем, существование различных, зачастую полярных точек зрения являются причиной того, что и в настоящее время интерес к Бардымскому району со стороны исследователей не ослабевает. Несмотря на проведенные исследования, некоторые явления традиционной культуры совсем не получили освещения, отдельные — требуют серьезного дополнения и углубления, что открывает перспективы и для дальнейшего изучения тулвинских татар и башкир.

¹ Об истории изучения татар и башкир см.: *Исхаков Д. М.* Из истории формирования тюркоязычного населения Пермского края // *Пермские татары*: Казань, 1983. С. 6—19. Однако в работе освещена лишь проблема изучения формирования пермских татар и башкир.

² К сожалению, описание остается неопубликованным. Рукопись в полном виде хранится в фондах Российского государственного военно-исторического архива (РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920), некоторые материалы описания хранятся в фондах Государственного архива Пермской области (далее — ГАПО): См.: ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78; Ф. 111. Оп. 3. Д. 362. Фрагменты текста и комментариев к ним см.: *Чагин Г. Я.* Тюркские народы Среднего Урала в «Топографическом описании Пермского наместничества 1786 г.» (текст и комментарии) // *Научно-информационный вестник истории и этнографии татарского населения Урала*. Екатеринбург, 1999. № 1. С. 103–114.

³ ГАПО. Ф. 16. Оп. 1. Д. 78. Л. 41–68.

⁴ Там же. Л. 26.

⁵ РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920. Л. 20 об.; См.: *Чагин Г. Я.* Тюркские народы Среднего Урала... С. 105–106.

⁶ *Чагин Г. Я.* Тюркские народы Среднего Урала... С. 106.

⁷ РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18920. Л. 21.

⁸ Историко-географическое описание Пермской губернии, сочиненное для атласа 1800 г. Пермь, 1801.

⁹ *Попов Я. С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь, 1804.

¹⁰ *Чагин Г. Я.* Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX в. Пермь, 1995. С. 6.

¹¹ *Попов Я. С.* Указ. соч. Т. 2. С. 192.

¹² Там же. С. 192–196.

¹³ *Небольсин П.* Отчет о путешествии в Оренбургский и Астраханский край // *Вестник Русского географического общества*. СПб., 1852. Ч. 1. Кн. 1. С. 1—34.

¹⁴ *Безсонов А.* О говорах казанского татарского наречия и об отношении его к ближайшим к нему наречиям // *Журнал Министерства Народного Просвещения*. 1881. Ч. 216. № 8. С. 232–233.

¹⁵ *Блинов Я.* Исторический очерк заселения Осинского уезда // *Сборник Пермского земства*. Пермь, 1898. № 3—4. Отд. 3. С. 1—20.

¹⁶ *Дмитриев Л. А.* Пермская старина. Пермь, 1900. Вып. VIII. С. 19—33, 56.

¹⁷ Там же. С. 139.

¹⁸ *Шмаков П.* По лицу земли: Очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916.

¹⁹ *Руденко С. И.* Башкиры: Опыт этнологической монографии. Физический тип башкир // *Записки РГО*. СПб., 1916. Т. 43. Вып. 1; *Руденко С. И.* Башкиры: Опыт этнологической монографии. Быт башкир // *Записки РГО*. СПб., 1925. Т. 43. Вып. 2. С. 338—340; *Абрамов А. Я.* Башкиры // *Русский антропологический журнал*. 1907. № 3–4. С. 1–55.

²⁰ *Абрамов А. Я.* Указ. соч.

²¹ *Руденко С. И.* Башкиры... Физический тип башкир... С. 45.

²² Там же. С. 74.

²³ Там же.

²⁴ *Руденко С. И.* Башкиры: Опыт этнологической монографии. Быт башкир...

²⁵ *Теплоухов А. Ф.* Следы бывшего пребывания угорского народа в смежных частях Пермской и Вятской губерний и последующая смена его пермским и русским народами // Записки Уральского общества любителей естествознания. Свердловск, 1924. Т. 39. С. 81–113.

²⁶ *Самойлович А. Н.* Названия дней недели у турецких народов // Яфетический сборник. Петроград, 1923. Т. 2. С. 98–119; Он же. К истории культурных и этнических отношений в волжско-уральском крае // Новый Восток. 1927. № 18. С. 210–217.

²⁷ В этот период активно обсуждается проблема этнической принадлежности населения бассейнов рек Сылвы, Ирени, Тулвы в средневековье, «остяков» пермских летописей. Традиционно эта проблема рассматривается при изучении истории формирования сылвенско-иренских татар, поэтому мы не вынесли ее в основной раздел, однако, некоторые аспекты важны и для решения вопросов ранней этнической истории Тулвинского поречья. Анализ этой проблемы достаточно полно выполнен Д. М. Исаковым, поэтому мы отсылаем к его историографической работе (*Исаков Д. М.* Из истории формирования... С. 10–12.), а также к последнему исследованию, посвященному этой проблеме (*Исаков Д. М.* От татар средневековья к татарам нового времени. Казань, 1998).

²⁸ *Вишневский Б. Н.* Следы угров на Западном Урале // Учен. зап. Перм. ун-та. Пермь, 1960. Т. XIII. Вып. 1. Труды Камской археологической экспедиции. Вып. 3. С. 255–269.

²⁹ Там же. С. 255–269.

³⁰ Там же. С. 255.

³¹ *Кузеев Р. Г.* Происхождение башкирского народа. М., 1974; *Кузеев Р. Г., Шитова С. М.* Башкиры: историко-этнографический очерк. Уфа, 1963; *Кузеев Р. Г., Юлдашбаев Б. Х.* 400 лет вместе с русским народом. Уфа, 1957.

³² *Кузеев Р. Г.* Происхождение башкирского народа...

³³ Там же. С. 341, 346.

-- ³⁴ Там же. С. 332.

³⁵ Там же. С. 337–338.

³⁶ *Мажитов Н. А.* Бахмутинская культура: Этническая история населения Северной Башкирии середины I тысячелетия нашей эры. М., 1968. С. 75–76.; Он же. Происхождение башкир (историко-археологический анализ) // Научная сессия по этногенезу башкир. Уфа, 1969. С. 22–25; *Мажитов Н. А., Султанова А.* История Башкортостана с древнейших времен до XVI в. Уфа, 1994.

³⁷ *Мажитов Н. А.* Происхождение башкир... С. 23–25.

³⁸ *Оборин В. А.* Выступление на научной сессии по этногенезу башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1973. Т. 4. С. 338; Он же. Заселение и освоение Урала в конце IX — начале XVII в. Иркутск, 1990.

³⁹ *Оборин В. А.* Заселение и освоение...

⁴⁰ *Чагин Г. Н.* Этнокультурная история Среднего Урала...; Он же. Народы Прикамья // Материалы по Пермской области к Уральской исторической энциклопедии. Пермь, 1994. Вып. 1. С. 37–41; Он же. Тюркские народы Среднего Урала в «Топографическом описании Пермского наместничества 1786 г.» (текст и комментарий) // Научно-информационный вестник истории татарского населения Урала. Екатеринбург, 1999. № 1. С. 103–114.

⁴¹ *Чагин Г. Я.* Этнокультурная история Среднего Урала...

⁴² Там же. С. 50–54.

⁴³ Там же. С. 335–336.

⁴⁴ *Киреев А. Н.* Этногенетические легенды и предания башкирского народа // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4. С. 60–63; См.: Башкирское народное творчество. Предания и легенды. Уфа, 1987. С. 115–117.

⁴⁵ Пермские татары. Казань, 1983; Приуральские татары. Казань, 1990. *

⁴⁶ *Уразманова Р. К.* Традиционные общественные праздники и свадебные обряды // Пермские татары. С. 128.

⁴⁷ *Рамазанова Д. Б.* К истории формирования говора пермских татар // Пермские татары. С. 137–154; Она же. К вопросу о роли поволжско-тюркского компонента в формировании приуральских говоров среднего диалекта татарского языка // Приуральские татары. С. 111–113; Она же. К истории формирования говора пермских татар. Казань, 1996.

⁴⁸ *Рамазанова Д. Б.* К истории формирования... // Пермские татары. С. 137.

⁴⁹ Там же. С. 148–149; Она же. К истории формирования говора пермских татар. Казань, 1996. С. 38.

⁵⁰ *Рамазанова Д. Б.* К вопросу о роли... С. 118; Она же. К истории формирования говора пермских татар. Казань, 1996. С. 36.

⁵¹ *Рамазанова Д. Б.* К вопросу о роли... С. 118.

<4>

⁵² *Юсупов Р. М.* Краниология башкир. Л., 1989; Он же. Материалы по краниологии башкир. Уфа, 1989; Он же. Антропологический состав населения // История Башкортостана с древнейших времен до 60-х гг. XIX в. Уфа, 1996. С. 100–102; Он же. С. И. Руденко и современное состояние антропологии башкир // СИ. Руденко и башкиры. Уфа, 1998. С. 27–40. Он же; К истории тайнинских башкир // Рассвет. 1987. № 127–128.

⁵³ Там же.

⁵⁴ *Юсупов Р.* К истории тайнинских башкир // Рассвет. 1987. № 128. >f

⁵⁵ *Кулбахтин Н. М.* Из истории тайнинских башкир. Уфа, 1996. С. 3–5. -a

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ *Димухаметова С. А., Кутьев О. Л., Чагин Г. Н.* Новые исследования традиционной культуры // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 3.

⁵⁸ Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997.

⁵⁹ *Суслова С. В.* Этнокультурное районирование приуральских татар (по данным народного костюма) // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 72–76; *Халиков Н. А.* Традиционное хозяйство татарского населения Урала и Приуралья: Этнологические и этносоциальные аспекты // Там же. С. 76–78; *Уразманова Р. К.* Весенне-летний цикл традиционных обрядов и праздников приуральских татар (к вопросу этнического районирования культуры) // Там же. С. 79–82; *Мухаметшин Ю. Г.* Комплексы сельских построек пермских татар в структуре строительной культуры этноса // Там же. С. 82–85; *Сафына Ф. Ш.* Общее и особенное в ткачестве пермских татар // Там же. С. 85–88.

⁶⁰ *Сулейманова М. Н.* Пережитки домусульманских верований башкир Пермской области (по материалам этнографических экспедиций 1991 г. в Бардымском районе Пермской области) // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 92–95; *Фатыхова Ф. Ф.* Традиционная похоронная и поминальная обрядность башкир Пермской области // Там же. С. 95–98.

⁶¹ *Исхаков Д. М.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона. Казань, 1993. С. 37–42.

⁶² *Исхаков Д. М.* От татар средневековья...

⁶³ *Исхаков Д. М.* Этнографические группы... С. 38.

⁶⁴ Там же. С. 40.

⁶⁵ *Асфандияров А. З., Лсфандиярова К. М.* История башкирских сел Пермской и Свердловской областей. Уфа, 1999. Вып. 8.

* ⁶⁶ Там же. С. 19.

⁶⁷ *Дубова Я. А., Лопулето Я. А.* Исследование этносоциальных процессов в некоторых районах Пермской области в 1993—1997 гг.: общий подход и методические приемы // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 217—226; *Дубова Я. А., Комарова О. Д., Ямское А. Я.* Русские, башкиры и татары южных районов Пермской области (демографическая и социально-экономическая характеристики) // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 227—293; *Дубова Я. А., Комарова О. Д., Ямское А. Я.* Факторы формирования межэтнических отношений в среде сельского населения южных районов Пермской области // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1995. Вып. 81.

⁶⁸ *Хотинец В. Ю.* Этническое самосознание. СПб., 2000. С. 122—133; Она же. Этнопсихологический анализ особенностей развития тайнинских башкир. Барда, 1999.

⁶⁹ *Хотинец В. Ю.* Этнопсихологический анализ... С. 9.

⁷⁰ Там же. С. 9.

⁷¹ Там же. С. 21.

⁷² *Фатыхов А.* Тайнинский край. Барда, 1995 (на татарском языке); *Валиуллин Р. Ш.* Очерки по истории родного края: Учеб. пособие. Барда, 1998.

⁷³ *Черных А. В.* Особенности формирования этнической группы тулвинских татар и башкир // Национальная культура и языки народов Прикамья: Возрождение и развитие. Пермь, 1997. Ч. 1. С. 53—55; Он же. Этнический состав населения и особенности расселения в южном Прикамье в XVI — первой четверти XX вв. // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 39—113; Он же. Традиционный народный календарь татар и башкир Прикамья в конце XIX — начале XX вв. // Научно-информационный вестник истории и этнографии татарского населения Урала. Екатеринбург, 1999. № 1. С. 57—77; Он же. Межэтнические взаимоотношения как фактор формирования календарной обрядности пермских татар и башкир // III Конгресс этнологов и антропологов России: Тез. докл. М., 1999. С. 283—284; *Черных А. В., Илюхин А. А.* К вопросу о формировании тулвинских татар и башкир // Научно-информационный вестник истории и этнографии татарского населения Урала. Екатеринбург, 1999. № 1. С. 27—35; *Моргун Д. Ф., Илюхин А. А.* Традиционные правовые нормы у тулвинских татар и башкир // Там же. С. 90—94; *Моргун Д. Ф.* Хозяйственная деятельность тулвинских татар и башкир в XIX — начале XX вв. // Там же. С. 83—90; *Илюхин А. А.* Межэтнические отношения в бассейне реки Тулва XVII—XX вв. // Материальная и духовная культура народов Поволжья и Урала: история и современность. Глазов, 1999. С. 29—31; *Моргун Д. Ф.* Формы хозяйственных занятий тулвинских татар и башкир // Там же. С. 23—25.

⁷⁴ Тулвинские татары и башкиры: Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004.

⁷⁵ Башкиры-гайнинцы Пермского края: История, этнография, антропология, этногеномика. Уфа, 2008.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ

ИЗ ИСТОРИИ АДМИНИСТРАТИВНО-ТЕРРИТОРИАЛЬНОГО УСТРОЙСТВА КРАЯ

Земли Южного Прикамья, в том числе и Тулвинского поречья, издавна считались пограничными. В X—XIII вв. они входили в зону влияния Волжской Булгарии. Со второй половины XIII в., после татаро-монгольского нашествия и образования Золотой Орды, они зависели от золотоордынских ханов, а позднее — от Ногайского ханства. После присоединения Казанского ханства к Русскому государству территория поречья Тулвы вошла в состав Казанского уезда, подчиненного в Москве Казанскому приказу.

По указу 1708 г., когда приказная и воеводская система управления в России заменялась губернской, до 1734 г. Южное Прикамье относилось к Уфимскому уезду (именовавшемуся в отдельные годы Уфимской провинцией) Казанской губернии, с 1734 по 1744 г. — к Оренбургской губернии, а с 1744 по 1781 г. вновь вошло в Уфимский уезд Казанской губернии.

В XVI—XVIII вв. бассейн р. Тулвы, левобережье р. Камы и верховья р. Буй образовывали Осинскую дорогу — особую административно-территориальную единицу Уфимского уезда. Всего в Уфимском уезде к началу XVIII в. насчитывалось четыре дороги: Ногайская, Казанская, Сибирская и Осинская. Каждая дорога делилась на волости. Границы волостей совпадали с родоплеменным делением башкир. Тулвинские татары и башкиры в этот период образовывали Гайнинскую, или Тулвинскую, волость.

В 1781 г. Тайнинская волость вошла в состав вновь образованного Осинского уезда Пермского наместничества, а затем — Пермской губернии. Именно с этого времени территория Тулвинского поречья окончательно отошла к Пермскому краю.

В 1798 г. в Башкирии и Пермском крае вводится кантонная система управления, по которой башкиры вместо внесения ясака в казну должны были нести пограничную военную службу. Они становились служилым военным сословием. В начале XIX в. башкиры Пермского и Осинского уездов составляли I кантон. Кантонная

система управления просуществовала до 1860-х годов. По закону 14 мая 1863 г. башкир приравнивали к обычным сельским обывателям. Прежнюю военно-кантонную систему управления упразднили и башкир подчинили уездным и губернским учреждениям. Основной административной единицей управления стала волость¹.

В конце XIX — начале XX в. татары и башкиры поречья составляли несколько волостей Осинского уезда Пермской губернии: Бардымскую, Елпачихинскую и Сарашевскую, образованных в результате изменения административно-территориального деления края в 1860-х годах. К Бардымской волости, с центром в с. Барда, относились деревни Краснойяр, Барда, Мостовая, Чатова, Тюндюк, Аклуши, Ново-Чатова, Верх-Шлыки, Бичурина, Бардабашка, Утаева. К Елпачихинской, с центром в с. Елпачиха, — Елпачиха, Уймужева, Федоркова, Акбашева, Кудашева, Березники, Куземьярова, Каныкова, Ишменева, Чалкова, Чувашаева, Якшур, Ишимова, Усть-Тунтор, Илянчик, Зермея, Кувья, Актыбаева, а также русские починки Плишкарь, Мельничный, Тойкина, Кошкара, Майдан. Сарашевская волость включала деревни татар и башкир Сараши, Султанаеву, Усть-Шлыки, Усть-Ашап, Староашапову, Новоашапову, Сюзянову, Батырбаеву, Бурузлеву (Брюзлы), Верхнюю и Нижнюю Искильду, Константиновку, Таныпову и русские деревни Печмень, Березовый Ключ, Симакову, Мало-Качину, Пальную Речку, Ермию, Куманы, Коротаев, Асюл, Самселяк, Арестантку, Зязелку, Сосновку, Кандалы, Митрохину, Ведерникову, Ашатли.

Волостное административно-территориальное деление просуществовало до 1923 г. В этом же году был образован Бардымский район с центром в д. Краснойяр Первый. В 1924 г. районный центр из д. Краснойяр переводится в с. Барду. До 1934 г. Бардымский район относился к Сарапульскому округу Уральской области. С января 1934 г. входил в состав Свердловской области, а с декабря 1938 — Пермской области. В настоящее время является административным районом Пермского края.

ФОРМИРОВАНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ТУЛВИНСКОГО ПОРЕЧЬЯ

Целый комплекс археологических, исторических, этнографических и лингвистических источников привлекается исследователями для реконструкции ранней истории башкир. Однако до сих

пор многие проблемы остаются дискуссионными. Начало формирования тулвинских татар и башкир следует, видимо, отнести ко времени проникновения в Южное Прикамье, в бассейн р. Тулвы, башкирских племен. В конце XVIII в. у тайнинских башкир, как упоминалось выше, было записано предание, в котором рассказывается, что «предки их (гайнинских башкир.— *Авт.*) перешли и поселились в Урале в 1199 году области Булгарской из города, называющегося на их языке Шагер Булгар, который переименован уже и назван Казанью...»².

Фрагменты этого предания сохраняются у тулвинских татар и башкир до настоящего времени. Этнограф Р. Г. Кузеев считает, что в Прикамье, по рекам Тулва, Буй и Танып, башкиры расселялись в XIII—XIV вв. Движение башкирских племен на север было вызвано проникновением в юго-западную Башкирию кипчаков³. В Пермское Прикамье башкиры племени гайна двигались из Северной Башкирии по р. Танып⁴.

Первое известное упоминание о башкирах на пермской земле относится только к 1596 г. Во-первых, в писцовой книге Палицина и Аристова 1596 г. записано: «В Осинском уезде бортевые уголья — ходят башкирцы, а оброку с них государю не дают ни в который год до государеву указу; а кунной ясак дают в государеву казну в Казань по пяти куниц. В Осинском же уезде с башкирских свадеб с жениха за вывозную куницу в государеву казну три рубли»⁵. Во-вторых, к 1596 г. относится жалованная грамота царя Федора Иоанновича башкирам Тайнинской волости на владение землей по р. Каме⁶. Видимо, 1596 г. следует считать лишь временем окончательного оформления отношений между тайнинскими башкирами и Русским государством. Этим закончился процесс добровольного вхождения гайнинцев в состав Русского государства. К сожалению, документальных источников, отметивших принятие гайнинскими башкирами русского подданства, не выявлено. Возможно, они вошли в состав Русского государства вместе с северными башкирами в 1557 г. В частности, Д. Н. Соколов считает, что башкиры Тайнинской волости уже в 1557 г. получили на свои земли жалованную грамоту⁷. Исторические предания, записанные неоднократно в Тулвинском поречье, наоборот, подробно раскрывают добровольное вхождение в состав Русского государства, хотя и не фиксируют времени⁸.

Вторая дискуссионная проблема этнической истории гайнинских башкир — проблема этнических компонентов, принимавших

участие в их формировании до переселения в Тулвинское поречье. В преданиях самих тулвинских татар и башкир сохранилось представление лишь о двух ранних компонентах: болгарском и угорском. По преданию, записанному в XVIII в., «предки их перешли... области Булгарской...»⁹. В другом предании свое происхождение тулвинские татары и башкиры связывают с двумя поселившимися по р. Тулве братьями по имени Танып и Арамша, которые являлись болгарскими татарами — *булгар татарлар*¹⁰. В одном из вариантов этого предания братья считаются выходцами из Бухары¹¹, хотя под Бухарой, скорее всего, следует иметь в виду город Булгар¹².

С угорским компонентом, видимо, следует связывать следующие предания: «*Было три брата, жили далеко-далеко. Там жили уморя, где вечные снега. Порече дошли до этих мест...*»^а. В другом варианте два брата Эйне и Гэине едут на олене из снежных стран¹⁴.

Скорее всего, ранний болгаро-угорский компонент был одной из основ формирования гайнинцев. Исследования ученых позволяют несколько уточнить происходящие процессы. Н. М. Кулбахтин, останавливаясь на вопросе формирования тулвинских татар и башкир, отмечает, что «этнические корни гайнинцев уходят в глубину истории V—XIII вв., когда на стыке волжских болгар и западных башкирских племен могли возникнуть новые этнические группы»¹⁵. Р. Г. Кузеев считает, что «к моменту ухода с прежней родины племя гайна представляло собой, очевидно, этнический конгломерат, в котором, наряду с ранней болгаро-угорской основой, присутствовал, а, возможно, стал преобладать влившийся в него новый этнический компонент из пришлых кочевников»¹⁶. Данные лингвистических исследований также подтверждают эти выводы. Д. Б. Рамазанова считает, что в формировании говора пермских татар, к которым она относит и население Бардымского района, решающую роль сыграло участие поволжско-тюркского компонента раннего периода: болгарского или близкого к болгарскому, который наслои́лся на местный финно-угорско-пермский. Кроме того, в языке пермских татар выделяются особенности, характерные для восточно-тюркских языков, которые исследователь соотносит с «остяками» пермских летописей¹⁷. Историки А. З. Асфандияров и К. М. Асфандиярова, кроме болгарского и угро-финского компонентов, включают в состав тайнинских башкир и выходцев из Средней Азии¹⁸. Д. М. Исхаков, кроме того, доказывает участие в формировании пермских татар и башкир ногайско-кипчакского компонента¹⁹.

Таким образом, к середине XVI в. сформировалась этнокультурная общность, которую принято именовать тайнинскими башкирами. В формировании гайнинцев на ранних этапах приняли участие несколько этнических компонентов: ранний булгаро-угорский, а также влившийся в него новый тюркский компонент из пришлых кочевников. В Тулвинском бассейне, кроме того, башкиры частично ассимилировали местное финно-угорское, а возможно, и тюркское население, а также приняли в свой состав группы ногайско-кипчакского происхождения. Булгаро-угорский компонент, как один из основных, сыграл важную роль в этнокультурной истории гайнинцев: именно он стал одной из причин интеграции башкирской и татарской культуры в Тулвинском поречье, основанной на языковой близости собственно тайнинских башкир и пришлых татар, осознания своего языка татарским даже при башкирской этнической идентификации.

Важным рубежом в этнокультурной истории Прикамья стала вторая половина XVI в. Политические события XV—XVI вв. создали новые предпосылки для этнокультурных процессов. Присоединение Северного Прикамья, Перми Великой в 1472 г. к Русскому государству вовлекло прикамские земли в сферу геополитики московских князей. Большое значение имели также поход Ермака и утверждение Москвы в Западной Сибири во второй половине 1580-х годов. Североприкамские земли стали основным форпостом на пути проникновения русских в Южное Прикамье и Сибирь.

После падения в 1552 г. Казанского ханства и присоединения подвластных ему территорий к Русскому государству заметно усилилось движение на восток татар, марийцев, удмуртов, чувашей.

Таким образом, в конце XVI в. в Тулвинском поречье начинаются новые этнические процессы, во многом определившие своеобразие группы тулвинских татар и башкир. Основными факторами, повлиявшими на развитие группы в этот период, можно считать появление в нижнем течении р. Тулвы русского населения и формирование в верховьях этой реки группы тептярей-припущенников²⁰. Именно этот период формирования группы и нашел отражение в большинстве исторических преданий.

Основными занятиями тайнинских башкир в этот период были полукочевое скотоводство, охота, рыболовство и бортничество. По косвенным сведениям, полученным из преданий, можно заключить, что главной территорией расселения башкир племени гайна в этот период являлось нижнее течение р. Тулвы (современный

Осинский район с русским населением)²¹. Верховья Тулвы в этот период активно осваивались татарами, удмуртами, марийцами. Переселенцы вынуждены были считаться с владельческими правами башкир Тулвинского поречья, полученными в 1596 г., поэтому селились в качестве припущенников и платили оброк за землю башкирам, а иногда и приобретали право на ее владение. О заселении татарами, удмуртами и марийцами верховьев Тулвы и основании ими деревень повествуется в многочисленных преданиях.

С удмуртским компонентом связывают основание своих сел и деревень жители Елпачихи, Краснояра, Аклушей, Тюндюка, Усть-Ашапа, Константиновки: *«Татары и башкиры пришли по Таныпу примерно пятьсот лет назад. До них жили ары и марийцы. Наместеселадотатарбыладеревня, и жилар Константин. В Со-сновкераньше жили удмурты, в Башане (Усть-Ашан) тоже. Потом они приняли мусульманство и отатарились...»* (с. Константиновка)²². *«Это имя было - это был рыбац, ар Удик. Арлар - это здесь нация. Говорили, что первый поселился по национальности - ар»* (с. Елпачиха)²³. *«Это когда крестить начали, арские бежали сюда. У них звук «о» произносится как «э»... Когда Иван Грозный крестить начал, они бежали. Вот у них цифры 1, 2, 3 по-другому звучат: один - одиг... И они были первыми, поэтому Удик от «одиг», то есть единственные»* («одиг» по-удмуртски «один». — Авт.) (с. Елпачиха, второе, татарское название села — Удик)²⁴. *«Татарский Әрҗән (татарское название с. Краснояр). Это арҗан - это мари, кажется, или удмурты. Вот эти люди там какое-то время жили, там похоронены. Жан - это душа, арҗан - это арская душа. Вот так говорят»* (с. Сараши)²⁵.

Об удмуртах-арах рассказывают также в деревнях Султанае, Таныпе, Бардабашке. Переселение удмуртов в Тулвинское поречье подтверждается письменными документами. Так, по сведениям 1748 г., в д. Бардабашке проживало удмуртов 3 души мужского пола²⁶, в с. Барда — 15 душ²⁷. В деревнях Барде, Бардабашке, Константиновке, Султанае, Таныпе, скорее всего, большая часть удмуртов волилась в состав тептярей, а в деревнях Елпачиха, Краснояр, Аклуши, Тюндюк, где документами не отмечены не только удмурты, но и тептяри, удмурты были ассимилированы башкирами-вотчинниками. Р. Г. Кузеев также отмечает, что гайнинцы хранят предания о родовых группах *кушык гэрэ, нукиш, аримэс, максей* как о потомках удмуртов²⁸.

Несколько иная ситуация сложилась с жителями д. Усть-Ашан, также ведущими свое происхождение от удмуртов. *«Были здесь ары,*

пришли из деревни Кунчак (предположительно, удмуртская деревня Кипчак Куединского района.— Авт.). Когда ары сюда пришли, здесь был дремучий лес. Они пришли на Тулву. Когда они пришли на Тулву, они увидели плывущие порекещепки и подумали, что выше по реке живут люди, они поднялись, там была д. Танып. Ары тоже поднялись и образовали свою деревню — Усть-Ашап» (д. Усть-Ашап)²⁹.

** Анашу (деревню.— Лет.) называли Арский Ашап. Раньше здесь был дремучий лес. Из Кипчакской земли пришли сюда три старика ара. Они пересекли лес. Вышли к реке Тулва. Увидели, что пореке плывут ширки. Решили: давайте здесь останемся, и остались. Их звали Шихужа, Тухужа, Алешка. От них и фамилии пошли. А Танып в это время уже существовал» (д. Усть-Ашап)³⁰. Кстати, на карте Осинского уезда 1792 г. деревня Усть-Ашап названа Башаб Вотяцкий³¹.*

Видимо, данная группа удмуртов мигрировала в бассейн р. Тулвы позднее, поселилась компактно и впоследствии образовала обособленную диалектную группу в составе тулвинских татар и башкир. Но эта группа оказалась малочисленной и пребывала в отрыве от родственного окружения. На нее оказало сильное социальное и духовное воздействие коренное тюркское население. Эта ситуация постепенно вела к полной ассимиляции удмуртского населения. Хотя в официальных документах жители д. Усть-Ашап всегда записывались тептярями, жители соседних деревень, в отличие от других тептярских деревень, не употребляли этого термина, а называли их арами.

Таким образом, исторические предания и немногочисленные письменные свидетельства позволяют предположить, что удмурты сыграли определенную роль в формировании тулвинских татар и башкир. В XVII в. сюда направился поток переселенцев-удмуртов на волне их миграционного движения в Северную Башкирию и смежные районы, в том числе современный Куединский район Пермского края. Возможно, что поток переселенцев шел не напрямую из южных районов Удмуртии на Тулву, а через Северную Башкирию и через территорию нынешнего Куединского района, поскольку в преданиях, известных по Тулве, часто упоминается с Гондырь — исторический и культурный центр куединских удмуртов. Удмурты-переселенцы были представлены, в основном, выход-

1И из южных районов современной Удмуртии, которые к этому времени уже испытали значительное влияние со стороны тюркской культуры, что и явилось фактором, ускорившим ассимиляционные процессы новоприходцев на Тулве. Ассимиляция некоторой части

удмуртов татарами и башкирами произошла и в районах Северной Башкирии, где удмурты-переселенцы также оказались в иноэтническом — татарском и башкирском — окружении³².

Другая ситуация сложилась на Тулве с татарами. Переселившиеся в XVI—XVII вв. казанские татары принесли с собой татарский язык, татарскую культуру, которые распространились и среди башкир³³. Казанские татары селились не только на землях гайнинских башкир, но и по всей территории Южного Прикамья и Северной Башкирии³⁴. Появление казанских татар также нашло отражение в многочисленных преданиях, записанных в деревнях, расположенных в верховьях р. Тулвы. *«По легенде, когда Иван Грозный занял татарское княжество и стал крестить татар, татары стали убежать в лес. Так образовалась деревня... (Танып.— Авт.). Деревня делилась на две части: по одну сторону реки жили башкиры, по другую — тептяри. Жили они дружно, в конце XIX в. стали жить вместе»* (с. Танып)³⁵. В наше время о татарах-тептярях помнят жители деревень Барда, Бардабашка, Султанай. Здесь татары составили особую социальную категорию тептярей, отмеченную всеми ревизиями и переписями населения. В нее, как упоминалось, вошли также удмурты и марийцы. Возможно, некоторая часть татар поселилась и в других деревнях, приобретя вотчинные права, однако отсутствие источников не позволяет достоверно судить об этом.

С приходом татар в Тулвинском поречье начинается процесс интеграции двух тюркских культур — татарской и башкирской. Постепенно особенности материальной и духовной культуры перестают играть роль этнического определителя, фиксация которого переходит к языку и этническому самосознанию. Но начавшиеся в XVI—XVIII вв. интеграционные процессы не завершились у тулвинских татар и башкир до настоящего времени.

Социальная обособленность тептярей привела к противопоставлению их башкирам-вотчинникам и формированию особого уровня этнического самосознания. Существование особых этнокультурных особенностей у тептярей уже к началу XIX в. не наблюдалось. Источники отмечают лишь небольшую разницу в языке. Можно считать, что до середины XIX в. тептяри представляли особую субэтническую группу в составе тулвинских татар и башкир. Социальная обособленность лишь несколько замедлила интеграционные процессы. С отменой башкирского общинно-вотчинного землевладения тептяри были полностью интегрированы в единую этнокультурную общность.

Как же происходило взаимодействие припущенников, казанских татар, марийцев и удмуртов с башкирским населением? Важными факторами, повлекшими за собой интеграцию народов, стали переход башкир к земледелию и, как следствие этого, появление постоянных поселений. О развитии у башкир Тулвинского поречья земледелия свидетельствует челобитная 1681 г.³⁶ Кроме того, вероятно, башкиры, проживавшие в низовьях р. Тулвы, под давлением русских, поселившихся на этих землях, вынуждены были переселяться в верховья реки, где к этому времени уже обосновались припущенники. Например, с этим переселением связывают основание своих деревень жители Елпачихи, Бичурино, Чалково, Мостовой, Краснояра: *«В Чалково люди переселились из-под Осы. Там были маленькие деревни, которые переселились сюда. Мостовая деревня тоже оттуда переселилась»*³⁷. *«Был город Оса, недалеко там была деревня Бичурина, оттуда в нашу деревню народ переселился, и село так же назвали Бичурино»*³⁸.

Часто башкиры поселялись в деревнях, основанных татарами и удмуртами. Именно такую ситуацию раскрывает предание об образовании с. Танып: *«В период основания деревни на этих местах других деревень не было. Первыми здесь поселились татары-тептяри. Их так же называли припущенниками. Они переселились сюда из-под Казани, спасаясь от крещения... Башкиры в деревне поселились позднее тептярей... Башкиры являлись выходцами из-под Осы, из деревни Удик (Елпачиха)»*³⁹.

Однако, если предания и позволяют реконструировать особенности формирования этнической группы тулвинских татар и башкир, то исторические документы дают об этом лишь фрагментарные сведения. В частности, впервые деревни Барда, Елпачиха, Краснояр упоминаются в переписных книгах 1630—1631 гг.⁴⁰ К 1650-м годам относится упоминание башкирских дворов по рекам Глубокой и Большой Елпачихе, а к 1682 г. — д. Усть-Тунтурова⁴¹. Но этнический состав населения этих деревень по письменным источникам не устанавливается.

В XIX—XX вв. приток населения извне продолжался, правда, он не был таким значительным, как прежде. Большую часть его составили казанские татары, они достаточно быстро интегрировали в среду тулвинских татар и башкир. Особенно много переселенцев наблюдалось в начале XX в. Тогда казанские татары не только поселялись в старые деревни, но и основали около 1914 г. свою деревню — Новая Казанка. Потомки этих переселенцев стали соотносить

себя с местными татарами и башкирами. Кроме того, на позднем этапе в формировании тюркского населения Тулвы участвовали башкиры и татары северо-запада Башкирии. В XIX в. они подселились во вновь основанные деревни юго-запада и юго-востока Тулвинского поречья. Определенную роль в формировании рассматриваемой группы сыграли сылвенско-иренские татары, обособившиеся в тулвинских деревнях Сосновка и Константиновка. Жители д. Константиновка сегодня полностью интегрированы в состав тулвинской группы.

Таким образом, историю формирования тулвинских татар и башкир можно, основываясь на исторических преданиях, представить в виде такой схемы. В XII—XIV вв. в Тулвинское поречье проникают башкирские племена, которые ассимилируют местное автохтонное население. Основной территорией проживания тайнинских башкир являлось нижнее течение р. Тулвы. С XVI в. в верхнем течении Тулвы появляются припущенники-тептяри, основу которых составили казанские татары, удмурты и марийцы. В этот же период в низовьях Тулвы появляется русское население, под давлением которого башкиры вынуждены переселяться в верховья реки, где они смешиваются с тептярским населением. Именно в этот период башкиры переходят от полукочевого скотоводства к земледелию и основывают постоянные поселения. Основная территория проживания тулвинской группы оформилась уже к концу XVIII в. Родственность культур, прежде всего татарской и башкирской, языка, основанная на общности раннего булгарского компонента, а также соседское, часто в одних поселениях, проживание, формирование единой земледельческой системы хозяйствования, иноэтническое окружение были главными факторами интеграционных процессов в XVI—XIX вв. Они же способствовали консолидации группы в единую этнокультурную общность.

Можно констатировать, что к середине XIX в. завершилось формирование единой этнокультурной общности, которую, основываясь на двойственности этнического самосознания, мы обозначаем как тулвинские татары и башкиры.

При этом участие казанских татар в формировании группы, а также значительное культурное влияние из Казани усилили наметившееся ранее двойственное этническое самосознание. В наше время сохраняется ситуация, в которой многие жители Бардымского района не могут решить вопрос этнической идентификации, определить, кто они: татары или башкиры.

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

Первые сведения о территориальных владениях тайнинских башкир известны по жалованной грамоте царя Федора Иоанновича 1596 г. Грамота так определяет вотчинную башкирскую землю: «...вниз по Каме-реке до Белой Волошки, а вверх по Каме-реке до речки Ласьвы⁴² <...> со впадающими реками и речками в тое Каму-реку с обеих сторон, с одну сторону Тулвою и впадающими в нее с обеих же сторон реками Турпуром, Баясом, Байкетом, Бардою большою и малою, а мелкими Назегушем, Мужавлею и другими впадающими в них речками и ключами, а в другую сторону Камы-реки по рекам Медвежевки, Змеевки, Очере и по другим впадающим в Каму рекам и речкам, а в те речки и реки впадающим речкам же с вершин гор и до устьев и по другим урочищам...»⁴³.

Вотчинные земли тайнинских башкир того времени, как мы видим, были достаточно обширны. Некоторые исследователи считают, что они простирались на еще большей территории — в междуречье Камы, Сылвы и Быстрого Таныпа. На юге их владения охватывали бассейн Быстрого Таныпа, от его среднего течения до верховьев р. Тулвы. На западе и северо-западе владения гайнинцев по правобережью Камы шли широкой полосой — от устья р. Сивы до устья р. Очер. На севере и северо-востоке граница владений проходила по левобережью Камы до устья Сылвы, затем по Сылве до устья р. Иргинки и оттуда — к верховьям Быстрого Таныпа⁴⁴.

Начиная с конца XVI в. гайнинцы постепенно теряют значительную часть вотчинной земли. Они сдавали ее в аренду, поселяли на ней припущенников, активно продавали.

Конец XVI в. явился началом русской колонизации Южного Прикамья. Именно заселение русскими края и привело к постепенному сокращению вотчинных башкирских земель.

Освоение русскими Южного Прикамья началось с образования в 1591 г. недалеко от впадения р. Тулвы в Каму Новоникольской слободы, ставшей основой города Осы. С этого времени здесь обосновываются русские черносошные крестьяне⁴⁵. В 1618 г. в низовьях р. Тулвы появляется вотчина Андрея Крылова. Для нее он приобрел земли у башкир Тайнинской волости⁴⁶. В 1647 г. «за Ондреем Семеновым сыном Крыловым в селе Покровском да в деревне Красном Яру» числилось «тридцать два двора крестьянских людей»⁴⁷. На севере к Тулвинскому поречью примыкала вотчина Строгановых, владения которых в конце XVI — первой половине

XVII в. значительно расширились, в том числе и за счет земель в Южном Прикамье. В 1615 г. Строгановы приобретают Поспеловскую пустошь по р. Тулве⁴⁸. В этот период активно идет процесс формирования русского населения и в Сылвенско-Иренском поречье⁴⁹.

Формирование русского населения имело огромные последствия для дальнейшей этнокультурной истории Тулвинского края. Башкиры потеряли значительное число земельных угодий, освоенных русскими крестьянами, произошло обособление некоторых родов тайнинских башкир. Впоследствии некоторые из них, например род *мул-гайна*, образовали самостоятельную этнотерриториальную группу. Расселенные по р. Мулянке (деревни Кояново, Култаево, Янычи), они некоторое время сохраняли башкирское этническое самосознание, но уже в XIX в. записывались татарами. Другие роды, такие, как род *тур-гайна*, *бисер-гайна*, вошли в состав сылвенско-иренских татар⁵⁰. По р. Тулве сохранил свои земли самый большой род тайнинских башкир — *тул-гайна*. Появление русского населения в крае способствовало началу активных контактов тайнинских башкир с русским населением.

Русская колонизация края стала одной из причин массовых башкирских восстаний XVII в., направленных прежде всего против русских поселенцев. Однако, несмотря на отток русского населения, освоение ими Южного Прикамья не прекращалось⁵¹. Наоборот, появляются новые центры освоения края, расширяется территория, освоенная русскими крестьянами. К началу XVIII в. Южное Прикамье, особенно северная его часть, было достаточно освоенным регионом. Башкирские земли Тулвинского поречья были окружены русским населением с севера, запада и востока. При этом заселение и освоение смежных территорий продолжалось в XVIII в.⁵²

К XVIII в. относятся и первые известные источники, раскрывающие численность тюркского населения Тулвинского поречья. В 1725—1726 гг. кунгурский бургомистр Юхнев собрал сведения о расселении башкир по Осинской дороге. В Тайнинской волости Юхнев отметил 654 двора и 1963 человека мужского пола⁵³. Кроме того, он выяснил, что в Тулвинском поречье башкиры «летом не кочуют в степи, но по домам живут»⁵⁴. Наблюдения Юхнева позволяют с уверенностью говорить об оседлости тайнинских башкир уже к началу XVIII в. Однако более полных данных о населении в Тулвинском поречье — его расселении, этническом составе, населенных пунктах этого времени — не известно.

Некоторые сведения о расселении и численности башкир в первой половине XVIII в. сообщают другие источники. По материалам 1739 г., в Тайнинской волости башкиры имели 214 дворов, в которых проживало 4744 души⁵⁵. По наблюдениям П. Рычкова, в 1740 г. в Тайнинской волости было другое число дворов — 562⁵⁶. Как можно отметить, источники первой половины XVIII в. достаточно противоречивы. Некоторые исследователи, сравнивая данные 1739 и 1740 гг., утверждают, что они свидетельствуют о миграции башкир из южных волостей в северные. В качестве аргумента приводится тот факт, что общее количество дворов по Осинской дороге в 1739 и 1740 гг. имеет небольшое различие (1739 г. — 969, 1740 г. — 928), в то время как соотношение дворов по волостям изменилось существенно. Число их значительно сократилось в Ирехтинской и Уранской волостях и увеличилось в Тайнинской⁵⁷.

Во второй половине XVIII в. число дворов и население Тайнинской волости возрастает. В 1772 г. здесь уже насчитывалось 795 дворов⁵⁸. Наиболее ценные сведения о населении Тулвинского поречья приводит 5-я ревизия 1795 г., по которой в 28 деревнях проживало 6769 башкир (3474 мужчины и 3295 женщин). Тептярское население в поречье ревизия не отметила.

К 1792 г. относится и одна из первых карт вновь образованного Осинского уезда, раскрывающая особенности расселения тулвинских татар и башкир в конце XVIII в. На карте отмечено 24 деревни татар и башкир в Тулвинском поречье: Елпачиха, Канюкова, Ишменева, Усманова, Усть-Тунтор, Чювашаева, Ишимова, Чалкова, Березник, Барда, Сюзда (Мостовая), Федорова, Куземьяр, Акбашева, Верхняя Барда, Красной Яр, Аклоуши, Тюндюкова, Шарашина, Султанаева, Башаб Вотятский, Танып, Константинова, Скилья. Все деревни компактно расположены в верхнем и среднем течении р. Тулвы и ее притоков. Н. М. Кулбахтин отмечает, что в конце XVIII в. гайнинцы представляли собой одну из наиболее многочисленных, компактно и плотно расселенных групп башкирского населения⁵⁹. Следует отметить, что к этому времени завершилось сложение основной территории расселения башкир и татар по р. Тулве.

Анализ картографических и документальных источников позволяет увидеть и особенности иноэтнического, русского окружения. На севере, западе и востоке от района расселения тулвинских татар и башкир продолжалось активное формирование русского населения⁶⁰. К 1795 г. русских в Осинском уезде насчитывалось 36 700 человек обоего пола⁶¹.

Во второй половине XVIII в. на башкирских вотчинных землях Тайнинской волости появляется и заводская дача. В 1761 г. на земле, купленной у башкир, строится Шермейский завод Глебова. В заводском поселке и окрестных деревнях обосновывается русское население⁶².

Численность тюркоязычного населения в Тулвинском поречье в первой половине XIX в., изменение его расселения раскрывают материалы систематически проводимых переписей (ревизий) населения.

Седьмая ревизия 1816 г. дает фрагментарные сведения о численности населения Тайнинской волости — башкир-вотчинников и тептярей. По неизвестным причинам переписью пропущено 10 деревень, отмеченных в 1795 г.⁶³ Ревизией учтено население 17 деревень, которое составило 4754 человека (2551 мужчина и 2203 женщины) и проживало в 912 дворах. Из этого числа тептяри в количестве 33 человек проживали в 6 дворах в деревнях Сять (Чат) Барды и Бардыбашево⁶⁴.

Следующая, 8-я ревизия 1834 г. позволяет точнее представить карту расселения и численности татар и башкир в Тулвинском поречье. Ревизия учла в 35 населенных пунктах 1944 двора, в которых проживало 11 432 человека (5815 мужчин, 5617 женщин). Из них 639 тептярей (5,59%) отмечены в деревнях Барда, Башап, Бардабашка, Танып. За сорок лет, с 1795 г., население поречья увеличилось в 1,7 раза, в основном за счет естественного внутреннего прироста населения. Значительные внешние миграции в Тулвинское поречье татар и башкир в этот период не отмечены.

Последняя, 10-я ревизия 1859 г. отметила дальнейшее увеличение численности тулвинских татар и башкир. Перепись приводит две социальные категории татарского и башкирского населения: вотчинников и припущенников (18 255 человек — 94,7%, 1017 человек — 5,3%)⁶⁵. В сравнении с 1795 г. к 1859 г. татарское и башкирское население увеличилось в 2,8 раза, а в сравнении с 1834 г. — в 1,6 раза.

В первой половине XIX в. несколько изменились и особенности расселения тулвинских татар и башкир. В этот период происходит освоение новых земель по притокам Тулвы и образование новых деревень. Активно осваиваются в это время земли по притоку Тулвы — р. Ашап. Здесь появляются деревни Верх-Ашап, Новый Ашап, Верх-Шлык и Усть-Шлык. Деревня Верх-Ашап образовалась около 1816 г.⁶⁶, д. Новый Ашап в 1818 г. основали вы-

ходцы из деревень Сараши и Верхний Ашап, к которым затем под-селились семьи из деревень Конюково и Куземьярово⁶⁷. Деревню Верх-Шлык на р. Шлык, притоке Ашапа, в 1820 г. заложили переселенцы из д. Тюндюк⁶⁸. В д. Усть-Шлык около 1834 г. поселились 78 человек из д. Сараши и 10 человек из д. Верхний Ашап⁶⁹. На притоках Тулвы — реках Казмакты, Амзя, Тюндюк, Искильда, Карагайка, Брюзли, Сюзянь также появляются новые деревни. В 1831 г. на р. Казмакты выходцы из с. Барда основали д. Чатову (Верхние Казмакты, Старый Чад)⁷⁰. Около 1834 г. в верховьях р. Тюндюк была основана д. Новочатово (Новый Чад), в которую переселились жители Барды, Березников, Краснояра, Аклушей, Тюндюка, Верх-Ашапа. В 1832 г. на р. Амзя 28 семей из деревень Усть-Тунтор, Чувашаево, Чалково, Куземьярово, Конюково основали д. Кудаш⁷¹. На небольшом притоке Тулвы в 1814 г. появляется д. Батырбай, на р. Сюзянь между 1816 и 1834 гг. — д. Сюзянь. Новые деревни образовали выходцы из Елпачихи, Мостовой, Краснояра, Аклушей, Барды, Ишимово, Усть-Тунтора, Чалково⁷². К 1859 г. в Тулвинском поречье появляется еще несколько деревень: Нижняя⁷³ и Верхняя Искильда, Акимбаево, Кувья, Зирмия, Брюзли⁷⁴. Всего в первой половине XIX в., к 1859 г., татары и башкиры основали около 13 новых деревень.

Освоение новых земель происходило в основном за счет внутренних ресурсов. Но исторические предания, записанные в ходе экспедиций, позволяют предполагать, что в этом процессе принимали участие и выходцы из северных районов Башкирии: башкиры, татары, марийцы. Об этом помнили жители деревень Брюзли и Новый Ашап.

В результате освоения новых земель территория расселения тулвинских татар и башкир значительно расширилась, прежде всего за счет заселения более южных районов по р. Ашап и рекам Брюзли, Сюзянь, Искильда. В прошлом эти вотчинные земли были незаселенными и находились на границе владений Тайнинской, Уранской и Каратаныпской башкирских волостей. Расширение территории было вызвано, в первую очередь, естественным приростом населения края.

В первой половине XIX в. продолжалось освоение Южного Прикамья русскими. Особенно активно заселяются в этот период земли на границе Пермской и Оренбургской губерний⁷⁵. Заселение и освоение русскими земель Южного Прикамья в первой половине XIX в. значительно повлияло на этнокультурное развитие

тулвинских татар и башкир. Формирование русского населения в верховьях рек Буй и Быстрый Танып привело к тому, что ареал расселения тулвинских татар и башкир полностью оказался в инокультурном окружении. Иноэтническое окружение способствовало консолидации группы, усилило этнокультурные контакты татар и башкир с русским населением, привело к ослаблению связей с населением Северной Башкирии — башкирами, татарами, удмуртами, марийцами, которые до этого считались ближайшими соседями на юге.

Во второй половине XIX в. продолжает увеличиваться численность татарского и башкирского населения Тулвинского поречья, в основном за счет естественного прироста, а также за счет незначительного притока мигрантов из Поволжья и Приуралья (муллы, купцы, ремесленники). Ареал расселения тулвинских татар и башкир в этот период не изменялся, продолжалось освоение лишь внутренних территорий ареала.

Перепись 1897 г. отметила в Тулвинском поречье 37 379 татар и башкир. За полвека население в крае увеличилось в 1,9 раза, а в сравнении с 1795 г. — в 5,5 раза⁷⁶. Опубликованные материалы переписи 1897 г. затрудняют анализ этнического состава населения, так как «Списки населенных мест Пермской губернии», составленные на основе данных переписи, отмечают лишь наличие в некоторых деревнях смешанного состава населения. К концу XIX в. тулвинские татары и башкиры проживали в трех волостях Осинского уезда Пермской губернии: Елпачихинской, Бардымской и Сарашевской. Население Елпачихинской и Бардымской волостей (14 916 и 12 326 человек соответственно) составляли по переписи исключительно башкиры. Население Сарашевской волости было смешанным. Население д. Усть-Ашап составляли только тептяри — 579 человек, в д. Сосновка (ныне в Уинском районе) проживали татары — 331 человек, население деревень Константиновка, Танып, Султанай, выселка Талый Ключ составляли и башкиры, и тептяри — 3494 человека. Башкиры проживали в 12 деревнях волости, их насчитывалось 5733 человека.

Перепись 1897 г. отметила 51 деревню тулвинских татар и башкир. Во второй половине XIX в. в поречье на притоках р. Тулвы, в ареале расселения татар и башкир, появляются такие новые деревни и выселки, как Юкшур, Утай, Илянчик, соответственно на одноименных реках⁷⁷. Освоение Тулвинского поречья продолжалось и в начале XX в. В период с конца XIX до 1920-х годов появляются

новые деревни: Чириз (на р. Чириз), Вариз (на р. Чириз), Быково (на р. Тулве), Верхняя Кувья (Кувьябаш, на р. Кувья), Кармановка (на реках Карманова и Чапчельда, основана около 1904 г.)⁷⁸, Верхнее Константинове (на р. Константинове), Толканка (на р. Ашап, основана около 1916 г.)⁷⁹, Новая Казанка (на р. Шлык)⁸⁰. Новые деревни основали выходцы из старых сел и деревень.

Однако исторические предания, собранные в экспедициях, позволяют предполагать, что в Тулвинское поречье в начале XX в. происходила небольшая миграция из районов Поволжья и Северной Башкирии. В частности, жители д. Новая Казанка считают своих предков казанскими татарами.

В конце XIX — начале XX в. на вотчинных башкирских землях поселяются русские крестьяне. К началу XX в. на башкирских землях по р. Тулве находилось 22 населенных пункта, в которых проживало 8807 русских крестьян⁸¹. Русские деревни объединялись в несколько волостей: Ермиевскую, Плишкарскую и Печменскую, выведенных из состава башкирских волостей Сарашевской, Бардымской и Елпачихинской по причине увеличения в них русского населения. Большая часть русских крестьян самовольно поселилась на пустующих башкирских землях. В начале XX в. русские некоторых деревень выкупили землю у башкир с помощью Крестьянского поземельного банка⁸². Захват башкирских земель происходил достаточно мирно, новопоселенцы практически не встречали сопротивления со стороны владельцев земельных угодий, тем более что они находились на окраинах ареала расселения татар и башкир и оставались неосвоенными даже к началу XX в. Таким образом, в начале XX в. татары и башкиры снова потеряли часть своих земель, уступив их русским крестьянам, но сохранив за собой лишь ранее освоенные территории.

Достаточно полные сведения о численности и расселении татар и башкир в Тулвинском поречье были получены в результате переписи населения 1926 г. и в ходе подготовки «Списка населенных пунктов Уральской области» в 1927—1928 гг. Перепись отметила в Тулвинском поречье 46 населенных пунктов татар и башкир (села, деревни, хутора, выселки, поселки), в которых проживало 33 572 человека, из них татарского и башкирского населения 33 223 человека, а 349 человек составили русские. Перепись отметила в этих населенных пунктах 7756 хозяйств⁸³.

В переписных материалах 1926 г. указывается и этнический состав населения Бардымского района. Башкир в районе проживало

29 145 человек (87,7%), татар - 3415 (10,2%), тептярей - 663 (1,9%). Татары преобладали в деревнях Кармановка, Новая Казанка, Константиновка, Танып, Нарацка, Широкое Поле. Кроме того, татарское население отмечено в деревнях Елпачиха, Уймуз, Бичурино, Сараша, Новый Чад, Верх-Шлык. Тептярями записано все население д. Усть-Ашап. Тептяри, согласно переписи, проживали также в деревнях Бардабашка, Толканка, Старый Чад, Усть-Шлык. Население двух деревень, Илянчик и Ольховка, было смешанным — русско-башкирским⁸⁴.

В «Списке населенных мест», составленном в 1928 г., запечатлены изменения в расселении тулвинских татар и башкир. В целом территория расселения татар и башкир оставалась прежней, но произошло уплотнение ее заселения. В основном этот процесс шел за счет образования выселков и хуторов на водоразделах и по небольшим притокам Тулвы. Так, в 1923 г. появился пос. Нарацка, в 1924 г. — д. Алтанай и вые. Менгарда, в 1925 г. — хут. Искирьбаш и вые. Карагашка, в 1926 г. — выселки Серим-Яда и Курдан, в 1927 г. — вые. Верхняя Амзя⁸⁵. Образование выселков продолжалось до 1930-х годов. В новые выселки и хутора выезжали жители старых сел и деревень поречья. Подобные процессы — основание выселков на водоразделах — были характерны для всего Южного Прикамья. Большинство из них просуществовало до 1950—1960-х гг.

Изменения численности татар и башкир Бардымского района в советский период отражают переписи 1959, 1970, 1979 и 1989 гг. В 1959 г. в Бардымском районе проживало 28 248 башкир (88,6%) и 3624 татар (11,3%) (всего 31 872 человека), к 1970 г. их число увеличилось и составило: башкир — до 31 970 (94,8%), татар — 1757 (5,2%). За десять с небольшим лет население увеличилось незначительно, в 1,05 раза. В два раза уменьшилась численность татар. Доля татар в общей численности населения также уменьшилась в 2 раза. По-видимому, это связано не с реальным уменьшением татарского населения, а с особенностями этнокультурной ситуации в поречье, на анализе которой мы остановимся в следующем разделе работы⁸⁶.

Перепись 1979 г. отметила уменьшение татарского и башкирского населения, что связано с миграцией населения в города, а также уничтожением неперспективных деревень. Отметим, что в Бардымском районе эти процессы начались несколько позже и протекали медленнее, чем у русского населения Южного При-

Численность населения Тулвинского поречья в XVIII-XX вв.

Годы	Число дворов и населенных пунктов		Численность, чел.			
	Населенные пункты	Дворы	Население	Башкир	Тептярей	Татар
1725-1726		654	1963 (учтено население только мужского пола)			
1739		214	4 744			
1772		795				
1795	28		6 769			
1834	35	1944	11432			
1859	41	3 185	19 272	18 255	1017	
1897	51		37 280			
1926	46	7 756	33 223	29 145	663	3415
1959			31872	28 248		3 624
1970			33 727	31970		1757
1979			29 355	27 799		1556
1989			26411	24 952		1459
2002	49	10 227	27 904	16 606		9 025

камня. В 1979 г. башкир насчитывалось 27 799 человек (94,7%), татар — 1556 (5,3%), всего татар и башкир — 29 355 человек. Доля татар и башкир не изменилась, а общая численность населения уменьшилась с момента предыдущей переписи 1969 г. в 1,14 раза⁸⁷.

Уменьшение численности населения продолжалось и в 1980-е годы. Перепись 1989 г. отметила уменьшение татарского и башкирского населения в 1,11 раза. Общая численность татар и башкир составила 26 411 человек (24 952 башкир (94,5%), 1459 татар (5,5%)⁸⁸. Данные местных органов самоуправления позволяют проследить изменение численности в 1990-е годы. По данным на 1 января 2000 г., население татарских и башкирских еревень Бардымского района составило 27 823 человека. Оно проживает в 49 населенных пунктах⁸⁹. Миграция населения за пределы района сократилась, что явилось непосредственным отражением

социально-экономического развития России и региона. Перепись 2002 г. отметила в Бардымском районе 16,606 тыс. башкир (59,5% населения района, 64,79% от численности татар и башкир района), 9,025 тыс. татар (32,3% от населения района, 35,21% от численности татар и башкир).

Таким образом, демографический анализ развития тулвинских татар и башкир позволяет сделать следующие выводы.

С конца XVI в. на землях Тулвинского поречья начинает формироваться инокультурное окружение, и к началу XIX в. тулвинские татары и башкиры оказались полностью в окружении русского населения. Компактное расселение и иноэтническое окружение способствовали консолидации группы, усилению внутренних связей. Тулвинские татары и башкиры представляли замкнутый эндогамный ареал, так как браки заключались исключительно внутри группы.

Ареал оседлого расселения тулвинских татар и башкир сложился к середине XVIII в., и впоследствии он менялся незначительно.

В целом в XVIII—XX вв. наблюдалось стабильное развитие группы. В основном население увеличивалось за счет внутреннего прироста. Внешняя миграция, характерная для раннего периода, с начала XVIII в. прекратилась. Снижение роста населения допущено в 1950-1980-е годы⁹⁰.

Исходя из особенностей расселения, можно считать тулвинских татар и башкир этнокультурным островом в инокультурном окружении.

ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ

Изучение этнического самосознания — едва ли не один из главных аспектов исследования этнической культуры тулвинских татар и башкир. Тулвинское поречье относится к тем регионам, где активно происходили контакты различных этнических групп. И именно в таких районах особенности материальной и духовной культуры перестают играть роль этнического определителя, функция фиксации этничности переходит в большей степени к родному языку и этническому самосознанию⁹¹. Однако в случае с тулвинскими татарами язык не выступает в роли этнического определителя, поскольку и татары, и башкиры разговаривают на одном диалекте

татарского языка. Поэтому этническое самосознание становится единственным и главным определителем этничности населения. Этническое определение тулвинских татар ьз башкир — сложная задача, не решенная до настоящего времени.

Проведенное нами полевое исследование этнического самосознания тулвинских татар и башкир позволяет выделить некоторые существенные особенности этого феномена. С нашей точки зрения, ***этническое самосознание тулвинских татар и башкир является двойственным и многоуровневым*** по своей структуре.

Двойственность этнической идентификации заключается в осознании принадлежности как к татарскому, так и к башкирскому этносу. Решение проблемы возникновения феномена двойственности требует постоянного обращения к истории формирования группы, ее этнокультурным особенностям, современной этнокультурной ситуации. При этом, если современные полевые материалы со всей полнотой раскрывают реальное состояние этнического самосознания и его эволюцию на протяжении XX в., то исторические и статистические источники, формально фиксирующие этническую принадлежность, не позволяют судить во всей полноте о состоянии этнического самосознания в XVI — начале XX в. и сложных процессах его эволюции.

В первую очередь следует остановиться на наиболее важной проблеме, вызывающей многочисленные споры как ученых-исследователей, так и политиков: на проблеме двойственности этнического самосознания. Начало формирования двойственного этнического самосознания можно отнести ко времени падения Казанского ханства, когда на земли коренного башкирского племени *гайна* устремились миграционные потоки татар со Средней Волги. Они селились на землях башкир по припуску, арендуя землю у башкирской общины. Близость языков, а главное, принадлежность к одной религии — исламу — привела к сближению пришлых казанских татар с местным башкирским населением. Поволжские татары принесли с собой развитую систему отправления исламского культа, школы, более развитую хозяйственную технику. Не удивительно, что влияние их на башкир в духовной сфере было огромным. Общность языка, как мы отмечали, связана с родственностью исходных булгаро-угорских компонентов, принимавших участие на ранних этапах в этногенезе как татар, так и северных башкир.

Весьма важным фактором консолидации башкир и включения в свой состав различных этнических групп татар явилось

и то обстоятельство, что консолидационные процессы протекали в условиях иноэтнического окружения и оторванности от основного ареала расселения этносов. С конца XVIII в. этническая территория тулвинских татар и башкир представляла собой анклав, плотно окруженный русским этническим массивом. Таким образом, в Тулвинском поречье сформировался своеобразный этнокультурный оазис, в котором нивелировались этнические различия, протекали процессы этнокультурной консолидации. В этих условиях главными критериями этнической идентификации становились, во-первых, знания об истории происхождения и, во-вторых, язык. Все остальные этнокультурные составляющие этнической идентификации, прежде всего особенности материальной и духовной культуры, отошли на второй план.

В настоящее время основной причиной двойственного этнического самосознания является язык, который оценивается самими татарами и башкирами как татарский. Сходная этноязыковая ситуация наблюдается в северо-западных районах Башкирии, где протекали аналогичные этнокультурные процессы смешения татарского и башкирского населения⁹².

В настоящее время двойственное этническое самосознание у тулвинских татар и башкир представляет собой структуру с двумя полюсами самоидентичности, татарским и башкирским, и целым спектром промежуточных определений. Примером полюсной самоидентификации могут служить такие ответы на вопрос о национальном определении: *«Национальность написана башкиры, мы на башкир совсем не похожи, башкиры разговаривают по-другому, не знаю, зачем нас записали башкирами?»*⁹³ (татарский полюс); или *«Мы башкиры, тут и до Башкирии ближе, чем до Татарии, и в паспорте мы записаны башкирами. По паспорту я башкир. Пишут башкир, потому что Башкирия ближе»*⁹⁴ (башкирский полюс). При этом главным фактором татарского самоопределения выступает язык, а башкирского — осознание исторической традиции и географической близости к Башкирии.

Но этническое самосознание тулвинских татар и башкир реально находится между двумя полюсами и характеризуется двойственностью: осознанием принадлежности и к татарскому, и к башкирскому этносам. Сложную ситуацию этнической идентификации раскрывают многочисленные примеры. *«Я по паспорту башкирка, отец тоже башкир. Я сама живу и не знаю: может, татарка, а может, башкирка. По-нашему, и татары — татары, и башкиры —*

татары»⁹⁵. «Считаем себя татарами, хотя в паспорте записаны башкирами. Разно-татарски говорим, значит, татары»[^]. «По паспорту — башкирка. Поязыку — татарка...»⁵¹. «В документах башкиры записаны, а так — чистые татары»⁹⁹. «Мы по национальности башкиры, а может, и татары»⁹⁹. «Мы башкиры, в паспорте мы татары»^м. «Я башкирский татарин»¹⁰¹. «Я башкирка, а старшая сестра татаркой записана»^{^1}. Часто информаторы старшего поколения, не владеющие русским языком, однозначно считали себя татарами и удивлялись, когда мы, глядя в их паспорта, оглашали, что в паспорте стоит запись: башкирка. Достаточно интересным показателем бинарности этнической идентификации является бытование среди населения этнонимов *башкирские татары*, *татарские башкиры*.

Особую роль в процессе эволюции структуры этнической самоидентификации играет национальная интеллигенция. С одной стороны, она основной носитель башкирского национального самосознания и самоназвания, основанных на знании исторического прошлого населения. С другой стороны, именно местная интеллигенция является проводником татарского литературного языка и татарской городской культуры. Практически с XIX в. муллы, купцы, а позднее учителя, техническая интеллигенция получали образование в Казани и ориентировались на татарскую культуру.

По переписи 1989 г. картина этнического самосознания выглядела следующим образом: башкирами считали себя 24,952 тыс. человек, или 85,1 % населения района (94,5% от числа татар и башкир), татарами — 1,459 тыс., или 4,9% (5,5% от числа татар и башкир), в то время как подавляющее большинство башкир (98%) своим родным языком называли татарский. В 2002 г. башкирами записались 16,606 тыс. человек, или 59,5% населения района (64,79% татар и башкир), татарами — 9,025 тыс., или 32,3% от населения района (35,21% от численности татар и башкир). С одной стороны, перепись 2002 г., как мы отмечали, впервые показала реальную этническую ситуацию, сложность и неоднозначность этнической самоидентификации, прогнозируемую этнографами и этнопсихологами. Схожими были результаты и переписи 1926 г., когда в районе также было отмечено среди всего тюркского населения 10,2% татар и 87,7% башкир, 1,9% тептярей. В более ранних переписных материалах XIX в. татары в Тулвинском поречье не фиксировались, отмечалось лишь проживание небольшой по численности этносоциальной группы тептярей. В последующих переписях

советского времени в сравнении с 1926 г. численность татар колебалась от 11,3% в 1959 г. до 5,2% в 1970 г. В то же время перепись 2002 г., видимо, свидетельствует и о тенденции роста в ситуации двойственности этнической идентичности татарского полюса.

Проведенное в конце 1990-х гг. этнопсихологическое изучение этнического самосознания татар и башкир Бардымского района также выявило его бинарность¹⁰³. В наше время этническое самосознание тулвинских татар и башкир является классическим примером двойственности, и именно на примере данной группы феномен двойственности рассматривается в литературе по этнической психологии. Примеров двойственного этнического самосознания, к сожалению, немного, более всего они характерны для пограничных регионов, но наиболее характерным является тот, когда в интернациональной семье ребенок осознает свою принадлежность и к этносу матери, и к этносу отца. Вышеописанный феномен двойственной этничности можно отнести к «этническому» уровню в сложной структуре этнического самосознания тулвинских татар и башкир.

Вместе с тем среди коренного населения Бардымского района сохраняется осознание своей принадлежности к особой этнокультурной группе, отличной от других этнографических групп татар и башкир. На этом уровне самоидентификации актуализируется этноним «гәйнә», восходящий к башкирской компонентной основе группы, например: «*В Казани живут казанские татары, а мы гәйнә татары*»; или: «*Мы не настоящие татары, нас гәйнә-татарами называют*». Этот уровень самоидентификации мы условно назовем региональным. На региональном уровне самосознания наравне с этнонимом «гәйнә» функционируют еще и такие самоназвания, как *бардымские татары* / *бардымские башкиры*, возникшие от административно-территориальной принадлежности к Бардымскому району Пермского края. Кроме того, употребляются названия *пермские* или *уральские* татары. Они в основном служат для подчеркивания отличия от казанских (поволжских) татар. Самоназваниями *кый татары* и *бутык татары* подчеркиваются отличительные черты говора тулвинских татар и башкир, и одновременно они используются для отличия тулвинских татар и башкир от других этнографических групп татар и башкир. Характер этнической идентификации, заложенный в приведенных самоназваниях тулвинских татар и башкир, можно считать региональным.

Многоуровневая структура этнической самоидентификации этнокультурной группы тулвинских татар и башкир включает и со-

хранение на уровне самосознания субэтнического деления, что вызвано особенностями многокомпонентного формирования группы, башкирского общинно-вотчинного землевладения. К такому внутригрупповому (локальному) уровню самоидентификации можно отнести бытование этнонимов *типтәр*, *мишәр*, *крәшен*, *ар*. Как правило, эти этнонимы закрепили память о тех этнических компонентах, которые принимали участие в формировании группы.

Складывание каждого локального этнонима обусловлено конкретными историческими событиями XVI—XX вв., повлиявшими на развитие группы в этот период. История формирования тептярей и закрепления за ними локального этнонима¹⁰⁴ связана со временем присоединения Казанского ханства к Русскому государству в середине XVI в. Тогда мигрировавшие из Среднего Поволжья татары, а также группы удмуртов, марийцев, возможно — мордвы поселились на землях башкир по припуску. Существовая в виде особой этнографической и диалектной группы, эта группа и составила основу формирования тептярей.

Слово «тептярь» в Тулвинском поречье применялось для обозначения нерусского населения, платившего ясак за пользование землей башкир. На осознании своей принадлежности к особой социальной группе, к тому же не башкирского происхождения, у тептярей формировалось обособленное этническое самосознание. То есть в основе формирования этнической идентификации тептярской группы лежит не столько этнический, сколько социальный фактор. Добавим к этому, что башкиры Тулвинского поречья, основываясь на социальном статусе, достаточно долго относили тептярей к другому народу, отделяя *«типтәр»* от собственно башкир. Память об этом разделении жива и сейчас: *«И сейчас есть потомки тептярей, они жили по-своему, их не отдавали в солдаты, они не платили налог в три таньги»*; или: *«В Таньге живут два народа, татары — их называют тептярями, и башкиры. Туйгельдины — башкиры, Юсуповы — тептяри»*. С отменой башкирского общинно-вотчинного земледелия тептяри полностью интегрируются в социальную среду башкир, но название «тептярь» продолжало сохраняться в виде одного из уровней этнической самоидентификации, обозначая жителей ряда сел.

Такая же история с арской (удмуртской) субэтнической группой, проживающей в д. Усть-Ашап. Следует отметить, что удмурты, жившие по припуску на башкирских землях, приравнивались по своему социальному положению к тептярям, но этноним «теп-

тярь» за ними не закрепился, потому что он был применим для припущенников с доминирующим казанско-татарским компонентом, а удмурты на первых порах составили собственную компактную группу. До сих пор жителей д. Усть-Ашап называют арами, и сами они при разговоре об историческом прошлом рода также отмечают, что они изаров: *«Раньше ары здесь жили, потом мусульмане пришли, обратили их в свою веру. Потом все вперемешку стали жить»*. Или: *«Фамилия Алешкины — арская, она передается от отца сыну и дальше, а у башкир раньше фамилия менялась с каждым поколением. Наша фамилия арская. Когда ары сюда пришли, было три семьи: Шихунзя, Рулунзя, Алеша — это трое отцов арских семей»*. Оказавшись в меньшинстве, в отрыве от родных деревень, удмурты подвергались сильному социальному и культурному воздействию со стороны окружавших их татар и башкир. Оно выразилось в изоляции язычников удмуртов, запрещении им участвовать в жизни общинников-мусульман: *«Арам нельзя было ходить по дороге, их обижали, они ходили через лес»*. Кроме того, удмурты говорили на непонятном для татар языке: *«Они разговаривали на двух языках и были похожи на аров из Куеды. В лице они чуть отличались от татар, в говоре выделялась буква «к»*. Само слово, этноним «ар», воспринималось мусульманами, как оскорбительное, синонимичное определениям «неверующий», «нечистый»: *«Усть-Ашап — арлар их называют. Они внешне и поведением отличаются. Большинство обидчивые, нечистые, хуже, чем татары»*. Социальная изоляция этой группы удмуртов привела к тому, что на определенном этапе их собственная культура и язык стали оцениваться ими ниже татарской: *«Убабая мама говорила, что они с арами в семияродной родне. Чем дальше родство, тем лучше. Потому что на том свете спросят: «Кто ты, ари или мусульманин?» Если скажешь — ар, тебя накажут, так как раньше они были не мусульмане. Семияродное родство пограничное, я могу считать себя не аркой, а татаркой»*.

Сейчас потомки удмуртов, проживающие в д. Усть-Ашап Бардымского района, полностью интегрированы в тулвинских татар и башкир, хотя еще в середине XIX в. они представляли особую субэтническую группу и отличались некоторыми диалектными особенностями: *«Говору нас различается, они говорят «у» — «бозу» (бык), а мы говорим «ау»*. *Уаров другой язык, он нам понятен, но не совсем»*. Арское происхождение жителей или отдельных родов других деревень осознавалось лишь на уровне исторических преданий и не было включено в структуру этнического самосозна-

ния уже на начало XX в. Этот факт свидетельствует об интеграции удмуртов в этнокультурную общность татар и башкир на более раннем этапе. Локальные этнонимы *мишәр* и *крашен* употреблялись лишь относительно к переселенцам XX в.

Можно констатировать, что бытование локальных этнонимов является свидетельством незавершенности этнической консолидации группы, выделения в ней некоторых субэтнических компонентов. Однако с середины XIX в., когда исчезло социальное разделение тептярей-припущенников и башкир-вотчинников, наметилась тенденция к интеграции субэтнических компонентов. Сегодня локальный уровень самосознания актуализуется лишь при обращении к вопросам исторического происхождения, и жителями соседних деревень самоназвания употребляются в качестве прозвищ.

Резюмируя изложенный материал, мы можем констатировать, что в разных ситуациях актуализируются самоназвания разного уровня. Мы выделили три основных уровня системы самоидентификации:

1. Этнический уровень. Характеризуется двойственностью, т. е. члены одной этнической группы причисляют себя и к татарскому, и к башкирскому этносу, что свидетельствует о достаточной размытости и неопределенности всего этнического уровня.

2. Региональный уровень. Служит для обозначения своей этнокультурной группы, выделения ее среди других этнографических групп татар и башкир. На этом уровне самосознания функционируют такие этнонимы, как *гәйнәләр*, *гәйнә*, *гәйнә татары* (башкиры, уральские, пермские или бардымские) татары/башкиры.

3. Внутригрупповой, локальный уровень. Формировался в эпоху полиэтничного освоения края, в условиях башкирского общинно-вотчинного землевладения. Отражает имевшую место в прошлом этносоциальную структуру тулвинских татар и башкир. В настоящее время в процессе этнокультурной консолидации имеется тенденция к исчезновению (растворению, нивелированию) этого уровня, т.к. потребность в нем возникает лишь при обращении к историческому прошлому края, семьи, рода.

Таким образом, формирование тулвинских татар и башкир было процессом сложным, растянувшимся на многие столетия.

В разное время, как на ранних этапах, так и в XVI—XX вв., формирование группы шло на основе нескольких этнических компонентов. ***В результате в Тулвинском поречье сформировалась уникальная этнокультурная общность, не сводимая ни к одному из исходных компонентов, возникшая на стыке двух полюсов этничности и осознающая принадлежность как к татарско-му, так и к башкирскому этносам.*** Главной особенностью группы является двойственное этническое самосознание: осознание принадлежности как к татарам, так и к башкирам, основанное на особенностях этнической истории и на этнокультурных реалиях. Эта ситуация обусловлена сложными этническими процессами, когда все исходные компоненты были на разных этапах интегрированы в единую этнокультурную общность, при этом наблюдался процесс симбиогенеза башкирской и татарской этничности. Главными факторами консолидационных и интеграционных процессов стали: общность древнего булгаро-угорского компонента, обусловившая общность языка татар и башкир; единый природно-географический ландшафт; компактность проживания; пребывание в одной административной единице; инокультурное русское окружение; длительные контакты и взаимодействие. Результатом этого и явилось формирование единого комплекса материальной и духовной культуры.

Двойственное этническое самосознание, самобытная культура, уникальное состояние языка некоторыми исследователями расцениваются как факторы, на основе которых можно считать тулвинских татар и башкир самостоятельным этносом¹⁰⁵.

Двойственность этнического самосознания, с одной стороны, является характерной этнокультурной особенностью группы, а с другой — свидетельствует о незавершенности интеграционных и консолидационных процессов.

Дальнейшее развитие группы во многом зависит от проведения национальной политики в регионе, прежде всего образовательной и культурной. Возможно несколько вариантов развития группы в перспективе (т.к. современная этнокультурная ситуация будет сохраняться еще длительное время): 1) консолидация на основе башкирского этнического самосознания; 2) консолидация на основе татарского самосознания, главными факторами которой выступают язык и ориентация культурной и образовательной политики на Татарстан; 3) осознание себя отдельной этнокультурной общностью, отличной от других групп как татар, так и башкир. Возможно,

последний вариант окажется наиболее вероятным. Однако приоритет его требует проведения политики, направленной на сохранение самобытности группы во всех ее проявлениях: на уровне языка, материальной и духовной культуры.

¹ ПСЗ. Т. 38. № 39622.

² ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 14.

³ Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С. 346.

⁴ Там же.

⁵ ГАПО. Ф. 597. Оп. 1. Д. 15.; Дмитриев А. А. Пермская старина. Пермь, 1900. Вып. VIII. С. 139.

⁶ ГАПО. Ф. 543. Оп. 1. Д. 26; Игнатьев Р. Г. К истории Пермской губернии // Пермские губернские ведомости (далее — ПГВ). 1870. № 40.

⁷ Соколов Д. Н. О башкирских тамгах // Труды Оренбургской архивной комиссии. Оренбург, 1904. Т. 13 С. 65.

⁸ Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. История башкирских сел Пермской и Свердловской областей. Уфа, 1999. С. 223.

⁹ ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 14.

¹⁰ ПМА, Бардымский район, с. Усть-Тунтор, от Садашевой Ф.

¹¹ Пермские татары. Казань, 1983. С. 161-163.

¹² Такой же точки зрения придерживаются и казанские исследователи: Исхаков Д. М. (См.: Исхаков Д. М. От средневековых татар к татарам нового времени. Казань, 1998. С. 127.) и Ахметзянов М. И. (Приложение 2 // Пермские татары. Казань, 1983. С. 161).

¹³ ПМА, Бардымский район, с. Аклуши, от Савиновой Г., 1927 г.р.

¹⁴ Башкирское народное творчество: Предания и легенды. Уфа, 1987. С. 115—117; Подобное предание бытовало в Прикамье и среди коми-пермяков.

¹⁵ Кулбахти Н. М. Из истории тайнинских башкир. Уфа, 1996. С. 12.

¹⁶ Кузеев Р. Г. Указ. соч. С. 341.

¹⁷ Рамазанова Д. Б. Некоторые вопросы истории формирования пермских татар // Пермские татары... С. 138—140.

¹⁸ Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. Указ. соч. С. 8.

¹⁹ Исхаков Д. М. От средневековых татар... С.122.

²⁰ Татар, удмуртов, марийцев, поселившихся на башкирской земле и плативших башкирам-вотчинникам оброк за землю.

²¹ Например, с этим переселением связывают основание своих деревень жители Елпачихи, Бичурино, Чалково, Мостовой. «В Чалково люди переселились из-под Осы. Там были маленькие деревни, которые переселились сюда. Мостовая деревня тоже оттуда переселилась» (от Уразовой Фаины, 1925 г. р., д.Чалково, родом из с. Барда). «Был город Оса, недалеко там была деревня Бичурина, оттуда в нашу деревню народ переселился, и село также называли Бичурино» (с. Бичурино, от Утягановой Таримы).

²² ПМА, Бардымский район, с. Константиновка, от Хасановых Хемета, 1918 г. р. и Каримы, 1923 г. р.

²³ ПМА, Бардымский район, с. Елпачиха, от Масадова Г. Х., 1920 г. р.

²⁴ ПМА, Бардымский район, с. Елпачиха, от Кунакаевой М. С, 1928 г. р.

²⁵ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Шариповой Хадии, 1924 г. р.

- ²⁶ Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. Указ. соч. С. 77.
- ²⁷ Там же. С. 91.
- ²⁸ Кузеев Р. Г. Указ. соч. С. 332.
- ²⁹ ПМА, Бардымский район, д. Усть-Ашап, от Алешкиной Н. Г., 1927 г. р.
- ³⁰ ПМА, Бардымский район, д. Усть-Ашап, от Алешкиной Г. М., 1915 г. р.
- ³¹ Пермский областной краеведческий музей (далее — ПОКМ). Карта Осинского уезда 1792 г.
- ³² Садилов Р. Р. Из истории возникновения деревень закамских удмуртов // Конференция «Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях» (на примере региона Среднего Прикамья). Тезисы докладов. Сарапул, 1997. С. 92—93; Черных А. В. Буйские удмурты. Пермь, 1996.
- ³³ Шумилов Е. Я. Из истории башкирских земель Среднего Прикамья. Пермь, 1995. Вып. 2. С. 9; Устюгов Я. В. Башкирское восстание 1662—1664 гг. // Исторические записки. 1947. № 24. С. 100—101; ПГУ. Материалы экспедиции в Бардымский район 1997 г.
- ³⁴ Чагин Г. Я. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVII — первой половине XIX вв. Пермь, 1995. С. 53—54.
- ³⁵ ПМА, Бардымский район, с. Танып, от Валидовой С, 1934 г. р.
- ³⁶ Материалы по истории Башкирской АССР. М.—Л., 1936. Ч. 1. С. 483-487.
- ³⁷ ПМА, Бардымский район, д. Чалково, от Уразовой Фаины, 1925 г. р., родом из с. Барда.
- ³⁸ ПМА, Бардымский район, с. Бичурино, от Утягановой Таримы, 1925 г. р.
- ³⁹ Материалы по истории деревень пермских татар // Пермские татары. Казань, 1983. С. 155.
- ⁴⁰ ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 100. Т. 4. Л. 91-94.
- ⁴¹ Там же. Л. 90-90 (об).
- ⁴² ГАПО. Ф. 543. Оп. 1. Д. 26. Л. 8.
- ⁴³ Кулбахтин Я. М. Из истории тайнинских башкир. Уфа, 1996.
- ⁴⁴ Кулбахтин Я. М. Указ. соч. С. 12-13; Кузеев Р. Г. Указ. соч. С. 338-346.
- ⁴⁵ Дмитриев А. А. Пермская старина. Пермь, 1900. Вып. VIII. С. 135—150.
- ⁴⁶ Там же. С. 71.
- ⁴⁷ ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 100. Том. 4. Л. 51-68.
- ⁴⁸ Там же. Л. 87-89.
- ⁴⁹ Преображенский А. А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII — начале XVIII вв. М., 1956. С. 28-31, 60.
- ⁵⁰ Кулбахтин Я. М. Указ. соч. С. 14; Кузеев Р. Г. Указ. соч. С. 338.
- ⁵¹ Черных А. В. Этнический состав населения и особенности расселения в Южном Прикамье в XVI — первой четверти XX вв. // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 61.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ Чагин Г. Я. Указ. соч. С. 52.
- ⁵⁴ РГАДА. Разряд XVI. Д. 993. Л. 3 (об.). Цит. по: Чагин Г. Я. Указ. соч. С. 52.
- ⁵⁵ Дмитриев А. А. Пермская старина... С. 57.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Там же. С. 57.; Чагин Г. Я. Указ. соч. С. 52-53.
- ⁵⁸ Дмитриев А. А. Указ. соч. С. 57.
- ⁵⁹ Кулбахтин Я. М. Указ. соч. С. 17.

⁶⁰ Черных Л. В. Этнический состав населения... С. 64—69.

⁶¹ Чагин Г. Н. Указ. соч. С. 74.

⁶² Черных А. В. Этнический состав населения... С. 65—66.

⁶³ Ревизией учтено население семнадцать башкирских деревень современного Бардымского района: Елпачиха, Уймуз, Федорки, Ишменево, Ишимово, Чувашаево, Чалково, Акбашево, Куземьярово, Березниково, Сять (Чат) Барды, Мостовая, Батырбаево, Бардыбашево // Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. Указ. соч. С. 237.

⁶⁴ Там же. С. 237.

⁶⁵ Там же. С. 239-240.

⁶⁶ Там же. С. 123.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же. С. 121.

⁶⁹ ГАПО.Ф. 111. Оп. 1.Д. 1986.

⁷⁰ Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. Указ. соч. С. 85.

⁷¹ Там же. С. 63.

⁷² Там же. С. 138.

⁷³ Нижняя Искильда основана в 1842 г. выходцами из с. Елпачиха. См.: Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. Указ. соч. С. 140.

⁷⁴ Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. Указ. соч. С. 21-153, 239-240.

⁷⁵ Черных А. В. Этнический состав населения...

⁷⁶ Список населенных мест Пермской губернии. Осинский уезд. Пермь, 1908.

⁷⁷ Список населенных мест Пермской губернии. Осинский уезд. Пермь, 1898.

⁷⁸ Валиуллин Р. Ш. Очерки по истории родного края. Барда, 1998. С. 146.

⁷⁹ Там же. С. 147.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Список населенных мест Пермской губернии. Осинский уезд. Пермь, 1908.

⁸² Черных А. В. Этнический состав населения... С. 76.

⁸³ Список населенных пунктов Уральской области: Сарапульский округ. Свердловск, 1928. Т. 9. С. 2—10. При подсчетах исключено население деревень Сосновка и Верхняя Сосновка, относящихся в настоящее время к Уинскому району Пермской области.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же. С. 2—10. Вновь образованные населенные пункты относились к следующим сельсоветам: пос. Наратка — к Таныпскому, вые. Верхняя Амзя — к Уймузскому, выселки Менгарда, Курдан, Карагашка — к Сарашевскому, хут. Искирьбаш — к Бардымскому, д. Алтанай — к Искиревскому, вые. Серим-Яда — к Ноаоашапскому.

⁸⁶ Данные отдела статистики Администрации Бардымского района.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же. Однако эти данные лишь приблизительны, т. к. в них не учтен этнический состав населения и включено русское и другое население этих деревень, хотя доля его и незначительна.

⁹⁰ Дубова Н. А., Комарова О. Д., Ямское А. Н. Русские, башкиры и татары южных районов Пермской области (демографическая и социально-экономическая характеристика) // Этнические проблемы регионов России: Пермская область.

⁹¹ Кушнер П. И. (Кнышев). Этнические территории и этнические границы. М., 1951. С. 75.

⁹² Исхаков Д. М. О некоторых аспектах проблемы места приуральских татар в этнической структуре татарской нации // Приуральские татары. Казань, 1990. С. 4-6.

⁹³ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Зайляевой Зайтуны, 1924 г. р.

⁹⁴ ПМА, Бардымский район, д. Н. Казанка, от Фатхья, 1932 г. р.

⁹⁵ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Габдрашитовой Фании, 1940 г. р., родом из с. Таныш.

⁹⁶ ПМА, Бардымский район, д. Усть-Ашап, от Туктамышевой Миньямал, 1911 г. р.

⁹⁷ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Юлышевой Наили, 1928 г. р.

⁹⁸ ПМА, Бардымский район, с. Уймуз, от Ягафаровой Кадрии, 1931 г. р.

⁹⁹ ПМА, Бардымский район, д. Мостовая, от Латыповой Таслимы, 1930 г. р.

¹⁰⁰ ПМА, Бардымский район, с. Уймуз, от Гайсиной Фатимы, 1925 г. р.

¹⁰¹ ПМА, Бардымский район, с. Федорки, от Муталапова Габдулхана, 1917 г. р.

¹⁰² юг ПМА, Бардымский район, д. Кудаш от Фахрутдиновой Кыснижихан, 1913 г. р.

¹⁰³ Исследование, проведенное В. Ю. Хотинец, показало следующую картину этнического самосознания. При анкетировании учителей Бардымской гимназии № 1 (28 человек, считающихся башкирами) выяснилось, что среди них 6 человек (21%) осознают себя башкирами, 9 человек (32%) — татарами, 12 человек (43%) — особым народом: тайнинскими татаро-башкирами. Анкетирование учеников дало следующие результаты: «...в определенной степени все ученики осознают свою принадлежность к башкирскому народу... Среди них 43% (16 чел.) характеризуют свой этнос отличным от других народов, но схожим в равной степени как с башкирским, так и с татарским... 35% (13 чел.) старшеклассников в большей степени осознают свою принадлежность к татарскому народу». См.: Хотинец В. Ю. Этнопсихологический анализ особенностей развития тайнинских башкир. Барда, 1999. С. 12-20.

¹⁰⁴ В некоторых случаях этот этноним выступал не только на локальном, но и этническом уровне.

¹⁰⁵ Хотинец В. Ю. Этнопсихологический анализ... С. 21.

Глава 3

ТРАДИЦИОННЫЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Тип хозяйственной деятельности во многом определяет культурное своеобразие этноса. На становление системы хозяйства тулвинских татар и башкир повлияло несколько факторов, среди которых наиболее значимыми были природно-географический, социально-экономический и этнокультурный.

По естественно-природным условиям территория расселения тулвинских татар и башкир представляет холмистую местность с большими лесными массивами и густой речной сетью, основу которой составляет р. Тулва с многочисленными притоками. Плодородные почвы, особенно в поймах Тулвы и небольших рек, были пригодны для земледелия.

Достаточно сложно реконструировать систему хозяйства тулвинских татар и башкир на ранних этапах формирования. Скорее всего она представляла собой полукочевое скотоводство с широким использованием охоты, рыболовства, бортничества. Земледелие, по-видимому, носило вспомогательный характер¹. Свидетельства о земледелии относятся к первой четверти XVII в. Так, в 1618 г. при описании земель татар и башкир в бассейне р. Тулвы упоминаются пашни, сенокосы, хмелевые угодья, рыбные ловли². О татарах и башкирах Осинского уезда источник 1781 г. сообщает, что они «ловят всяких зверей, занимаются хлебопашеством»³. Видимо, переход к земледелию происходил под влиянием окружающего земледельческого населения: русских, удмуртов, татар.

В XIX — начале XX в. земледелие представляло ведущую отрасль хозяйства. На земельные и лесные угодья тулвинские татары и башкиры имели жалованные грамоты⁴. Земля начислялась по едокам, и переделы ее практиковались редко. Наделы, как правило, давались в пожизненное пользование и нередко переходили по наследству. Поэтому часто пашни и сенокосы носили именасвоихвладельцев: *Зыялжире*, *Мулламохэмэтжире*, *Әхмәтжанжире* (д. Усть-Шлык). По данным на начало XX в. величина надела на один двор в пределах трех волостей: Бардымской, Елпачихинской

и Сарашевской — составляла в общем 10,5 десятины, из которой под пашней было занято 7 десятин, сенокосами — 2,5 десятины⁵. При этом аренда земли практически не практиковалась. Лишь в тептярской д. Усть-Ашап жителям приходилось арендовать 120 десятин земли⁶. По сообщениям информаторов, поля подразделялись на ближние (вблизи деревни) и дальние (на расстоянии от деревни до 15 км)⁷.

Из систем земледелия у тулвинских татар и башкир в конце XIX — начале XX в. лишь трехполье получило широкое распространение. Наличие у осинских башкир и татар трехпольной системы севооборота отмечал в начале XIX в. Н. С. Попов⁸. К началу XX в. именно эта система стала ведущей формой земледелия, способом восстановления плодородия почв в сочетании с применением удобрений. При трехпольной системе поля делились на три клина: яровой, озимый и пар. Чаще всего яровые и озимые поля давали по 2—3 урожая, после чего их пускали под пар. Чередование культур было следующим: после снятия 1—2 урожаев ржи землю использовали под посевы пшеницы или ячменя, а через год ее засеивали овсом, после овса поле оставляли под пар. Озимые, яровые и паровые поля между собой разделялись межами и практически всегда огораживались, чтобы избежать поотравы посевов скотом.

Многополье в сочетании с травосеянием не получило должного развития. Лишь в с. Елпачиха в 1897 г. был заложен экспериментальный участок в 0,25 десятины, но вскоре многопольные посевы были прекращены⁹.

Сохранялись и некоторые более старые формы пользования земельными угодьями. В частности, в документах у татар и башкир Тулвинского поречья отмечаются шутемы — участки земли, оставленные на несколько лет для «отдыха», характерные для залежно-переложной системы¹⁰.

Основным видом удобрений был навоз *нажум*. Унавоживание производили ежегодно. Навоз вывозили на поля зимой или поздней осенью. Для вывоза использовали дровни. По весне поля перепаживались. Помимо этого использовали торф, известь. Другие виды удобрений не получили распространения. Лишь в д. Тюндюк и с. Елпачиха в конце XIX в. земскими документами отмечено применение фосфорной муки для удобрения небольших земельных участков (0,33 и 0,2 десятины).

Ведущей зерновой культурой была озимая рожь *арыш*. Помимо нее выращивали пшеницу *бодай*, овес *солы*, ячмень *арпа*, гречу

Таблица 2

**Урожайность различных культур в начале XX в.
(пудов на десятину)**

Культура	Бардымская волость	Елпачихинская волость	Сарашевская волость	В среднем по уезду
Рожь	24,0	24,0	28,6	32,5
Гречиха	6,0	25,4	Нет	20,1
Пшеница	12,0	16,6	14,8	25,1
Ячмень	14,0	27,4	12,5	21,2
Овес	11,0	19,6	19,2	23,4
Полба	8,0	20,0	15,0	20,4
Просо	-	-	-	-
Горох	6,0	26,0	8,0	7,2

гәрәчиңә, горох *борчак*, из технических культур лен *жиген* и коноплю *тарма*. Урожайность различных культур в пределах трех вышеназванных волостей в начале XX в. была следующей (пудов на десятину)¹¹:

Таким образом, наибольшая урожайность зерновых культур была характерна для Елпачихинской волости. Тем не менее в пределах Осинского уезда урожайность в татарских и башкирских деревнях была несколько ниже, чем у соседнего русского населения. Такая же картина наблюдалась и по техническим культурам: их урожайность в Бардымской и Елпачихинской волостях в начале XX в. была ниже среднего показателя по уезду, за исключением Сарашевской волости, где она была выше¹².

В посадках льна лидировала Сарашевская волость. Конопля не выращивалась только в Бардымской волости¹³. При выращивании технических культур применяли те же орудия обработки почвы, что и при возделывании злаков.

Таблица 3

Урожайность картофеля, льна и конопли в начале XX в.

Культура	Бардымская волость	Елпачихинская волость	Сарашевская волость	В среднем по уезду
Картофель	Сам-2	Сам-3	Сам-5	Сам-4,3
Конопля	Нет	Сам-3	Сам-4	Сам-3,4
Лен	Сам-1	Сам-2	Сам-3	Сам-2,1

В XIX — начале XX в. сельскохозяйственные орудия оставались традиционными. Из всех пахотных орудий наибольшее распространение получила обычная двузубая соха *сука*. Сохи изготавливались из березы, реже из осины с железными сошниками. В 60-е годы XIX в. на смену двузубой сохе пришел легкий полусабан, известный как соха-курашимка¹⁴, которая к концу XIX в. окончательно вытесняет среди татар и башкир, как и других народов южных районов Пермского края, старую двузубую соху. Усовершенствованная соха-курашимка со стальным отвалом совместила все лучшие качества плуга и сохи, что значительно повысило качество обработки почвы. В начале XX в., по сообщениям информаторов, в среде зажиточных крестьян получили распространение стальные плуги заводского производства.

Для обработки пашни в конце XIX в. употребляли три вида борон: бороны-суковатки, изготовленные из еловых плах с сучьями; деревянные плетеные бороны с деревянными зубьями; и вновь внедряемые деревянные рамные бороны с железными зубьями. В некоторых случаях, например при посадке льна, использовали такой архаический прием боронования, как заволакивание. В этом случае вместо бороны использовали ветки и кустарники, которые волокли по полю. Информаторы объясняют это тем, что борона глубоко заборонивает семена льна, и лен в этом случае плохо всходит.

Сроки посевов зависели от конкретных погодных условий. Под озимую рожь использовали землю из-под пара. Перед посевом ржи пар вновь вспахивали и боронили. Сеять озимую рожь начинали в конце июля, но не позже 14—19 августа. Под яровые шли земли, давшие один-два урожая ржи. Их вспахивали осенью и оставляли на зиму, затем пахали в апреле — начале мая и боронили. Яровые культуры сеяли в определенной последовательности. Раньше других высевали пшеницу, затем ячмень и овес и уже в начале июня — гречиху. Нередко сроки посевов устанавливались на сельском сходе. Существовало несколько традиционных способов определения сроков высадки первых яровых культур. Считалось, что земля готова к посеву тогда, когда она прогрелась и высохла. Чтобы определить влажность почвы, в руки брали землю, крепко сжимали и смотрели: если комок рассыпался — земля готова к севу. Чтобы определить прогретость почвы, спускали штаны и садились на вспаханное поле оголенной частью тела. К таким же способам определения сроков посева прибегало и соседнее население — русские, татары, удмурты.

Посев происходил следующим образом: на шею вешали кошель *тубал*, плетеный из лыка или бересты, в него насыпали зерно, которое разбрасывали руками. После этого поле боронили. Нередко к бороне привязывали ветки, чтобы лучше заматывать зерно в землю.

Сроки уборки урожая также варьировались в зависимости от погодных условий. В начале августа начинали убирать озимую рожь, затем яровые культуры и в последнюю очередь дергали лен. Основным орудием уборки зерновых культур был серп *урак*. Но для уборки овса, гороха и гречихи употребляли косу-литовку с грабельками *тырмалы чалгы*. Ее устройство было простым: к косовищу параллельно полотну косы крепили несколько реек, которые сгребали скошенные стебли. Для удобства жали по наклону колосьев. Колосья собирали в снопы *кэлтэ*, которые перевязывали жгутами из соломы. Для просушки снопы укладывали в суслоны *суслан*, *соса*, по 6—10 снопов в каждом: снопы ставили вплотную друг к другу колосьями вверх, а сверху закрывали снопом. Знали и другой способ укладки сжатого хлеба — в бабки *бэбкэ*. В отличие от суслона в бабки укладывали копну колосьев, не перевязанных жгутом. Для длительного хранения снопы у гумна складывали в скирды — кабаны (*кибэн*, *кэбен*).

Досушивали снопы в овинах. Получили распространение два вида овинов: срубные *эбен*, *эвен*, *овен*, и шишешеш, *шеш-куыш*, *эбен-шеш*. Первые из них были редки. Широкое распространение шишей можно объяснить их простотой, дешевизной, а также тем, что они легко тушились в случае пожара. В шишах сушили как на солнце, так и с использованием огня. Конструкция шиша была простой: устанавливался каркас из жердей в виде шалаша, внутри выкапывалась яма для очага, а на жерди сверху накладывали снопы. В случае плохой погоды над шишом устраивался навес с соломенной крышей. Шиши нередко устраивались прямо на полях. Срубные овины были преимущественно ямного вида, иногда с открытым очагом.

С появлением в начале XX в. сыромолота, т. е. внедрения различных механических молотилок, для просушки зерна использовали специальные зерносушилки. Они представляли собой небольшой сруб без потолка под крышей, внутри делали печь или устраивали очаг. В стены врубали поперечные балки, на которые укладывали листы жести, на них рассыпали зерно. После этого нагревали помещение для просушки зерна. Постройка отдельной зерносушилки была под силу не каждому хозяйству, поэтому малоимущие крестьяне сушили зерно в домашних печах или банях.

Снопы обмолачивали на гумнах (часто гумно также называли овином: *обен, эбен, эвен*), которые располагались во дворе, на окраине деревни, а нередко прямо на полях. Гумно представляло собой сарай, стены и крыша которого чаще всего делали из жердей и покрывали соломой. Иногда гумно сооружали в виде навеса с соломенной крышей. Если *эбен* ставили на полях, то под крышей делали *шеш* для сушки снопов, т. е. снопы и сушили, и обмолачивали в одном месте. Внутри гумна устраивали ток для молотбы, представлявший площадку продолговатой формы до 20 м в длину: *ырдын кыру, ырдын*. Для этого снимали верхний слой земли, насыпали глину и утрамбовывали. До появления механических молотилок тулвинские татары и башкиры молотили только с помощью цепа. Другие приемы обмолота были неизвестны. Снопы укладывались в два ряда, колосьями друг к другу. Молотильщики вставали с двух сторон и попеременно били цепами *чеп, агач чей* по колосьям. Еще один человек шел следом и ворошил снопы двурогими вилами *ике япыле сәнак*. Иногда снопы укладывали кругом, колосьями внутрь. После обмолота солома убиралась, а зерно сметалось в кучу.

До появления механических веялок в начале XX в. зерно веяли и сортировали вручную. Для этого стелили рогожу на открытом и продуваемом месте. Веяльщик деревянной лопатой *агач көрәк* брал некоторое количество зерна и подбрасывал его в воздух. При этом мякина улетала, а самые лучшие зерна падали ближе к человеку, их использовали для посева. Эту операцию проделывали несколько раз, после чего зерно сортировалось, и его убирали в мешки. Мякина и наиболее легкое зерно шли на корм скоту.

В дальнейшем зерно перерабатывали в муку или крупу. Мололи на водяных мельницах *су тегермин*. Остатки мельничных прудов до сих пор можно наблюдать в ряде деревень. Жернова для мельниц изготавливали из местного камня. Для помола в небольших количествах использовали ручные мельницы *кул тегермин* и ступы *киле*. Жернова ручных мельниц делали из березовых кругляков, набивая на них железные зубья.

В начале XX в. среди тулвинских татар и башкир, как и других народов края, активно распространяются механические веялки, молотилки на конной тяге, сортировки. Однако количество механических приспособлений было явно недостаточно, тем более что в сравнении с русскими волостями распространение механической техники у тулвинских татар и башкир проходило крайне медленно. В начале XX в. насчитывалось следующее количество техники¹⁵:

**Количество механической техники в начале XX в.
(в единицах техники)**

Волость	Молотилки конные	Веялки	Сортировки
Бардымская	3	53	1
Елпачихинская	1	94	Нет
Сарашевская	Нет	Нет	Нет

В то же время в русских волостях в этот же период сельскохозяйственной техники было значительно больше. Так, в русской Бедряжской волости насчитывалось 14 молотилок и 195 веялок; в Ординской волости — 22 молотилки и 257 веялок¹⁶. Таким образом, можно отметить значительное техническое отставание хозяйства тулвинских татар и башкир.

Зерно, муку, крупу, горох держали в специальных амбарах или сараях. Лишь бедные семьи хранили урожай в чулане или сених. Амбар с ларями *лар* устанавливали во дворах. Нередко амбар строили на столбах. Информаторы сообщают, что это делалось для того, чтобы сохранить нижние венцы сруба от гниения и затруднить доступ грызунов. Эта особенность татарских и башкирских амбаров отмечалась в литературе начала XIX в.¹⁷

Как уже указывалось, помимо зерновых культур, тулвинские татары и башкиры выращивали лен и коноплю. Их высевали после проведения сева основных зерновых яровых культур, в начале июня. Для льна использовали самые лучшие земли. Льняные и конопляные семена шли для получения масла, а стебли — для получения волокна.

Исследователи справедливо отмечают, что у пермских татар и башкир огородничество, как и садоводство, имело ограниченное распространение¹⁸. Однако во второй половине XIX — начале XX в. оно превратилось в самостоятельную отрасль хозяйства, хотя уровень его развития до середины XX в. оставался значительно ниже, чем у соседнего русского населения. По сведениям информаторов, в начале XX в. семена огородных культур чаще приобретались у русского населения соседних деревень. Каждый домохозяин имел на приусадебном участке огород *бакча*. Из огородных культур выращивали репу *шалкан*, картофель *кэртук*, капусту *кэбестэ*, лук *суган*, морковь *кишер*. Огород обрабатывали сохой и деревянной лопатой. Овощи хранили в голбцах *гульбич* или овощных ямах *баз*. В настоя-

щее время огородничество носит всеобщий характер. В широкий обиход вошли новые культуры: огурцы, помидоры, салаты, ягоды.

ЖИВОТНОВОДСТВО

Важную роль в хозяйстве играло животноводство мясо-молочного направления. Содержание скота в XIX — начале XX в. оставалось пастбищно-стойловым. Разводили лошадей, коров, коз, овец, из домашней птицы — кур, гусей, уток. Разведение свиней запрещалось религией. Количество скота зависело от состоятельности хозяев. По данным Осинской земской управы за 1890 г., в среднем количество скота на один двор достигало¹⁹ (см. табл. 5).

Таблица 5

Наличие скота в хозяйствах в начале XX в. (единиц скота на один двор)

Волость	Коровы	Лошади	Козы	Овцы
Сарашевская	0,90	0,90	0,10	0,05
Бардымская	1,30	1,40	0,20	1,60
Елпачихинская	0,80	1,00	0,20	1,50

Доля безлошадных и бескоровных хозяйств составляла 20—30%. В целом количество скота в 1890 г. было следующим²⁰ (см. табл. 6).

Что касается породистости скота, то в земских документах по этому поводу отмечалось, что никакой «селекционной работы не ведется, порода обычная»²¹.

С весны до глубокой осени скот пасся на специально отведенных пастбищах без пастуха. В целях избежания потрав пастбища

Таблица 6

Количество скота в татарских и башкирских волостях в начале XX в.

Волость	Лошади	Коровы	Овцы	Козы
Елпачихинская	3 394	6 496	7 201	759
Бардымская	2 068	3 156	4 132	396
Сарашевская	3 877	5 763	5 970	762

Урожайность сенокосных трав (пудов на десятину)

Волость	Заливные покосы	Суходольные покосы	Шутемные покосы	Лесные покосы	Болотистые покосы
Бардымская	Нет	25,0	32,5	50,5	Нет
Елпачихинская	77,0	63,5	65,0	82,0	91,0
Сарашевская	Нет	27,5	27,5	36,0	Нет
В среднем по уезду	69,0	31,0	25,0	39,5	55,0

огораживались изгородью из жердей или заваливались срубленными деревьями.

К 30-м годам XX в. система выпаса изменилась. Для пастбы в начале сезона нанимали двух-трех пастухов, с которыми рассчитывались деньгами или продуктами. Овец и коров пасли и вместе, и раздельно. В последнем случае овец пасли подростки, а коров — взрослые. Зимой скот содержали в специальных конюшнях *азбар*.

Сено заготавливали с июня по август, большей частью в июле. Земские отчеты в начале XX в. отмечают в зависимости от видов покосов урожайность трав (пудов на десятину)²² (см. табл. 7).

Таким образом, урожайность трав была выше среднестатистической по Осинскому уезду, что благоприятно сказывалось как на обеспеченности кормами, так и на развитии животноводства в целом.

С начала XX в. единственным орудием для кошения травы была коса-литовка. Однако в прошлом широкое распространение имела коса-горбуша. Для уборки сена использовали деревянные грабли *агач тырнавын* и вилы *агач сэнэк*. После просушки сено укладывали в стога *кибэн*, *кабэн*. Стога ставили на покосах, и только по снегу сено подвозилось в усадьбу.

ПЧЕЛОВОДСТВО

Одним из древнейших занятий тулвинских татар и башкир являлось пчеловодство. Бортевые угодья неоднократно упоминаются во владениях осинских башкир. Так, в 1596 г. в переписной книге А. Палицына отмечено: «...в Осинском уезде бортные угодья ходят башкирцы...»²³. О широком распространении этого промысла говорит тот факт, что после перехода Башкирии под власть

Московского государства население, в том числе татары и башкиры Тулвинского поречья, платили ясак не только пушниной (шкурками), но и медом²⁴. Грамота 1680 г. свидетельствует о достаточно большом распространении пчеловодства в Тулвинском крае: «...мед и воск они не покупают, а собирают де в вотчинном своем лесу сами...»²⁵. В конце XVII в. татары и башкиры торговали медом и воском в Соликамске и других городах²⁶. С. И. Руденко также отмечает, что разведение пчел было одним из древнейших занятий башкир по всей территории их расселения²⁷.

Развитию пчеловодства у тулвинских татар и башкир способствовали благоприятные условия: луга с разнотравьем и богатство лесов липою²⁸. Древнейшим типом содержания пчел следует считать разведение их в естественных или специально изготовленных дуплах — бортях. Именно такой вариант пчеловодства отмечен у тулвинских татар и башкир в конце XVI в.²⁹ В таком варианте пчеловодство могло существовать лишь при наличии значительных лесных площадей. В начале XIX в. исследователи, рассматривая состояние хозяйства губернии, уже отмечали, что «татары и башкиры имеют обширное пчеловодство, особенно в Осинском уезде... разведение делится на домашнее «в ульях» и лесное «в бортях»³⁰.

Увеличение плотности населения, интенсивная вырубка лесов в XVIII — XIX вв. привели к тому, что с середины XIX в. пчел содержали преимущественно «в ульях». По материалам 1839 г., в деревнях татар и башкир по р. Тулве числилось 130 бортей и 717 ульев³¹. По данным Осинской земской управы за 1890 г., в Сарашевской, Бардымской и Елпачихинской волостях насчитывалось уже только 18 бортей, а число ульев увеличилось до 2895. При этом отмечалось, что обширных пасек никто не имеет и, несмотря на значительную экономическую выгоду, больших улучшений в развитии пчеловодства не наблюдается³².

Собственно «ульи» можно разделить на два вида: ульи-колоды *чирэкэ*, остов такого улья выдалбливался из цельной колоды; и рамочные ульи *умарта*, которые изготавливались из луба, коры, а в настоящее время их делают из досок или других материалов. Весной ульи расставлялись в огородах, а некоторые хозяева устанавливали их вблизи своих полей, в сколках леса или на специальных пасеках *балкорт бакча*. На пасеках работали в специальных шляпах с сеткой *башлык битлек*.

Подготовку к ответственному периоду по уходу за пчелами — роению — начинали в конце июня. Для этого готовили роевки,

дымари, развешивали в лесу небольшие ульи, чтобы поймать улетевающие рои. На пасеках ставили жерди с укрепленными наверху ветками пихты — для задержания пчел³³. Тулвинские татары и башкиры различали несколько видов роев: *олы корт* — старый, большой рой, *яңа корт* — новый рой и *бала корт* — маленький рой. Собирали рои как домашних (*балкорт*), так и лесных (*урман корт*) пчел.

Пойманный рой брызгали водой, чтобы пчелы успокоились. После этого пчел помещали в ульи-роевни *корт тубал*, которые изготавливались из липового луба или коры. На дне роевни закрепляли сетку, а сверху ее закрывали материей. Роевку с роем, прежде чем посадить рой в новый улей, ставили на какое-то время в прохладное место, чаще в голбец или погреб. Когда рой был посажен в роевню, отыскивали матку *ана корт* и садили ее в маточник *ата кортка*. В нем держали матку до тех пор, пока рой не начинал работать. Помимо матки, отличали рабочую пчелу *эш корт* и трутня *сакчы корт*.

С середины июля начинали осматривать ульи и подрезать соты *кәрәз*. Прекращали брать мед с 5—10 августа, когда сбор меда пчелами *бал вакыт* прекращался. Обычно за сезон собирали два вида меда: цветочный *чичкэ бал* и липовый *юкэ бал*. Мед шел на изготовление различных блюд, лекарств, напитков. Кроме меда, широко использовали воск *балавыз* и прополис *корт бугы*.

На зиму ульи ставили на хранение в подполье *омшанник*, *баз*. В исключительных случаях пчел подкармливали.

ОХОТА И РЫБОЛОВСТВО

На протяжении XVI—XVII вв. осинские татары и башкиры платили ясак в казну шкурками пушных зверей³⁴. В грамоте 1680 г. отмечалось, что они «...бобры, и куницы, и лисицы, и всякой зверь ловят сами же в вотчинах своих и продают для платежа ясаков»³⁵.

Во многих документах и исследованиях отмечается, что к середине XIX в. роль охоты в хозяйстве татар и башкир Тулвинского поречья несколько уменьшается. Главными причинами этого стали развитие земледелия, интенсивная вырубка лесов, сокращение численности промыслового зверя, а также большие затраты на прох и дробь³⁶.

Во второй половине XIX — начале XX в. тулвинские татары и башкиры охотились на зайца *куян*, волка *буре*, лисицу *толке*,

горноста́я, куницу *ас*, белку *тиен*, рысь *кыр песи*, медведя *аю*, лося *поши*, *кыр сыер* (букв.: дикая корова), боровую и водоплавающую птицу. При этом, как отмечается в письменных материалах конца XVIII в., применялись следующие способы охоты: «Волков и лис ловят с помощью капканов и отравы; куниц стреляют из ружей, отыскав собакой; горноста́я ловят ловушками; рысей ловят капканами или стреляют, отыскав собакой; зайцев ловят петлями или стреляют с подхода; белок стреляют из ружей, отыскав собакой»³⁷. Охотились чаще всего в свободное от полевых работ время — осенью и зимой. По сообщению Осинской земской управы, добытая дичь сбывалась на местных ярмарках и базарах, скупщиков продукции не было. Несмотря на то что охота считалась выгодным занятием, охотников-промысловиков не имелось, и масштабы охоты выглядели достаточно скромными. По данным на 1890 г., в Елпачихинской волости охотой занималось 9 человек, которые добывали дичи на 346 руб., в Сарашевской — 5 человек на 50 руб., в Бардымской — 8 человек на 129 руб.³⁸

Большое хозяйственное значение сохраняло рыболовство. «Рыбные ловли» неоднократно упоминаются при описании башкирских земель³⁹. Ловили щуку *щкэ*, налима *шамбы*, окуня *алабу-га*, карася *табан балык*, вьюна *елан балык*, язя *опто*, *опты*, ельца *калын чабак*, гольца *нэлим балык*, хариуса *нэрде*, плотву *чабак*, ерша *ертыш*, красноперку *кызыл канат*, пескарей *ташбаш*, мальков *өнчере*, *бэймэт*. На развитие рыболовства положительно влияло повышение уровня воды в реках за счет мельничных плотин. Ловля, как правило, производилась весной, во время нереста, и летом. Ловили рыбу удочками, различными поставными ловушками: сетями, бреднями, «мордами» различных конструкций. При ловле в пассивные, а иногда и активные ловушки прибегали к ботанию. Во время ловли применяли лодки-долбленки.

Масштабы рыболовства в конце XIX в. выглядели следующим образом. В Елпачихинской волости в 1890 г. рыболовством занималось 13 человек, ими было выловлено рыбы 58 пудов на 119 руб. В Бардымской волости рыбаков насчитывалось 25 человек, добыча их составляла 40 пудов на 80 руб. В Сарашевской волости промысловым отловом рыбы занималось 13 человек, ими было выловлено 42 пуда рыбы на 94 руб.⁴⁰

Но уже с начала XX в. уловы значительно сокращаются, что было вызвано обмелением многих рек из-за вырубki лесов, разрушения мельничных плотин. Хищнический лов рыбы во время нереста

и загрязнение воды от замочки мочала привели к тому, что многие виды рыб потеряли промысловое значение.

В настоящее время охота и рыболовство существуют лишь как любительские занятия.

ДОМАШНИЕ ПРОМЫСЛЫ И РЕМЕСЛА

Натуральный характер крестьянского хозяйства тулвинских татар и башкир вплоть до начала XX в. определил массовое развитие домашних промыслов и ремесел, продукция которых шла исключительно для внутреннего потребления и практически никогда не выставлялась на продажу. Необходимость изготавливать орудия труда, утварь, предметы интерьера жилища, одежду способствовала сохранению и передаче из поколения в поколение ремесленных знаний и навыков.

К концу XIX в. основными домашними промыслами и ремеслами являлись ткачество, обработка дерева; шерсти, кожи, выделка овчин, плетение лаптей, изготовление традиционного костюма, рожек, упряжи.

Большинство видов домашних промыслов и ремесел были мужскими. Мужчины, как правило, плели лапти, изготавливали необходимую мебель, утварь (кадки, чашки, ложки, туеса, лукошки, селеницы, корыта и т. д.), орудия труда (вилы, сохи, бороны, рукояти для кос, серпов, топоров и т. д.), транспортные средства и упряжь (сани, телеги, лыжи, волокуши, хомуты, шлеи, вожжи, гужи и т. д.). Техника не отличалась сложностью, набор инструментов также был достаточно прост: при плетении использовали кочедык *шошле*; при обработке дерева — нож, долото, скобель; при выделке кож — скребки, мялки, ножи, иглы. Продукция мастеров, в совершенстве владевших технологией, шла на заказ.

Традиционным женским ремеслом всегда оставались обработка льна, прядение и ткачество. Лен и коноплю убирали, выдергивая стебли вместе с корнем. Выдернутый лен связывали в небольшие снопики *көлтә*. В зависимости от погоды применяли несколько способов просушки льняных снопов. Готовые снопы укладывали в суслоны *суслон*, *сослан* по 5—6 штук, как и другие земледельческие культуры, либо ставили двумя параллельными рядами, прислонив верхушками друг к другу. В дождливую осень льняные снопы сушили на вешалах, сооруженных из жердей на поле. Молотили

лен вальком *тукмак*, тем, который применялся при стирке белья. Для этих же целей иногда использовали тонкие стволы деревьев: черемухи или березы, вырезанные с естественными утолщениями и изгибами. В некоторых случаях молотили обыкновенным цепом. Обколачивали лен на пологе *чымылдык*.

На следующем этапе лен выстилали или замачивали, чтобы волокно размякло и легче отделялось от кострики, жесткой оболочки стебля.

У тулвинских татар и башкир было распространено несколько приемов, при помощи которых добывались отделения волокна. В первом случае лен выстилали на покосах в сентябре — октябре в течение трех недель. Под действием росы, осадков и тепла волокнистые части стебля отделялись от одревесневших. В другом случае лен замачивали в небольших речках и ручьях, болотцах или просто в больших лужах. Надо отметить, что, в отличие от татар и башкир, соседнее русское население никогда не вымачивало лен. После расстилания или вымачивания лен вновь собирали в снопы и просушивали в банях.

Высушенный лен начинали мять. Мялки *талкы* у тулвинских татар и башкир были горизонтальными, на двух или четырех стояках⁴¹. Билом мялки разламывали льняные стебли и отделяли от них волокна. Кострику *чгфэк*, грубые остатки льняных стеблей, полученные после мятья, сжигали или использовали как подстилку для скота.

Чтобы окончательно отделить кострику, волокно трепали. Трепала у тулвинских татар и башкир были лопатообразной и ножевидной формы *тырмалавыч*, *житентәрәпли торган такта*. Делали их в виде тонкой дощечки с ручкой. При трепании женщина брала пучок волокна в левую руку, а затем била трепалом по нему. Из отрепьев — волокон с неудаленной кострикой — вырабатывали грубые нити, которые шли на изготовление тканей для рогож и мешков.

Полученное льняное волокно несколько раз прочесывали и получали волокно нескольких сортов. Использовали чесалки лопатообразные с железными или деревянными зубьями *тарашкы* или *таба тарак*. При чесании женщина насаживала на гребень чесалки пучок льна и с помощью малого гребня расчесывала его или, взяв пучок льна в правую руку, расчесывала его о гребень. Выпавшие грубые волокна — изгребь — шли на изготовление грубого холста для паласов, пологов, мешков, портянок. Окончательно волок-

но прочесывали щетью из свиной щетины. При пользовании такой чесалкой пучок льна держали в левой руке, а правой расчесывали. В любом случае чесали два-три раза. Готовое волокно связывали в пучки и хранили в амбарах. Обработкой льна, приготовлением кудели женщины занимались в октябре—ноябре. С декабря, когда была подготовлена куделя, начинали прясть.

Для прядения использовали несколько видов прялок. Двучастная прялка *колга*, видимо, более архаичная, состояла из донца и стояка со съемным конусообразным стержнем *цымалэ баш*. Куделя в таком варианте закреплялась на съемном стержне. Бытовал и другой вариант прялки с широкой лопатообразной лопастью. Спряденную нить собирали на веретено *орчык**². С конца XIX в. появляются и ножные самопрялки. Однако у татар и башкир они имели ограниченное распространение, в то время как соседнее русское население использовало их гораздо шире.

Спряденные нити при помощи мотовила сматывали в моты *калэп*. Уже весной, когда было приготовлено достаточное количество мотов, их кипятили в щелочной воде и полоскали в проруби. Грубые льняные нити при этом становились мягче и белее. Выполосканные моты сушили на морозе, что также способствовало их отбеливанию. Для получения цветного холста и пестряди моты красили.

Подготовку к ткачеству начинали с того, что перематывали нити из мотов на тюрики *тупырча* с помощью лопастей на деревянном стояке. Для получения однотонного холста нити наматывали на два тюрика⁴³.

Тулвинские татары и башкиры знали только один горизонтальный вариант снования (*йөгертц* — сновать) — по стене дома⁴⁴. Готовую основу заплетали в косу *цителци*, а затем заправляли в стан. Процесс снования и заправки ткацкого стана был достаточно трудоемким, на него уходил один или два дня⁴⁵.

Для ткачества тулвинские татары и башкиры использовали простейший трехподставной стан без навоя и рамы. В таком стане ниченки керес⁴⁶ подвешивались к потолку, бердо *кылыч* заправлялось в специальную раму и держалось на основе ткани. Основа, заплетенная в косу, закреплялась на колышке, а готовая ткань наматывалась на вал — пришиву, удерживаемую в стояках. Как правило, ткацкий стан устанавливали для ткачества на нарах. Такой тип ткацкого стана был известен сылвенско-иренским татарам, буйским удмуртам, удмуртам и башкирам Северной Башкирии,

а также отмечен в других районах Поволжья и Приуралья⁴⁷. Единичны записи о бытовании простого рамного ткацкого стана без навоя, в котором основа сзади также закреплялась в косу. С нашей точки зрения, такой ткацкий стан, возможно, был перенят от соседнего татарского населения поречья Сылвы и Ирени или принесен казанскими татарами. Иногда для ткачества использовали и русские кросна, однако при этом основу также оставляли в косе.

При ткачестве пользовались челноком *соса*, в который на деревянном стержне вставлялась катушка-цевка с нитями *чире*. Для намотки ниток на цевки использовалось скально *калтырча*.

При выполнении узора в технике браного и выборного ткачества в работе было занято два человека. Одна ткачиха, как и при обычном ткачестве, сидела за пришивой, пробрасывала нити утка и узора, а вторая сзади поднимала нити узора. Пользовались двумя способами: узор набирали на дощечку, поднимали ее, пробрасывали нить узора и в образовавшийся зев сзади ниченок вставляли палочку; при втором способе узор подвязывали к небольшим дополнительным ниченкам. При последнем способе один узор, набранный один раз, повторяли на всей ткани. Так же, как прядение и ткачество, традиционными видами женских промыслов и ремесел считались изготовление, вышивка и оформление традиционного костюма, скатертей, пологов, занавесов и полотенец.

ОТХОДНИЧЕСТВО И ПРОМЫСЛЫ

Помимо непосредственного занятия сельским хозяйством, в среде тулвинских татар и башкир в XIX — начале XX в. широкое распространение получили различные работы «на стороне» и кустарные промыслы. Наиболее развита была сельскохозяйственная поденщина. Чаще всего татары и башкиры нанимались в соседние русские деревни на сенокос и страду. За работу получали продукты или деньги. Как правило, плата была довольно высокой. Это приводило к тому, что некоторые крестьяне предпочитали работать на стороне, а не в своем хозяйстве. К сожалению, каких-либо статистических данных, позволяющих судить о распространенности работы по найму, до настоящего времени не выявлено. Материалы полевых исследований в русских деревнях позволяют говорить о значительном характере использования соседнего татарского и башкирского населения во время жатвы.

На втором месте по массовости и доходу стояли неземледельческие работы, прежде всего рубка, продажа и сплав леса из собственных лесных дач. Доход с рубки леса в конце XIX в. достигал 15—20 руб. на человека за сезон, а за сплав по р. Тулве до г. Осы — 10—18 руб.⁴⁸ По расчетам исследователей кустарной промышленности, башкирские лесные дачи являлись главным источником сырья для смолодегтярного производства всех южных уездов Пермской губернии⁴⁹. Такие отхожие работы, как наем на железные дороги или заводы, среди тулвинских татар и башкир были менее развиты.

Издавна развивался и кулеткацкий промысел, центром которого являлась Сарашевская волость⁵⁰. Успеху промысла содействовал огромный спрос на кули на хлебных и соляных пристанях по р. Каме и в г. Осе. Как правило, готовые кули сдавались русским и татарским скупщикам, которые продавали их на пристанях в городах Сарапул, Оса, селе Елово и на базарах в селах Богородское, Сараши, Бикбарда.

Сохранилось достаточно полное описание кулеткацкого промысла, относящееся к концу XIX в. В нем говорится, что «особых помещений у кустарей-рогожников обыкновенно не имеется. Тканье ведется в обыкновенных жилых избах, куда ставится один или два ткацких станка, устройство которых отличается дешевизной и простотой. Станок состоит из двух стоек, поставленных посередине избы, на которые прикрепляется деревянный валец, такой же валец прикрепляется к железным кольцам, вбитым в стену параллельно первому вальку. На эти вальки натягивается основа, над которой устраивается блок для приведения в движение берда. При одном стане работают не менее трех рабочих. Но при увеличении числа станов количество рабочих уменьшается, поэтому всегда стараются иметь по меньшей мере два стана, для которых требуется четверо рабочих. В среднем на одну мастерскую приходится 1,3 станка»⁵¹.

Что касается других промыслов, то они, в большинстве случаев, были неразвиты и не были ориентированы на широкого покупателя. Производство оставалось мелкотоварным и имело вспомогательный характер. Так, картина развития кустарных промыслов в Сарашевской волости в конце XIX в. выглядела следующим образом. Кулеткацким промыслом в д. Новый Ашап занималось 2 хозяйства, которые использовали еще и 6 наемных рабочих, в д. Сараши — 19 хозяйств, 4 наемных рабочих, в д. Султанай — 30 хозяйств, 15 наемных рабочих, в д. Танып — 1 хозяйство, 1 наемный рабочий.

В занятиях сельского населения Сарашевской волости в большей или меньшей степени развивались и другие промыслы: смоло-дегтярный (д. Константиновка — 1 хозяйство, 2 наемных рабочих, д. Усть-Шлык — 1 хозяйство); скорняжный (д. Старый Ашап — 1 хозяйство, годовой доход 30 руб.); экипажный (д. Сараши — 1 хозяйство), машиностроительный (д. Усть Шлык — 1 хозяйство)⁵². Кузнечным делом занимались только в деревнях Новый Ашап (1 хозяйство), Сараши (1 хозяйство), Усть-Шлык (2 хозяйства).

В Сарашевской волости в конце XIX в. насчитывалось 9 мельниц: по одной в деревнях Константиновка, Новый Ашап, Сараши, Сосновка; по две — в деревнях Султанай, Сюзянь⁵³. По данным 1839 г., в деревнях, вошедших позднее в Сарашевскую волость, было 6 мельниц: 4 в д. Сараши и по одной — в деревнях Султанай и Старый Ашап⁵⁴.

Все рассмотренные примеры позволяют увидеть многообразие традиционного хозяйства тулвинских татар и башкир. В крестьянском хозяйстве пашенное земледелие сочеталось с животноводством мясо-молочного направления, бортничеством, рыболовством, домашними ремеслами и промыслами. В целом хозяйство тулвинских татар и башкир имело много общего с хозяйственными системами, сложившимися у других народов Приуралья. Конечно, больше всего параллелей прослеживается при сравнении особенностей хозяйствования с татарами, башкирами, удмуртами, марийцами, русскими северных районов Башкортостана и южных районов Пермской области. Также немало общих черт наблюдается с сылвенско-иренскими татарами.

Несмотря на общность, природно-географические, экономические и этнокультурные особенности Пермского края определили некоторое своеобразие хозяйства тулвинских татар и башкир. Характерной особенностью была архаизация некоторых форм хозяйствования, сельскохозяйственных орудий. Так, например, в начале XX в. соседнее русское население уже не пользовалось бороной-суковаткой, ямными овинами, которые сохранялись у татар и башкир. Большую роль, чем в хозяйстве соседнего населения, у татар и башкир продолжали играть такие отрасли, как охота, рыболовство и пчеловодство, сохранявшие архаичные черты. Заметно меньшим было использование механических машин, молотилок и веялок. Занятие отхожими промыслами и ремесленной деятельностью практически не было развито и носило потребительский характер. За редким исключением, продукты этих промыслов были предна-

значены для собственного потребления и в меньшей степени поступали на рынок. Система земледелия у тулвинских татар и башкир складывалась при заметном влиянии окружающего русского и удмуртского населения, пришлых татар-тептярей.

¹ Бадер О., Оборин В. Л. На заре истории Прикамья. Пермь, 1958. С. 216; Преображенский А. Л. Очерки колонизации Западного Урала в XVII — начале XVIII в. М., 1956; Руденко С. И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.-Л., 1955. С. 62-66.

² Дмитриев Л. А. Пермская старина. Пермь, 1900. Вып. 8. С. 69.

³ ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 68.

⁴ Там же.

⁵ Журналы Осинского земского собрания XXXII очередной сессии 1901 г. Оса, 1902. С. 623-667.

⁶ Там же.

⁷ Материалы экспедиций в Бардымский район 1997—2000 гг., с. Сараши, Х Усть-Шлык.

⁸ Попов Н. С. Хозяйственное описание Пермской губернии. СПб, 1813. Ч. 2. С. 186, 197.

⁹ Журналы Осинского земского собрания... С. 701.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. С. 970-1030.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Односторонняя соха с одним лемехом и стальным отвалом. Рисунок см.: Халиков Н. А. Хозяйство (середина XIX — начало XX вв.) // Пермские татары. Казань, 1983. С. 24.

¹⁵ Журналы Осинского земского собрания... С. 698.

¹⁶ Там же. С. 698.

¹⁷ Там же. С. 700.

¹⁸ Халиков Я. А. Хозяйство (середина XIX — начало XX вв.)... С. 28.

¹⁹ Пересчитано из: ГАПО. Ф. 281. Оп. 1. Д. 559. Л. 156, 171, 179; Список населенных мест Пермской губернии. Ч. 7. Осинский уезд. Пермь, 1898. К сожалению, данные не совсем полные и точные, т.к. в Сарашевскую волость включены данные и порусским населенным пунктам.

²⁰ Журналы Осинского уездного земства... С. 623—671.

²¹ ГАПО. Ф. 281. Оп. 1. Д. 559. Л. 156, 171, 179.

²² Журналы Осинского уездного земства... С. 623—671.

²³ ГАПО. Ф. 597. Оп. 1. Д. 15. Л. 5 (об.).

²⁴ Дмитриев А. А. Указ. соч. С. 23.

²⁵ Грамота из приказа Большой Казны... // Асфандияров А. З., Асфандияров К. М. История башкирских сел Пермской и Свердловской областей. Уфа, 1999. С. 246-247.

²⁶ Там же.

²⁷ Руденко С. И. Башкиры: Историко-этнографические очерки... С. 46

²⁸ Очерк состояния кустарной промышленности. Пермь, 1896. С. 26.

²⁹ ГАПО. Ф. 597. Оп. 1. Д. 15. Л. 5 (об.).

³⁰ Попов Н. С. Хозяйственное описание Пермской губернии... С. 170.

³¹ Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. Указ. соч. С. 250—251.

³² ГАПО. Ф. 281. Оп. 1. Д. 559. Л. 172—178.

³³ Как правило, прежде чем улететь, пчелы роятся возле пасеки на деревьях. Для облегчения снятия и ловли роя и расставлялись жерди с пихтой.

³⁴ ГАПО. Ф. 597. Оп. 1. Д. 15. Л. 5 (об.).

³⁵ Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. Указ. соч. С. 246.

³⁶ ГАПО. Ф. 281. Оп. 1. Д. 559.

³⁷ Там же. Л. 143.

³⁸ Там же. Л. 156, 173, 176.

³⁹ Дмитриев А. А. Указ. соч... С. 69

⁴⁰ ГАПО. Ф. 281. Оп. 1. Д. 559. Л. 177, 174, 159.

⁴¹ Для изготовления мялки, как правило, использовали цельный ствол с корнями, которые служили ножками. С другой стороны прикрепляли дополнительные стойки. В горизонтальной части выбирали сквозной паз, а между образовавшимися щечками вставляли било, которое закрепляли с помощью деревянного штырька. Било делали ножевидной формы. При такой форме било одновременно разламывало кострику (т. е. твердые древесные слои стебля) и отделяло ее от волка.

⁴² Напряженное полностью веретено называли *тулы орчык*, наполовину — *яртыгорчык*.

⁴³ К сожалению, при проведении полевого исследования тема снования и ткачества не изучалась специально. По данной теме был проведен только один полный опрос в с. Сараша с Габдрашитовой Фанией, 1940 г. р., родом из с. Таньп. Поэтому в данном разделе приведены только те технологические особенности снования и ткачества, которые были получены от данного информатора. Конечно, этот недостаток не позволяет судить о технологических и терминологических вариантах.

⁴⁴ В противоположных концах стены дома, в зависимости от длины задуманной ткани, вбивались деревянные колышки, на которые и наматывалась основа *буйлык* будущей ткани. В верхней части вбивали два дополнительных колышка для закрепления перекрещивающихся нитей — *цен жилие*. Нити сновали с тюриков, которые ставили на полу на торец, а над ними на потолке закрепляли доску с четырьмя отверстиями, в которые и пропускали нити с тюриков. Четыре или две нити, которые шли от тюриков, женщина брала в руку и начинала сновать: переходила от одного конца стены к другой, каждый раз закрепляя нити на одном из колышков, начиная с нижнего колышка одного конца, доходила до нижнего колышка другого конца и возвращалась к противоположной стороне, уже к следующему колышку, и так, дойдя до самого верхнего и отложив восьмерку (цены) на дополнительных колышках, возвращалась в обратном порядке.

⁴⁵ Первоначально с косы начинали вставлять нити в ниченки. Для этого ниченки подвешивали к потолку с помощью блоков *чыгыр*. Косу разрезали со стороны цен и начинали вставлять каждую нитку в петельки, образуемые нитями ниченок. Поле этого сзади ниченок в цены вставляли зелинки *чабе*. Затем вставляли нити по паре в бердо, в каждый зуб. При этом, если случайно пропускали один зуб берда, про него говорили *буш теш* — выпавший зуб. После этого нити закрепляли на пришке и начинали ткать. При ткачестве на две ниченки использовали две педдали (*төбәлдери*), на четыре — четыре.

⁴⁶ Ниченки вязали на специальной доске *көрес такта* специальным узлом, сначала одну половину ниченок, а затем вторую.

⁴⁷ Материалы экспедиций ПОКМ в Октябрьский, Юрдинский и Уинский р-ны Пермской области, Янаульский р-н Башкортостана; Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С. 92; Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены. М., 1977. С. 55; Авижанская С. А., Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964. С. 26, 27, 29; Черных А. В. Буйские удмурты. Пермь, 1996. С. 11.

⁴⁸ ГАПО. Ф. 28. Оп. 1. Д. 559. Л. 169; Халиков Н. А. Хозяйство (середина XIX - начало XX вв.). С. 32-33.

⁴⁹ Очерк состояния кустарной промышленности Пермской губернии за 1896 год. Пермь, 1896.

⁵⁰ Там же. С. 150.

⁵¹ Там же. С. 156.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Асфандияров А. З., Асфандиярова К. М. Указ. соч. С. 250. Всего в деревнях тулвинских татар и башкир в 1839 г. было 33 мельницы.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ПОСЕЛЕНИЯ

Некоторые этнические и региональные особенности групп населения достаточно четко прослеживаются при изучении особенностей традиционных поселений и их размещения. Как правило, селения тулвинских татар и башкир располагались в местах, удобных для занятия земледелием, животноводством и различными промыслами. В связи с этим население тяготело к речным долинам, богатым плодородными почвами, сенокосными угодьями, пригодными для занятия рыболовством, охотой, бортничеством.

По типу размещения большинство поселений тулвинских татар и башкир относятся к речному. В конце XIX — начале XX в. на берегах р. Тулвы и ее притоках располагались 99% всех поселений¹. Однако следует выделить несколько подтипов такого расселения, исходя из особенностей расположения поселений относительно рек. Наиболее старые деревни находятся по берегам р. Тулвы, что является следствием более раннего освоения прибрежной части. Однако Тулва, как и многие реки южных районов Пермского края, имеет достаточно большую пойму, затопляемую во время весеннего паводка. В связи с этим поселения находятся на некотором удалении от воды, на небольших притоках реки. Такую же особенность в размещении поселений отмечали мы у буйских удмуртов². На мелководных притоках поселения располагаются в непосредственной близости от воды, часто на обоих берегах. В дальнейшем, особенно в XIX в., как мы отмечали ранее, тулвинские татары и башкиры заселяют в основном притоки р. Тулвы.

В XIX — начале XX в. основными типами поселений были села и деревни — *авыл*. Помимо этого, известны такие виды поселений, как починки, выселки. Они появляются с конца XIX в., а особенно активно в начале XX в., как следствие освоения новых территорий. Как правило, они располагались по малым речкам, ручьям и ключам.

Поселения были достаточно крупными³. Так, по сведениям 1869 г., из 39 населенных пунктов татар и башкир в 13 насчитывалось более ста дворов, в 7 — от 100 до 50, в 19 — от 10 до 50 дворов.

При этом, как правило, старые поселения были многодворными, а вновь возникшие насчитывали только несколько десятков дворов⁴. В 1926 г. из 59 населенных пунктов татар и башкир Бардымского района в с. Барда, деревнях Бичурино, Елпачиха, Сараши насчитывалось более 400 дворов, в 10 деревнях — более 200 дворов, в 11 — более ста, в И — от 100 до 50, в 19 — от 50 до 10, в 4 было до 10 дворов⁵.

Как мы отмечали, тулвинские татары и башкиры расселялись достаточно компактно. Так, если у русских в южных районах Пермского края преобладает гнездовой тип расположения поселений (село с деревнями, объединенными храмом и общими престольными праздниками, гостеванием и брачными связями), то у тулвинских татар и башкир такой особенности не отмечено. Все старые деревни представляют собой самостоятельную единицу, которая никак не объединялась с окрестными деревнями. Такой же характер расположения поселений отмечается у буйских удмуртов⁶ и, видимо, характерен для небольших замкнутых групп в инокультурном окружении. Деревни тулвинские татары и башкиры обычно обносили изгородью из жердей. Как правило, ее удаляли на некоторое расстояние от поселения, образуя естественный выгон. Для выхода за пределы деревни и выгона на концах поселения устраивали полевые ворота *басу капка*.

Долгое время планировка деревень была хаотичной. Причиной служило то, что каждый домохозяин выбирал наиболее удобное место для расположения усадьбы, в зависимости от освещенности солнцем, качества почвы и т. д. Н. С. Попов в начале XIX в. так характеризовал башкирские деревни: «...башкирская деревня, хотя немного в себе семейств заключала, представляет довольно обширное селение, в котором не видно никакого порядка, ни в расположении улиц, ниже самих домов, и принадлежащих к ним анбаров, загонов и дворов без всякого почти взаимного отношения рассеянных, в разные стороны лицом своим обращенных»⁷.

С течением времени, особенно в конце XIX в., по инициативе местной администрации была проведена перепланировка большинства деревень. В начале XX в. все поселения стали иметь улично-квартальную планировку, хотя еще и в наше время можно увидеть остатки прежней застройки в виде кривых улиц. После проведения перепланировки застройка поселений продолжала зависеть от рельефа местности, особенно от наличия ручьев и реки, на которых находилась деревня.

Центром поселения, как правило, была небольшая площадь, где собирались сходы, проводились некоторые праздники. Во многих деревнях площадь и центр деревни располагались возле мечети с минаретом. Минарет при этом был доминирующей вертикалью, организующей пространство села, ориентиром округи. Как правило, мечеть стояла на самом удобном и высоком месте.

По сведениям информаторов, раньше родственники старались селиться поближе друг к другу, образуя тем самым свои улицы и кварталы. В д. Танып тептяри жили на улицах *типтәр жыен, мәчет жыен, тавык жыен* (названия улиц образованы от слов: *жыен* — съезд, собрание, *типтәр* — тептяри, *мәчет* — мечеть, *тавык* — курица); башкиры — на улице *башкорт жыен*; род Батыркаевых, скорее всего ведущий свой род от удмуртов, — на улице *ар жыен*; потомки марийцев — на *чирмеш жыен*. В с. Брюзлы самая старая улица носит название *Сараш оч* (Сарашевский конец), т. к. при основании деревни на ней первыми поселились Тимгановы из д. Сараш⁹. Все улицы, концы деревни, переулки, как правило, имели свои названия. Так, в д. Аклуши, по сведениям информаторов, были следующие названия: *Узэк урам* (Центральная улица), *Чүпрэк урам* (Тряпичная улица), *Мәчет урам* (улица Мечети), *Югары* или *Зур урам* (Верхняя или Большая), *Уракей кисэк* (*кисэк* — конец), *Аръяк* (другая, та сторона)¹⁰.

Окрестности деревень также имели определенную структуру, связанную с хозяйственной деятельностью, природным и сакральным ландшафтом.

У тулвинских татар и башкир, как и у русских, удмуртов Южного Прикамья, сложилась «система закрытых полей». Каждое поле было огорожено одно от другого изгородью из жердей или естественными преградами. Для пастбы скота оборудовался специальный выпас, или скот пасли на паровом поле. Каждое поле имело свое название. Хозяйственным задачам служили и располагавшиеся непосредственно за деревней хозяйственные строения: мельницы, овины, лапасы. Они сооружались на окраине деревни или на полях.

Имели названия и все природно-географические объекты (леса, горы, реки, ручьи), которые маркировали освоенное пространство и служили ориентирами в пространственной организации округи. Некоторые места округи теснейшим образом связаны с историческими легендами и преданиями. К таковым можно отнести почитаемые святые могилы газизов, могилы «длинных людей»

в с. Султанай и д. Кудаш, арские могилы в селах Елпачиха и Краснояра.

Каждая деревня имела свое кладбище, располагавшееся за ее пределами. Все кладбища обязательно огораживались.

УСАДЬБА И ЖИЛИЩЕ

Усадьба тулвинских татар и башкир представляла собой единый комплекс, включавший в себя жилой дом, хозяйственные постройки и приусадебный участок. Исследователи в начале XIX в. описывали ее таким образом: «Избы у них подобны русским. Задних скотских дворов не пристраивают, а строят специальные хлевы и пригоны, также овины и огороды... для содержания хлеба различные амбары и житницы... все под одной оградой. Бани больше черные на удалении от дома»¹¹.

Как правило, усадьба имела вытянутую прямоугольную форму и узкой стороной была обращена на улицу. Усадьба тулвинских татар и башкир была открытой, с разрозненно стоящими жилыми и хозяйственными постройками. Такой тип усадьбы можно обозначить как открытый с незамкнутым двором¹². Кроме того, некоторые исследователи обозначают ее как разбросанную форму связи между постройками¹³. Одной из характерных особенностей такого типа планировки усадьбы, в любом ее варианте, было отделение жилого дома от всех хозяйственных построек. Закрытые дворы были единичными и появились по большей части в последнее время. Подобные типы усадеб характерны и для соседнего русского, татарского и удмуртского населения близлежащих районов Пермского края.

Усадьба делилась на две части: передний двор, в котором находились хозяйственные и жилые постройки, и огород *бакча*, который от переднего двора мог быть отделен либо хозяйственными постройками, либо забором.

В планировке переднего двора можно выделить два наиболее распространенных подтипа. Во-первых: изба (справа или слева от ворот), чистый двор (напротив ворот), хозяйственные постройки (амбары, погреба), в глубине от ворот — скотный двор. Такой подтип несколько похож на покоеобразный тип застройки, с той только разницей, что, в отличие от последнего, все постройки не составляли единого целого, между ними, как правило, оставалось свободное пространство. В данном типе было возможно и несколько

иное соотношение хозяйственных построек и скотного двора: изба, чистый двор, скотный двор, в глубине двора — хозяйственные постройки. Во-вторых: изба, чистый двор, хозяйственные постройки в ряд со скотным двором, в глубине двора — выход в огород. В этом подтипе хозяйственные постройки и скотный двор располагаются параллельно жилому дому. В редких случаях встречалась хаотичная планировка, при которой все постройки не имели четкой связи между собой и располагались по всей площади двора.

Со всех сторон усадьба огораживалась. В Тулвинском поречье бытовало несколько вариантов ограждений: из плетня, тычинника, жердей *карта*. Изгородь со стороны улицы, как правило, была глухой и чаще всего выполнялась в технике заплота. Со стороны огорода усадьба огораживалась изгородью из жердей, реже — плетня. В конце XIX — начале XX в. ворота в усадьбе чаще всего делали из жердей на деревянной раме, подвешиваемой к столбам *карта канка*. В с. Тюндюк отмечены ворота, выполненные из плетня, крепившегося к раме¹⁴. С начала XX в. широко распространяются глухие дощатые ворота, ранее характеризовавшие лишь усадьбы зажиточных крестьян, которые уже к середине XX в. вытесняют ранее бытовавшие ворота из жердей и плетня. Однако в некоторых усадьбах они продолжают сохраняться до настоящего времени как хозяйственные ворота для въезда со стороны заднего двора или огорода. Дощатые ворота крепились на 3—4 столбах, которые соединялись верхней перекладиной либо небольшой двускатной крышей. На таких воротах крепились одна или две створки выездных ворот и неширокая калитка. Нередко воротами занимали всю переднюю часть двора или справа и слева от них ставили забор, часто с крышей.

Дома тулвинских татар и башкир в конце XIX — начале XX в. размещались на одной линии с воротами. В этом случае стена дома представляла собой продолжение ограды. Дом узкой фасадной стороной выходил на улицу. Реже жилище ставилось широким фасадом вдоль улицы. Подобная постановка жилища допускалась в том случае, если для него избиралась южная сторона улицы.

Хозяйственные постройки включали в себя различные хлевы и конюшни *азбар*, клетки *келәт*, амбары, овощные ямы *баз*, колодцы и бани *мунча*. Подбор их на усадьбе зависел от материального благосостояния семьи.

Амбары и клетки *келәт* старались ставить ближе к дому. Они служили для хранения продуктов и хозяйственных вещей. Амбары делали одноэтажными с полом и потолком.

Широкое распространение получили погреба *баз*. Ставили их поближе к огороду. Над погребом делали небольшой навес из теса или жердей. На лето погреб превращали в ледник. Часто *баз* устраивали в подклете дома.

У тулвинских татар и башкир распространялись два вида колодцев: колодцы-журавли и воротные колодцы. Колодец в усадьбе стремился поставить каждый хозяин, однако в большинстве своем колодцы сооружались один или несколько на одну улицу.

Обязательной постройкой была баня *мынча*. Она представляла собой небольшой сруб с полом и потолком. К основному срубам пристраивали небольшой предбанник из бревен или теса. Бани топились «по-черному».

Основным строительным материалом служило дерево. В основном использовали ель, реже сосну. В исключительных случаях хозяйственные постройки делали из осины. Постройки, как правило, были срубные. Для хозяйственных построек использовали обычные бревна несколько меньшей толщины, чем при строительстве дома, а иногда — тонкие бревна или вершины деревьев. Заготавливали бревна, как правило, в зимнее время, считалось, что в это время они более крепкие. Венцы рубили способом «в угол». Нередко при возведении хозяйственных построек применяли заплотную технику. Для этого в землю вкапывались столбы с пазами, в которые закрепляли концы бревен. Многие хозяйственные постройки — гумна, навесы и др. — строили с применением столбовых конструкций. В этом случае в землю вкапывали столбы, сверху они соединялись поперечинами, на которых крепились стропила крыши. Стены обшивались жердями, тесом или закрывались соломой¹⁵.

Крыши жилых и хозяйственных построек в конце XIX — начале XX в. имели преимущественно стропильную конструкцию. Но наряду с этим сохранялись старые самцовые крыши. Остатки их можно видеть в деревнях Танып, Аклуши еще и сегодня. Как правило, самцовые и стропильные крыши двускатные. Четырехскатной крышей закрывали в основном дом-пятистенок. Основным кровельным материалом служил тес, реже солома. Как правило, соломой крыли хозяйственные постройки. При покрытии соломой вместо дощатой обшивки укладывали ветви деревьев, которые привязывали к стропилам, после чего раскладывали солому, а затем часто солому придавливали жердями.

Дома и хозяйственные постройки ставили на камни, но иногда вместо них использовали обожженные деревянные чурбаки,

которые стоймя закапывали в землю на месте углов. Некоторые дома и хозяйственные постройки не имели фундамента, нижние венцы укладывали прямо на землю.

Дома возводились высокими. Пол крепился на 3—4-м, а нередко на 5—6-м венце от земли. В последнем случае под полом появлялось значительное помещение — подпол. В нем хранили овощи и другие продукты. В подполье на зиму уносили ульи. В этом случае данная часть жилища называлась *омшаник*. При невысоком подполе вход в него делали прямо из жилого помещения. Если подклет имел достаточную высоту, то в него устраивали дополнительный вход со стороны двора.

Потолок в доме настилали из расколотых плах или пиленого теса. Для теплоизоляции его засыпали землей или глиной.

В конце XIX — начале XX в. у тулвинских татар и башкир бытовало несколько типов домов. Наиболее древним типом следует считать однокамерную избу с плоской или двускатной крышей. В XIX — начале XX в. примером такого жилища следует считать различные летние кухни и балаганы, которые назывались *алачык*, *такта ызба/зба*¹⁷. Эти постройки, как правило, ставили во дворе усадьбы. Материалом для их строительства служили тес, тонкие бревна. В богатых семьях внутри такого жилища делали пол, окна, лавки. Но чаще всего пол был земляным, окна отсутствовали. Такой тип вытесняется двух- и трехкамерным жилищем. Так, в описании Осинского уезда второй половины XVIII в. говорилось: «...избы у них однако все белые, с клетями и горницами»¹⁷.

В конце XIX — начале XX в. самым простым и наиболее распространенным стало двухкамерное жилище, состоящее из жилого помещения и сеней (изба—сени). Сени представляли собой дощаной, но чаще всего бревенчатый придел к основному сруб.

Бытовал и трехкамерный вариант жилища: изба—сени—изба или изба—сени—клеть. Но вариант жилища изба—сени—клеть не стал распространенным по причине того, что клеть по традиции продолжали ставить отдельно от жилища. В этой особенности функционирования трехкамерного жилища можно увидеть характерную специфику тулвинских татар и башкир в отличие от соседнего русского населения и сылвенско-иренских татар¹⁸, у которых вариант сени—изба—клеть являлся преобладающим. В трехкамерном варианте изба—сени—изба одна изба, *кара ызба* (черная изба), использовалась как постоянное жилище, а вторая, *ак ызба* (белая изба), — для приема гостей, совершения намаза, хранения утвари.

В с. Березники белой избой называлось помещение, в котором стены были тесаными, а черной избой — то, где бревна оставлялись круглыми¹⁹. Часто белая изба в зимнее время не отапливалась.

В начале XX в. активно внедряются и впоследствии становятся распространенными так называемые пятистенки (*алты мәгегиле ызва* — дом на шесть углов). Их сооружали путем деления четырехстенного сруба капитальной стеной на две половины. Одна половина отводилась под кухню. Нередко это помещение называлось черной избой *кара ызва*. Вторая половина, белая изба *ак ызва*, как и в трехкамерных избах, использовалась для приема гостей, молений, совершения намаза. В белой половине пятистенка, как правило, отсутствовала печь, т. к. она обогревалась за счет тепла второй половины жилища. Но был и такой вариант, когда в белой половине устанавливали небольшую печь — кирпичную голландку или железную каленку. Сени в пятистенке располагали либо по торцовой, либо по самой длинной стене. В последнем случае каждая половина избы имела самостоятельный выход в сени.

В среде зажиточных крестьян, торговцев, мулл получили распространение двухэтажные жилища и жилища с полуподвальными помещениями. Внутренняя планировка таких жилищ значительно варьировалась. Верхняя часть, как правило, оставалась жилой, а нижнюю могли использовать в хозяйственных целях. Однако таких домов в деревнях встречалось немного.

Окна делали небольшие. В основном их устраивали на южной стороне, но считалось, что одно окно обязательно должно выходить в сторону Мекки, т. е. на восток. На него смотрели при чтении намаза. Стена жилища, как правило — со стороны сеней, не имела окон. В пятистенках окон было больше, чем в других вариантах жилища.

Каждое жилище имело сени с дощатым полом, но не всегда с потолком. Нередко в сенях устанавливали летние нары с пологом *чаршау*. Здесь же сооружали небольшой чуланчик для хранения домашних вещей и продуктов. В бедных хозяйствах, не имевших амбаров, в сенях размещали лари для зерна и муки.

Характерной особенностью тулвинских татар и башкир является бытование специального помещения для омовений, имевшегося, правда, не в каждом хозяйстве. Комната для омовений представляла собой срубный, а позднее дощатый пристрой с полом и односкатной крышей на столбах или срубной основе, с входом из сеней. Комнаты для омовений являются необходимой частью жилища казанских татар²⁰.

По-разному оформлялся вход в сени. При низком подклете делали снаружи одну-две ступеньки под навесом, при высоком подклете ступеньки-лестницу размещали внутри сеней или же соорудили высокое крыльцо с лестницей, как правило, крытое.

Таким образом, усадебный комплекс тулвинских татар и башкир складывался под влиянием экологических, социально-экономических и этнокультурных факторов. Эти факторы определили общность усадьбы и жилища тулвинских татар и башкир с жилищем и усадьбой других народов Прикамья, Поволжья и Приуралья. Выявленные нами особенности усадебного комплекса тулвинских татар и башкир имеют лишь локальный характер.

ИНТЕРЬЕР ЖИЛИЩА

Внутренняя планировка избы, в отличие от экстерьера жилища, наоборот, достаточно долго сохраняла этнические особенности и заметно отличалась от планировки интерьера соседнего русского населения.

Визуально изба была поделена на четыре функциональные зоны: печь, женскую половину (кухню в современном понимании), переднюю часть *тур* и прихожую.

Обязательной принадлежностью дома была хлебопекарная печь — *мич*, *пич*. Именно расположение печи справа или слева от входа, устьем к противоположной стене от входа, и разделение избы на функциональные зоны позволяет некоторым исследователям отмечать, что у пермских татар и башкир преобладал северно-среднерусский тип внутренней планировки²¹. Однако, видимо, следует говорить лишь о близости внутренней планировки к данному типу, т. к. кроме расположения печи и функциональных зон, остальные элементы интерьера имеют мало общего с русским жилищем северно-среднерусской зоны²².

Печь в жилище тулвинских татар и башкир в конце XIX — начале XX в. располагалась справа или слева от входа, устьем направлялась к противоположной от входа стене. Позднее печь стали ставить иначе — у входа, в центре, устьем как к передней, так и боковым стенам. Как правило, глинобитная печь возводилась на невысоком опечке, который делали из бревен или расколотых плах. При изготовлении битой печи использовали каркас из досок или колотых плах, который забивали глиной. Вход в голбец, как правило, рас-

полагался за печью (*мичарка* — букв. «спина печи»), а иногда — перед устьем печи. Заметной особенностью печи было характерное для многих групп татар и башкир наличие очага *учак* и вмазанного котла *казан*. К боковой стороне печи врубали небольшую лавку *уша*, на которой стояли *комган* и *лакан* для мытья.

Печи с топкой «по-белому» у тулвинских татар и башкир появились достаточно давно. Уже в конце XVIII в. отмечалось, что почти все дома отапливаются «по-белому»²³. Как сообщают исследователи, строительство избы с топкой «по-белому» у татар имело давнюю традицию²⁴. У соседнего русского населения вплоть до начала XX в. достаточно часто встречались избы, топящиеся «по-черному». Однако бытование термина *кара зба* (черная изба), возможно, свидетельствует о бытовании в прошлом изб «по-черному». Старые избы «по-белому» имели глинобитную печь с кирпичной трубой. Для выкладывания трубы в этом случае использовали сырцовый, так называемый каленый, кирпич. Его формовали в особой деревянной форме, потом несколько дней сушили в прохладном месте, затем калили и использовали для выкладывания трубы. Постепенно из такого кирпича стали складывать не только печную трубу, но и саму печь. В советское время традиционная печь подверглась изменению. У нее появляется подтопок, расположенный, как правило, под шестком печи.

В интерьере самое почетное место занимает передний угол *чир*, находящийся по диагонали от печи.

Характерной особенностью внутреннего убранства жилища тулвинских татар и башкир являются нары *сәке*, *сике*, *нар*. Их функция была универсальной. На них работали, отдыхали, ели. Под нарами хранили посуду, другую утварь и вещи. Существовало несколько вариантов расположения нар в интерьере. Вдоль передней стены шли самые большие, широкие нары (*сәке*, *түр сәке*, реже — *эшлек сәке*). Чаще всего они располагались вдоль всей передней стены, от края до края. Но иногда их размещали только по углам. При этом *түр сәке* называли только те нары, которые находились по диагонали от печи. Встречались варианты, когда нары могли располагаться только в одном, переднем углу. Небольшие нары *ишек сәке* могли находиться возле входной двери. От входа в передний угол шла широкая лавка *буй сәке*, которая соединяла нары переднего угла с нарами у входа. Подобное расположение нар наблюдалось у многих других тюркских народов: северных башкир, сылвенско-иренских татар, татар-кряшен, татар-мишарей, чепецких татар²⁵.

На нарах стояли большие сундуки, на которые укладывали постельные принадлежности: перины, маленькие и большие подушки, одеяла. Стопа перин обычно доходила до самого потолка. Постельные принадлежности тулвинских татар и башкир мало чем отличались от тех, которыми пользовались как другие группы татар и башкир, так и соседние народы²⁶. На нары стелили катаный войлок *киез*, иногда покрытый холстом или другим материалом, сукно *тула* или льняной самотканый палас *киндер палас*. Часто вместо постельных принадлежностей использовалась верхняя меховая одежда: шубы и тулупы. Имелись также перовые и пуховые матрасы *тицшэк*. В бедных семьях матрасы набивали сеном или соломой. Поверх войлока, сукна или паласа стелили холщовую простынь *жэймэ*, подкладывали пуховые подушки *мендэр* или большие перовые подушки *ястык*. Накрывались стегаными одеялами *юрган* или овчинными одеялами *тун ябу*, *ябу тун*.

Ели обычно тоже на *тир сәке*. Перед трапезой на них стелили скатерть *ашъяулык*, *өстәл ябу*, *стәл ябу*. Перед ожиданием гостей на пол стелили тканые паласы *киндер палас*, войлоки *тула* или *киез*. Почетных гостей усаживали в передний угол и подкладывали под их спины подушки.

Можно отметить бытование нескольких типов конструкции нар. Нары одного типа имели вид дощатого помоста или широкой лавки на раме, которая держалась на ножках и прибивалась к стене. В нарах другого типа переднюю стенку рубили из расколотых плах и сверху закрывали досками. В этом случае нары и стены дома представляли собой единую конструкцию. Видимо, такой вариант нар развился из более древней, срубной конструкции.

Кровати, столы, стулья появляются только в советское время, хотя в богатых семьях их приобретали уже в начале XX в. Как отмечают старожилы, стол в доме у муллы, который приобрел его первым, сначала использовался только для хранения книг. Вплоть до 1950-х годов сохранялась традиция подавать гостям еду на полу, особенно в торжественных случаях, в том числе во время свадьбы.

Характерным элементом обстановки дома являлись полати *сәндәрә*, *сәндрә*²⁷, хотя у тулвинских татар и башкир они встречались реже, нежели у сылвенско-иренских татар. Полати находились выше входной двери между боковой стеной и печью. Большие распространение имели небольшие полати, также располагавшиеся между печью и боковой стеной, которые предназначались для хранения вещей и лука.

Утварь хранили на полках *агач кәштә*. Одну из них размещали по высоте печи от ее внешнего угла к передней стене, вторую — от печного угла к боковой стене. В запечье *мичарка*, *мичарт* могли установить третью полку. Кухня часто отделялась от остального помещения по линии полки занавесом *чаршау*.

Для хранения одежды под потолком делали вешала из жердей *руда*, *роуда*. Большая жердь проходила вдоль передней стены. Если устраивалось две жерди, они находились в углах передней стены. Жердь в углу у входа называли *ишек руда*. К матице *матча* на деревянном шесте крепили люльку *сэли*. Освещали избу лучиной, которую закрепляли в железном светце. Керосиновые лампы стали приобретать лишь в начале XX в.

Для украшения дома на праздник использовали тканые занавески *кашыга*, традиционно в виде длинных нешироких полос ткани, которые развешивались по всему периметру стен, на матице. Декоративное значение имел и занавес *чаршау*, отделявший кухонную часть избы или нары, приготовленные для молодых. По праздникам в домах развешивали тканые полотенца *тастымал*, скатерти *өстәл ябу*, *стәл ябу*, *ашъяулык*, молитвенные коврики *намазлык*. Скатерти и молитвенные коврики висели на жердях, позднее — на дощатых перегородках. Полотенца также могли развесить на жердях, но обязательно так, чтобы видны были орнаментированные концы. Полотенца могли развесить между окнами на колышки или оконные косяки. Для декорировки интерьера широко использовали праздничную одежду — рубахи, передники, камзолы, которые также вешали на жерди или между окон.

Интерьер жилища тулвинских татар и башкир в основных чертах схож с интерьером жилища других групп татар и башкир. Можно согласиться с теми исследователями, которые отмечают, что в основе его формирования лежит древнетюркский пласт²⁸. Некоторые особенности жилища объясняются влиянием соседнего русского и финно-угорского населения. Локальные особенности проявляются в отдельных деталях интерьера и терминологии.

ТРАДИЦИОННАЯ ПИЩА

Земледельческо-животноводческий тип хозяйствования, сложившийся к концу XVII в., во многом определил своеобразие традиционной системы питания тулвинских татар и башкир.

отразился на составе и способах приготовления пищи, используемых продуктах.

Первые сведения о пище тулвинских татар и башкир весьма скудны. Только Н. С. Попов при описании оседло живущих пермских башкир и татар пишет, что они «имеют главное пропитание от хлебопашества. Кроме хлеба, употребляют в пищу мясо скота: лошадей, быков, коров, баранов и коз. Для питья приготавливают в летнее время из квашеного коровьего молока напиток, известный как ирень (айран). Делают из солоду и муки квас»²⁹. Полевые материалы, собранные в 1990-х годах, позволяют с большей полнотой раскрыть особенности традиционной пищи тулвинских татар и башкир и их изменение в конце XIX — XX в.

В конце XIX — начале XX в. основными продуктами, использовавшимися для приготовления пищи, были злаки: рожь, овес, ячмень, пшеница, греча, просо, а также горох. Главным среди них была рожь. Из них делали крупу для каш, муку, из которой пекли различные лепешки и хлеб, заправляли ею суп. Основными блюдами, изготовленными из злаков, были хлеб и другие мучные изделия, похлебки и каши.

Самым распространенным в конце XIX — начале XX в. был хлеб, приготовленный из теста на хлебной закваске, преимущественно из ржаной, совсем редко (на праздник или в зажиточных семьях) из пшеничной муки. Приготовление хлеба на закваске к началу XX в. было распространено у казанских татар, а также в северных, западных и северо-восточных районах Башкирии³⁰. Однако исследователи отмечают, что у башкир традиция приготовления дрожжевого теста сложилась в результате общения с русскими и другими народами³¹. Помимо хлеба делали лепешки из кислого теста *жэйгеч*, которые пекли на сковороде перед печью. Подобные лепешки под названием *жэймә*, *йэймә*³² бытовали у башкир, *табикмәк* или *юка* — у казанских татар³³.

К хлебным изделиям, приготовленным без начинки, в основном праздничным, следует отнести булочки *катлама*, приготовленные как из сдобного, так и пресного теста, сдобные сладкие булочки *щмэч*. Булочки *катлама* иногда делали в виде заячьей лапы и называли *куян аяк*. Готовили оладьи *коймак* из жидкого теста, которые были одним из любимых кушаний тулвинских татар и башкир. Оладьи подавались к чаю. Для праздников тесто для них замешивали на айране. Подобные блюда употребляли как казанские татары, так и другие группы татар и башкир³⁴.

К мучным изделиям с начинкой можно отнести несколько блюд. В праздники и будние дни из кислого теста пекли *кыстыбый*. Для приготовления этого кушанья готовили лепешки из кислого теста. Затем на лепешку выкладывали начинку и подгибали края. Начинкой служило картофельное пюре, различные каши. Сверху готовое изделие смазывалось маслом.

Помимо этого, пекли различные виды пирогов — *бәлеш*. Их начинка могла быть любой: мясо, мясо с картофелем, каша, морковь, тыква, калина. Состав начинки отражался в названии пирогов: с мясом — *ит бәлеш*, с морковью — *кишер бәлеш*, с тыквой — *кабак бәлеш*, с калиной — *балан бәлеш*³⁵.

Достаточно популярными среди тулвинских татар и башкир были шаньги *шәңгә* с картофельной, реже с творожной начинкой, с начинкой из пиканов. В отличие от шанег, которые готовились из кислого теста, для приготовления шанег *пәрәмәч* требовалось пресное тесто, в качестве начинки использовалось картофельное пюре, жидкий фарш. На круглый сочень с загнутыми краями помещали приготовленную начинку³⁶. Шаньги из пресного и кислого теста были широко распространены и среди соседнего населения: русских, удмуртов, марийцев. При этом русские Южного Прикамья для обозначения пресных шанег употребляли термин *перепечи*, удмурты — *перепеч*.

Как праздничные блюда готовились *чәк-чәк* и *гәлбәдия*. Их приготовление было обязательным на свадьбе. *Чәк-чәк* готовили из пресного теста, преимущественно из пшеничной муки, хотя информаторы отмечали, что в трудные годы и в бедных семьях на праздники делали *чәк-чәк* из ржаной муки. Муку смешивали с большим количеством яиц. Из полученного теста катали жгутики, которые затем резали на мелкие кусочки. Старались по возможности мельче нарезать тесто. После этого кусочки обжаривали в довольно большом количестве масла. Затем их скрепляли растопленным медом или сахарным сиропом и складывали в виде горки. Иногда *чәк-чәк* заливали пастилой из лесной земляники. Для этого ягоды толкли в ступе, затем протирали сквозь сито и полученной массой заливали *чәк-чәк*. Пресные шарики, приготовленные в кипящем масле, но без меда, использовались как отдельное лакомство и называли *баурсак*.

Гәлбәдия представляла собой большой слоеный пирог с начинкой. Тонкие сочни из пресного теста чередовались со слоями начинки. В качестве последней использовали сухие или свежие

ягоды, мак, изюм и даже особым образом приготовленный творог *кызыл эрек*. Слоеный пирог *гөлбадия* был традиционным свадебным блюдом.

К обрядовым блюдам можно отнести и пироги с молозивом *уыз пирог*, *уыз бөкмә*, сваренные в сыворотке, которые готовили на праздник рождения теленка.

В целом необходимо отметить, что хлебные и мучные изделия тулвинских татар и башкир находят много прямых аналогов в традиционной пище других групп татар и башкир³⁷.

Основным повседневным блюдом были различные похлебки (*црә*, *ойрәУ*⁸, которые большей частью готовились на мясном бульоне или на молоке. Но похлебки могли также варить на бульоне из рыбы, грибов и даже на воде. Чаше всего похлебки заправляли крупой, домашней лапшой *тукмач*, шариками из теста *салма*, *чимер*³⁹. В бульон добавляли лук, совсем редко — капусту, с начала XX в. бульоны стали активно заправлять картофелем. У тулвинских татар и башкир была распространена и мучная затируха *умач*. Для приготовления такой похлебки смачивали ладони и перетирали между ними муку над бульоном или кипящей водой, куда падали кусочки теста. Праздничным видом похлебки был мясной бульон, заправленный домашней лапшой. Мясной бульон с домашней лапшой был обрядовым блюдом при проведении обряда *корбанькилик* *каргаботкасы*.

Тулвинские татары и башкиры потребляли различные каши *ботка*. Готовили их как на воде, так и на мясном бульоне или молоке. Кашу заправляли сметаной, маслом или растопленным салом.

Небезынтересно отметить наличие у тулвинских татар и башкир обрядовых каш, приготовленных из муки, *кояш ботка* («каша солнца») и *убыр ботка* («каша убыров») ⁴⁰. Такая каша представляет собой болтушку из муки, сваренную на воде и заправленную маслом. Видимо, можно считать этот вид каши более древним, вышедшим из повседневного употребления и сохранившимся лишь в качестве обрядовой пищи.

В пищу также использовали толокно *талкан*. Готовили его из пшеницы, которую варили, а после просушки перемалывали. Полученную муку разводили горячей водой и заправляли маслом или сметаной.

Широко были распространены у тулвинских татар и башкир всевозможные кисели *кисел*, которые готовились из овсяной, р е ж е из гороховой муки, иногда с молоком.

Слабое развитие огородничества в конце XIX — начале XX в. в среде тулвинских татар и башкир не способствовало широкому использованию в пищу овощей: картофеля, моркови *кишер*, лука *суган*, капусты *кэбестә*. По сообщениям информаторов, картофель сажали в небольших количествах. Как правило, его варили в неочищенном виде и подавали на стол на большой тарелке с мясом или как отдельное блюдо⁴¹. Остальные овощи использовали еще реже, обычно, как мы отмечали, в качестве начинки для пирогов или приправы для супа.

Тулвинские татары и башкиры собирали и использовали в пищу дикорастущие лесные и луговые ягоды: клубнику *шартлама*, землянику *жиләк*, смородину *карагат*, малину *өмежә*, калину *балан*, черемуху *шомырт*, *шомырыт*, рябину *миләш*, реже, в основном в качестве лакомства, ежевику *яр өмежә* и костянику *бөрлегән*. Ягоды употреблялись как в свежем, так и в сушеном виде. Сушеные ягоды черемухи мололи и получали черемуховую муку.

Из свежих и сушеных ягод малины, смородины, земляники и клубники готовили пастилу *как*. Из черемуховой муки, заваривая ее кипятком, готовили затируху *кисел*, использовали ее и как начинку для пирогов. Затируха из черемуховой муки была одним из любимых блюд соседнего русского населения Прикамья. Из калины с добавлением муки и воды готовили кисель. Для этого клали в горшок калину, добавляли муки и воды, все тщательно размешивали и ставили на ночь в печь. Готовое блюдо употребляли как лакомство или пекли с ним пироги. Особым лакомством считалось калиновое сусло *балан сусла*, которое готовили также в печи, только вместо муки, а иногда и вместе с мукой добавляли ржаное сусло *сусла*⁴².

Достаточно широко, в сравнении с другими группами татар⁴³, тулвинские татары и башкиры использовали в пищу дикорастущие травы: пиканы *пикан*, молодые побеги борщевика *балтырган*, щавель *кузгалак*, кислицу *кымыз*, медуницу *цикбаш*, молодой стебель мать-и-мачехи *үгианаяфрагы*.

В отличие от других групп башкир и казанских татар, тулвинские татары и башкиры активно употребляли в пищу различные виды грибов. «Хорошими» грибами считали грузди *гөрөж*, *гөрөж*, *грижле*, волнушки *кызыл биләнке*, *биләнке* и белянки *ак биләнке*, *биләнке*. Их собирали и использовали в пищу достаточно часто. Рыжики *карагай*, *карагай мәшкә* и подосиновики *усак мәшкә*, *усак гәмбә* собирали изредка и далеко не в каждой семье. Остальные

виды грибов считались «плохими», несъедобными. Необходимо отметить, что эти же виды грибов преимущественно знало и использовало в пищу соседнее русское население. Грибы жарили, использовали как начинку для пирогов, иногда варили грибной суп. Для длительного хранения, как правило, на зиму, грибы солили, реже сохраняли в сушеном виде.

Мясные продукты, как и злаки, составляли основу питания тулвинских татар и башкир. В основном это было мясо домашних животных, особенно баранина и говядина. Реже употребляли в пищу мясо коз и конину. Свинину тулвинские татары и башкиры не ели.

Забой животных производился по определенным правилам, предписанным нормами ислама. Резал скот обязательно мужчина, предварительно прочитав молитву. Животному перерезали горло и выпускали кровь на землю или в специально подготовленную ямку. Перерезали горло и птице, при этом старались не отрезать голову. Считалось, что в этом случае мясо будет вкуснее. По сообщениям некоторых информаторов, резали также пойманную рыбу, стараясь выпустить кровь.

Мясо в пищу употреблялось в нескольких видах, но чаще всего в отварном. При этом, как правило, приготовленный бульон заправлялся как похлебка, а мясо выкладывалось на тарелки и раздавалось как второе блюдо. Как мы отмечали, мясо использовалось и в качестве начинки для мучных изделий.

Существовали различные способы хранения мяса. Зимой мясо замораживали. На летний период часть мяса засаливали. Впрок заготавливали и сушеное мясо. Из говядины, а чаще всего баранины, делали колбасу *каксы*: кишки набивали мелко нарубленным мясом, солили и сушили на солнце или над печкой⁴⁴. Из колбасы варили суп, иногда ее ели в вареном виде.

Видное место в рационе питания тулвинских татар и башкир занимало мясо птицы. Из мяса кур и гусей готовили и обрядовые блюда. Так, вареный гусь был обязателен на свадьбе. Блюда из курицы присутствовали во многих семейных обрядах, особенно при проводах в солдаты. Из гуся готовили блюдо под названием *тутырма*. Из ошипанной птицы удаляли внутренности и фаршировали ее кашей, картофелем и маслом. Затем отверстие зашивали, и птица отваривалась. Помимо домашней птицы, тулвинские татары и башкиры употребляли в пищу мясо диких уток, гусей, глухарей, рябчиков.

В деревнях, где занимались рыболовством, охотно использовали для приготовления блюд рыбу. Из нее варили суп, пекли рыбные пироги.

Значительное место в пище тулвинских татар и башкир занимали молочные продукты. Помимо молока *сөт* употребляли в пищу сметану *каймак*, масло *май*, творог *эрек*, кислое молоко *катык*.

Сметана *каймак* готовилась следующим образом. Молоко отстаивали и снимали верхний слой — сливки. Собранные сливки ставили в прохладное место. Плотный *каймак* подавали к чаю. Из сметаны делали масло *май*. Жидкость, оставшаяся после сбивания масла, называлась *эйрән*, она тоже использовалась в пищу. Сливочное масло считалось лакомым блюдом. Вместе с медом его подавали молодым на свадьбе, чтобы их дальнейшая жизнь стала богатой. Сливочное масло для лучшей сохранности перетапливали.

Творог *эрек* употребляли в тшшу непосредственно или использовали в виде начинки. Из свежего творога готовили блюдо *сөзмә*. Для этого творог смешивали со сметаной. Тулвинские татары и башкиры готовили также *кызыл эрек* — красный творог. Для этого в казан наливали обрат и в нем кипятили простоквашу до тех пор, пока она не стухнет. Полученный творог отжимали, смешивали с мелко растертой свеклой и снова кипятили или томили в печи. Получалась масса красно-коричневого цвета, в которую иногда добавляли и сливочное масло. *Кызыл эрек* считался лакомством и подавался к чаю. Иногда *кызыл эрек* называли *корыт*.

Из молока готовили кисломолочный продукт *катык*. Для этого кипяченое молоко заквашивали. В качестве закваски использовали старый *катык*.

Помимо молока в пищу использовали молозиво *уыз*. Из него готовили *уыз пирог*. Казан смазывали маслом и наливали в него молозиво, которое варили на слабом огне с добавлением соли. Полученную массу отбрасывали на решето и сцеживали сыворотку, затем добавляли лук. Из пресного теста с начинкой из свернувшегося молозива делали небольшие пирожки, которые варили в воде или в оставшейся сыворотке. Готовые *уыз пирог* ели со свежим сливочным маслом или сметаной. Такое блюдо готовили только после отела коровы, когда проводили праздник по случаю рождения теленка.

Самым распространенным напитком с конца XIX — начала XX в. являлся чай. Конечно, преимущество отдавали покупному фабричному чаю (*кирпичному, байховому*). При отсутствии его

использовали различные суррогаты: заваривали листья и ягоды смородины, земляники, малины. Чай часто заправляли молоком. Сахар употребляли мало, чаще всего использовали мед.

Тулвинские татары и башкиры знали и употребляли два вида кваса — простой и свекольный. Свекольный квас *чөгендер куас* готовили из отвара свеклы, который заквашивали хлебной опарой, а позднее — дрожжами и сахаром. Простой квас *куас* готовили из сусл *сусла, сосла*⁴⁵.

Часто употребляемыми, особенно в летний период, были уже упоминавшиеся молочные напитки *эйрән* и *катык*.

Из хмельных напитков у тулвинских татар и башкир наибольшей популярностью пользовалась медовуха *бал*. Для приготовления этого напитка использовали мед, его разводили в горячей воде и заквашивали опарой или хмелем. И в таком состоянии оставляли бродить. Через несколько дней напиток считался готовым. *Бал* употреблялся чаще всего в праздники. Кроме того, варили и самогон *көмешкә*^{*6}.

Ели тулвинские татары и башкиры обычно 3—4 раза летом и 3 раза зимой. Как правило, зимой утром пили чай с лепешками или хлебом и *каймак*, иногда с медом. Чай пили долго и много. Обед начинался опять же с чая. Затем ели суп *аш* или кашу *ботка* и опять пили чай. Вечером пили чай с теми же продуктами, что и утром. Летом один раз ели суп и несколько больше пили чай. В праздники также первым делом подавался чай, затем суп и вторые блюда, а затем снова чай. Порядок подачи блюд тулвинских татар и башкир находит больше всего параллелей в традициях периферийных групп татар: мишарей, нухратских (чепецких) татар и крышен⁴⁷.

Таким образом, у тулвинских татар и башкир сложился своеобразный комплекс традиционной пищи, органично приспособленный как к местной экологической системе, так и особенностям традиционного хозяйства. Набор продуктов питания тулвинских татар и башкир больше соответствует оседлому земледельческому образу жизни, земледельческо-скотоводческой системе хозяйствования. Значительная роль в питании принадлежала хлебным продуктам. Отдельные элементы продуктов питания и традиционных блюд находят прямые аналоги в культуре татар и башкир других регионов, однако в целом комплекс питания можно охарактеризовать как замкнутую, локальную систему. Некоторые особенности системы питания тулвинских татар и башкир можно объяснить общностью природно-климатических условий, систем хозяйство-

вания и активными контактами с соседними народами, прежде всего с русскими (употребление грибов, киселей, русская лексика для обозначения продуктов питания и отдельных блюд).

В течение XX в. традиционная кухня татар и башкир Тулвинского поречья, несомненно, претерпела некоторые изменения, исчезли или стали малоупотребительны некоторые виды традиционных блюд, особенно с 1950-х — 1960-х годов: каша-затируха *умач*, различные виды киселей. Наоборот, практически не изменился набор молочных и мясных продуктов. Многие праздничные блюда, такие как *чәкчәк*, пироги *бәлеш*, не только продолжают сохраняться в качестве праздничных блюд: при все усиливающемся стирании национальных различий именно эти блюда расцениваются как национальные.

Значительны были и новации, привнесенные в советский период в традиционную кухню тулвинских татар и башкир. Заметно увеличилось число блюд из овощей, что связано с развитием огородничества в среде татар и башкир. С 1930-х годов распространяются и, можно сказать, становятся традиционными такие блюда, как пельмени, несколько позднее — манты. С течением времени повседневная пища, за редким исключением, утрачивает этнические особенности и развивается под влиянием интеграционных процессов, характерных для всех народов России.

ТРАДИЦИОННАЯ УТВАРЬ

Для хранения, приготовления и приема пищи тулвинские татары и башкиры использовали разнообразную кухонную посуду и инвентарь.

Большая часть горячей пищи готовилась в казане — вмазанном в печь котле на дополнительном очаге. В казане варили супы, каши, мясные блюда, кипятили воду. Русская печь использовалась преимущественно для выпечки хлеба, а также для жарки и приготовления некоторых других блюд. Кухонный инвентарь у татар и башкир практически не отличался от того, которым пользовались соседние народы Южного Прикамья. Они также пользовались кочергой *тәртешкә*, помелом *мич себерке* (букв: «печная метла»), хлебной лопатой *икмәк көрәк*. Только с конца XIX в. распространяются сковородники *таба тоткыч* и ухваты *укват*, *ухват*. Информаторы отмечают, что до 1930-х годов чугунов *чөгән*

и сковородок *таба* применялось еще очень мало. Необходимость в них отсутствовала до тех пор, пока основная часть пищи готовилась по традиции в казане.

Для выпечки хлеба в конце XIX — начале XX в. использовалась специальная утварь. Муку просеивали через мелкое сито *ефак илак* (букв.: шелковое сито) или крупное сито *юкә илак* сито, или решето. Мелким ситом в основном пользовались для приготовления праздничного хлеба и стряпни. Просеивали муку над деревянной долбленной сельницей *чилкәвеч*, *чилкәцеч*. Хлебное тесто замешивали в квашенке *икмәк чапчак*. Для того чтобы хлебный каравай лучше поднялся, тесто выкладывали на подушки или перину, при этом покрывали их специальной салфеткой *икмәк жәймә*. Прежде чем поместить каравай в печь, под печи подметали мокрым помелом. А летом караваи садили на капустных листьях, чтобы нижняя корка не пригорала и оставалась чистой.

Тесто, предназначенное для домашней лапши, раскатывали скалкой *оклау* в виде круглой деревянной палки, длиной чуть больше полуметра.

Для приема пищи пользовались долбленными деревянными большими чашками *тустаган* или *чара**⁸. Суп из казана вычерпывали деревянными поварешками *кашык* или ковшами *цимеч* в тустаган, а затем из него разливали по маленьким чашкам *кибәтә*. Ели деревянными ложками *агач калак*.

Для хранения продуктов, квашения капусты использовали деревянные долбленные или бондарные бочки *чапчак*.

Изделия бондарей достаточно широко использовались у тулвинских татар и башкир. В зависимости от назначения и особенностей конструкции все они имели свои названия. Бочка для воды в доме *су чапчак* имела три ножки. Преимущество такой конструкции заключалось в том, что донышко не мокло и не гнило. В некоторых семьях для приготовления поила скотине также пользовались бондарными кадушками *ашлы чапчак*. В лагунах *бал чапчак*, *бал мичкә*, *бал пичкә*® хранили медовую брагу. Квашню, как мы отмечали, замешивали в бондарной квашенке с одним небольшим ушком *икмәк чапчак*. Для умывания также часто служила кадушка-ушат бондарной работы *лакан*. Долбленную кадку, которая использовалась в качестве меры зерна и муки, татары и башкиры, как и соседнее русское население, называли *маленка* либо *маленка чапчак*.

В хозяйстве крестьян пользовались бондарными и долбленными ведрами. К долбленной утвари относились деревянные корыта

агачьялгаш, узкие маслобойки *чапчак*, *майчапчак*, *гәбе*® с остерженем внутри, на конце которого закреплялись деревянный круг или крестовина *таяк*, *май таяк*.

Почти в каждом доме имелись и переносные ручные мельницы с каменными или деревянными жерновами.

Для изготовления утвари широко применялись и такие природные материалы, как береста, лыко, ивовый прут. Из ивового прута плели разнообразные корзины, а также ложкарницы — небольшие корзинки для хранения ложек. Из лыка и бересты выполнялись заплечные сумки пестери *пичтер* для переноса продуктов и сбора ягод. Лыком оплетали стеклянные бутылки, чтобы предохранить их от повреждений. С этой же целью берестой оплетали и большие глиняные горшки. Для хранения сыпучих продуктов, жидкостей, готовой еды, а также для сбора и хранения ягод служили берестяные туеса *кцнэк*, бытовавшие у тулвинских татар и башкир повсеместно. Небольшие или низкие туеса, как правило, служили в качестве солонки *тоз савыт*, *тоз цнэк*.

Глиняную посуду тулвинские татары и башкиры использовали несколько меньше, чем соседнее русское население. В глиняных горшках *ццлмэк* чаще всего хранили молоко, сметану, масло. Для жарки использовали глиняные жаровни латки *латка*, *латкы*. В большие глиняные чашки с тем же названием *латка* разливали суп. Чай пили из глиняных пиал *ташалдыр*.

С конца XIX века в быт тулвинских татар и башкир органично входят самовары *самуар*. До середины XX в. самовар являлся неотъемлемой деталью традиционного чаепития.

Тулвинские татары и башкиры, как и все мусульманские народы, для умывания и ритуальных омовений использовали кумган *комган* — специальный медный или жестяной кувшин с носиком и крышкой. Кумганы в конце XIX — начале XX в. чаще всего покупались на ярмарках. При умывании воду из кумгана сливали в деревянную чашу *чара* или ушат-лохань *лакан*.

До настоящего времени кумганы продолжают использоваться для ритуальных омовений перед совершением намаза, реже — для других бытовых нужд. Сегодня чаще всего встречаются фабричные пластмассовые или металлические кумганы. Кроме того, советское время, когда фабричное производство кумганов сократилось и остро ощущалась их необходимость, местные мастера из ютавливали кумганы из листового железа, соединяя его края в замок и закрепляя заклепками. Такие кумганы, которые продолжают

бытовать и сегодня, имеют своеобразную форму в виде нескольких поставленных друг на друга цилиндров.

Таким образом, в конце XIX — начале XX в. тулвинские татары и башкиры пользовались преимущественно деревянной (долбленной и бондарной) посудой. Реже использовалась плетеная и глиняная посуда. Стеклянная, фаянсовая и фарфоровая посуда вошла в обиход только у состоятельных крестьян. Большая часть кухонной утвари и посуды оставалась самодельной либо представляла продукцию местных промыслов.

Долбленную и плетеную утварь чаще всего производили в хозяйстве либо приобретали ее у местных мастеров. Поэтому именно данные виды утвари в большей степени сохранили этническую, в том числе региональную специфику, как по формам изделий, так и терминологии.

Наоборот, бондарную и гончарную посуду, как правило, покупали на ярмарках в селах Барда, Куштамак, Крылово, уездном городе Оса. Чаще всего гончарами и бондарями являлись русские мастера. Но известны и местные кустари, которые в изготовлении посуды и утвари ориентировались на образцы ярмарочной продукции. Поэтому гончарная и бондарная посуда, бытовавшая у тулвинских татар и башкир, практически полностью соотносится с образцами, распространенными у других народов региона⁵¹. Однако татары и башкиры органично приспособили покупную утварь к традиционному быту и традиционной кухне.

В целом необходимо отметить, что у тулвинских татар и башкир сложился своеобразный комплекс традиционной утвари. Его особенности проявились в формах, терминологии, соотношении различных видов утвари. Кроме того, сильное влияние на формирование комплекса оказало иноэтническое, преимущественно русское окружение. Комплексы утвари, характерные для тулвинских татар и башкир, имели распространение и у других народов: сылвенско-иренских татар, татар и башкир северо-западных районов Башкирии, закамских удмуртов⁵². Некоторые параллели в формах и терминологии можно провести при сравнении утвари тулвинской группы с казанскими татарами, татарами-кряшенами, башкирами⁵³.

В настоящее время из традиционной утвари продолжает бытовать кухонный инвентарь и некоторая посуда для хранения продуктов. В большинстве своем та утварь, которую еще сегодня можно увидеть в деревнях татар и башкир по р. Тулве, изготовлена

более полувека назад. Но встретить мастера, владеющего навыками изготовления традиционной утвари,— большая редкость. Многие приемы ее изготовления безвозвратно утрачены.

НАРОДНЫЙ КОСТЮМ

Одним из ярких проявлений культуры каждого народа является его традиционная одежда. Пристально взглядевшись в ее особенности, можно многое узнать о его истории, занятиях, представлениях о красоте и практичности. Не составляет исключение и традиционный костюм тулвинских татар и башкир Прикамья — важный и очень значимый источник изучения истории и культуры народа.

В конце XIX — начале XX в. основным материалом для изготовления костюма служили ткани домашнего производства. Ткани были льняные, шерстяные и полушерстяные, сотканые как из ниток домашнего производства, так и покупных. Изготавливали ткани местные мастерицы на достаточно простых ткацких станах. Каждая женщина умела ткать, шить, вышивать и орнаментировать народную одежду. Эти умения оставались повседневной необходимостью. Тулвинские татары и башкиры любили яркие насыщенные цвета, и поэтому наиболее популярными были яркие, цветные ткани в полоску, клетку, с выбранными узорами. Часть тканей приобреталась на ярмарках и базарах, однако по преимуществу покупку тканей могли позволить себе лишь богатые семьи. Чаше всего покупали плис, ситец, кашемир, сатин, сюр, сукно, шелк. Эти ткани шли на изготовление праздничных нарядов.

Комплекс традиционного костюма, как мужского, так и женского, включал нижнюю и верхнюю одежду, головные уборы, обувь. Женский праздничный костюм дополнялся многочисленными украшениями.

Наибольшей красочностью, многочисленностью элементов и их названий, сложностью ношения и изготовления отличался женский костюм.

Основой женского костюма была рубаха *щлмэк*. Традиционно рубаха шилась из льняного, а позднее — и хлопчатобумажного холста⁵⁴, преимущественно в мелкую или крупную клетку. В зависимости от вида холста рубахи получали свое название. Так, рубахи из пестряди в крупную клетку назывались *шакмаклы щлмэк*,

в мелкую — *алача шлмэк*, *сарапинка шлмэк*, из полосатой ткани — *буйлы шлмэк*, холста с выборным узором — *щбалэкле шлмэк*, *чичкале шлмэк*. Совсем редко встречались рубахи из однотонного холста. Рубахи, выполненные из домотканого холста, имели традиционный покр⁵⁵, воротник-стойку, прямой грудной разрез, оформленный у некоторых праздничных рубах дугообразными нашивками из лент ткани и позумента, иногда украшенных и монетами. Видимо, несколько позднее грудной разрез как у праздничных, так и будничных платьев стал закрываться пришитой планочкой. На уровне пояса к рубахе пришивалась широкая юбка-подол *итэк*. Подол рубахи из холста либо совсем не украшался, либо орнаментировался цветными лентами. Место соединения верхней части рубахи и подола нередко в праздничных рубахах закрывали небольшой оборкой *бала итэк* из ситца, сатина, кашемира, пришитой чуть выше соединяющего шва.

Распространение фабричных тканей постепенно привело к изменению покр⁵⁶ и орнаментации рубах. Подол таких рубах стал украшаться небольшими воланами-оборками *бала итэк*, вытачками, цветными лентами. Стала исчезать оборка у основания подола, дугообразное оформление разреза рубахи. Постепенно традиционные рубахи полностью вытесняются фабричными платьями. Типологически женские рубахи тулвинских татар и башкир имели много общего с рубахами других народов Поволжья и Приуралья: татар и башкир, удмуртов и марийцев⁵⁷. В то же время в Тулвинском поречье не отмечено бытование архаичных длинных туникообразных рубах, распространенных у сылвенско-иренских татар⁵⁸.

В комплект одежды замужней женщины как обязательный элемент входил матерчатый нагрудник *түшелдерик*, который надевали под рубаху. *Түшелдерик* имел трапезиевидную форму, т. к. выполнялся из прямоугольного куска материала, два верхних угла которого загибали и подшивали. В верхних углах нагрудника крестообразно крепились веревочки-лямки. Нагрудник обязательно орнаментировался аппликацией из полос цветного ситца и сатина. Традицию орнаментировать нагрудник можно объяснить тем, что он был виден в прямом разрезе рубахи. И даже тогда, когда рубахи стали шить с планочкой, закрывающей разрез, нагрудник продолжали орнаментировать. Подобного рода нагрудники бытовали среди сылвенско-иренских татар⁵⁹, татар, башкир и удмуртов северо-западной части Башкирии⁶⁰, татар-мишарей⁶¹. В то же время они не характерны для основной группы казанских татар⁶².

Основным элементом как праздничного, так и будничного женского костюма оставались штаны с широким шагом *ыштан*. Чаще всего они выполнялись из белого холста или полосатой пестряди. Штаны традиционного покроя как обязательный элемент костюма до настоящего времени сохраняются в одежде старшего поколения.

Женщина носила рубаху чаще всего в комплекте с передником *алъяпкыч*. Подол передника выполнялся из двух полос домотканого холста, а невысокая грудка — из одной полосы. Для передников использовалась полосатая или клетчатая пестрядь, а для праздничных — ткань с выборным узором, передник в этом случае назывался *кубәләкле алъяпкыч*. Передники являлись необходимым элементом как будничного, так и праздничного костюма. Только в богатых семьях женщины обычно не носили передника. Однако распространение праздничных рубах из покупных тканей вытеснило передник из праздничного костюма. Рубахи из фабричного материала предпочитали носить без передника. В 1930—50-х годах в праздничной и вечерочной одежде распространился новый вид передника, который первоначально входил лишь в костюм девушек и молодых женщин. Этот передник шился из цветного, чаще черного, сатина и богато украшался по подолу и грудке вышивкой тамбуром или гладью⁶³.

Женские головные уборы тулвинских татар и башкир также разнообразны и многочисленны. Именно они в сочетании с традиционными украшениями придавали своеобразие женскому костюму. Исследователи разделяют головные уборы татар и башкир на покрывало- и шапкообразные⁶⁴. Покрывалообразные уборы, достаточно древние, бытовали среди тулвинских татар и башкир вплоть до конца XIX в., когда постепенно они практически полностью вытесняются шапкообразными головными уборами — калфаками. Полевые исследования позволили собрать лишь устную информацию о бытовании покрывалообразных головных уборов, часто достаточно фрагментарную. Описаний головных уборов этой группы прошлого и начала нашего века неизвестно. Поэтому можно только достаточно условно, опираясь на собственные полевые изыскания и материалы, собранные С. В. Сусловой⁶⁵, в общих чертах реконструировать особенности тех или иных уборов.

Одним из наиболее интересных и древних головных уборов была *кыекча, коекча* — длинный головной платок пожилых женщин треугольной формы. Длина такого платка, как отмечают старожилы, доходила до пяти аршин (более двух метров). В последние годы

бытования (1910—20-е годы) *коекча* использовалась лишь как обрядовый головной убор: ее надевали женщины, обмывающие покойника. Пожилые носили *коекча* с волосником в виде мягкой шапочки с пришитыми к краю монетами⁶⁶. Подобные головные уборы распространены и у сылвенско-иренских татар, однако, кроме волосника *таңкале мағалайча*, в притулвинских селениях *коекча* носили с полосой позумента *битлек* и головной повязкой *маңғай таңқа*⁶⁷. Скорее всего, в прошлом эти головные уборы были характерны и для тулвинских татар и башкир.

Уже в начале XX в. *коекча* встречалась крайне редко, и даже С. И. Руденко, изучавший материальную культуру башкир Прикамья, не отмечает этот головной убор в Тулвинском поречье. Кроме того, в это время (начало XX в.) термином *коекча* называли небольшую повседневную, иногда даже фабричную косынку, надеваемую под платок.

С. В. Сусловой удалось зафиксировать в Тулвинском поречье информацию о бытовании полотенцеобразного покрывала, которое также называли *кыекча*. Такого рода покрывало наматывалось на голову как чалма, а два свободных конца спускались на грудь и на спину. Покрывало также носилось с шапочкой-волосником⁶⁸. Типологически сходные головные уборы известны у татар и башкир в других регионах⁶⁹.

С В. Сулова отмечает также бытование в с. Танып другого покрывалообразного головного убора — *бөркәнчек*. По ее информации, *бөркәнчек* — четырехугольное белое покрывало, украшенное со стороны лица позументом и монетами — был убором невест и молодых снох⁷⁰. К сожалению, во время полевых исследований нам не удалось собрать сведений о бытовании этого убора. В то же время именно этим термином сегодня обозначают одну из частей савана — *кафен*.

В XX в., вплоть до 1950-х годов, единственным головным женским убором становятся калфаки. У тулвинских татар и башкир было распространено три вида калфаков.

Наиболее ранним, видимо, следует считать *ак калфак* (букв.: белый калфак). Это был вязаный из ниток калфак, длиной около полуметра, напоминающий форму чулка, конец калфака завершался кисточкой. Носился *ак калфак* так, что лопасть закрывала затылок и спину. Свое название головной убор получил от того, что чаще всего выполнялся из белых хлопчатобумажных ниток, хотя встречались и полосатые разноцветные калфаки. Иногда по краю

лобной части калфака пришивали серебряные монеты. *Ак калфак* приобретался на ярмарках, но достаточно часто его вязали и сами из цветного шерстяного гаруса или хлопчатобумажных ниток.

Первоначально, видимо, *ак калфак* был исключительно девичьим головным убором и головным убором молодых женщин, поэтому носился самостоятельно, без платка. Постепенно возрастная дифференциация исчезает, и в последние годы бытования этот головной убор носит преимущественно старшее поколение, покрывая его платком.

С И. Руденко, заставший активное бытование этого головного убора, отмечал, что носился он в сочетании с налобной повязкой. При этом девушки и молодухи носили «ука сясак» — повязку из позумента с бахромой, иногда на шелковой или холщовой подкладке. «Ука сясак» надевалась поверх калфака так, что бахрома закрывала лоб и спускалась на глаза. Как отмечает С. И. Руденко, носили *ак калфак* и с повязкой *битлек*, что надевалась и под покрывалокоекча.

Другими вариантами калфаков были *кыз калфак* (девичий калфак) и *эби калфак* (старушечий калфак). Именно они вытеснили к 1920-м годам другие виды головных уборов. Терминами *эби калфак* и *кыз калфак* обозначаются калфаки различного покроя.

Под головным убором *кыз калфак* понимается калфак-наколка. Главное его отличие, по словам информаторов, в том, что он должен быть высоким и узким. Кроме того, определяют и такие признаки девичьего калфака: «*Кыз калфак носили девушки, монеты в несколько рядов, у бабушек только один ряд монет, и он длиннее*»¹¹. «*Девичий калфак только с бисером, а старушечий — с монетами*»¹². «*С монетами калфак замужние женщины носили, а калфак с бисером — молодые девушки*»¹³. Девичий калфак могли носить без платка. Но чаще всего поверх него надевали платок. В этом случае было несколько способов подвязывания платка: платок не сворачивали, а завязывали либо под подбородком, либо сзади, как поверх платка, так и снизу. Иногда платок не завязывался, а просто накидывался поверх калфака. Девичьи калфаки как изготавливали сами, так и покупали на ярмарках. Часто купленные калфаки «дошивали» — пришивали к ним матерчатые лопасти, завязки.

Эби калфак, как мы отмечали, был более широким и невысоким, при этом, в отличие от девичьего, закрывал часть лба. Наиболее распространенным был следующий вариант калфака: неширокая длинная плотная основа обшивалась бархатом, вышивалась

или орнаментировалась монетами. В верхней части пришивался материал, за счет чего калфак принимал изогнутую форму и при помощи завязок достаточно плотно закреплялся на лбу. *Әби калфак* носился с платком. Встречались и другие варианты калфака, например в форме небольшой тубетейки.

С нашей точки зрения, *әби калфак* сложился из нескольких элементов. С одной стороны, видимо, этот вариант калфака заменил налобную повязку с монетами *маңгай таңқа*, известную во всех окрестных регионах с теми же головными уборами, что и у тулвинских татар и башкир. На эту эволюцию указывает тот факт, что обязательным атрибутом *әби калфак* были монеты. Кроме того, под *әби калфак* приспособлялись и фабричные калфаки, особенно средних размеров полукруглой формы с вышивкой канителью.

Существовала и другая терминология для обозначения калфак, причем часто она отражала особенности орнаментации, например, *таңқа калфак* (калфак с монетами), *әнжә калфак* (калфак с бисером).

Уже с конца XIX в. активно распространяются фабричные платки, которые сначала дополняют головные уборы, а затем и носятся самостоятельно. Существовала своя народная терминология для обозначения разных типов платков. Обычные платки назывались *яулык*, фабричные цветные, преимущественно ситцевые платки называли *француз яулык*. Большие платки, в том числе шелковые вязаные шали, называли *шал*. Рангулова Шафика, 1924 г. р., из с. Сараши отмечает, что «если у платка по краю были цветы, его называли *шалъяулык*».

Фабричный платок настолько органично вписался в традиционный костюм, дополняя старые головные уборы, что, несмотря на широкое бытование у многих народов России, способы его ношения приобрели этническую специфику. Существовало множество способов повязывания платка в случае, если он носился самостоятельно. На работу в поле, в лес, для некоторых домашних работ небольшие платки повязывались, как и у соседнего русского населения, под подбородком, сложенные по диагонали. Иногда согнутый по диагонали платок завязывали концами сзади. Дома, а особенно в праздники, платок не сгибали, а повязывали так, что в узел сходились два ближайших угла платка, а два остальных спускались на спину. При этом, как мы отмечали, завязать такой платок могли как под подбородком, так и сзади, как поверх платка, так и под платком. В зимнее время поверх простого платка надевали теплые

платки или шали, которые, как правило, завязывались под подбородком либо просто заправлялись за полы верхней одежды.

Достаточно специфичным был способ ношения шелковых вязаных шалей. Эти шали носили только по праздникам. Они были довольно скользкими, и, чтобы не потерять шаль во время праздника, ее иногда завязывали, сложив по диагонали, а длинные концы перекрещивали на груди и завязывали узел за спиной на поясе.

Женские прически не отличались разнообразием. Как правило, и девушки, и женщины заплетали волосы в две косы. Лишь иногда отмечали, что девушки могли носить и одну косу.

В праздники женский костюм тулвинских татар и башкир дополнялся многочисленными украшениями. Большинство украшений выполнялось с использованием серебра или серебряных монет. Достаточно популярны были недорогие металлы, имеющие характерный серебряный оттенок. Серебру, его блеску приписывалась магическая способность отгонять нечистую силу. Часто украшения дополнялись драгоценными и полудрагоценными камнями, цветным стеклом. Именно женский костюм и, прежде всего, украшения определяли социальное положение семьи в обществе: ее бедность или богатство. Серебряные украшения бережно хранились, передавались от матери к дочери, от поколения к поколению, тем самым сохранялась преемственность народного костюма.

Изучая народные украшения тулвинских татар и башкир, достаточно легко проследить их эволюцию на протяжении нескольких столетий. До середины XIX в. большинство украшений, как и большая часть одежды, изготовлялось женщинами в домашних условиях, поэтому по преимуществу состояли из холста с пришитыми к нему серебряными монетами. Именно эти украшения характеризуют местную традицию. Они достаточно своеобразны и в некоторых чертах заметно отличались от комплекса украшений других групп татар и башкир.

С конца XIX в. среди татар и башкир Тулвинского поречья распространяются фабричные и кустарные изделия, постепенно исчезают украшения домашнего производства. Основными центрами производства ювелирных украшений становятся районы Поволжья. Эти изделия на ярмарках активно приобретаются татарами и башкирами всех регионов. Именно по этой причине украшения теряют свою местную специфику, становятся одинаковыми практически у всех групп татар и башкир. В Прикамье также сложились центры производства ювелирных украшений. Исследования

С. В. Сусловой показали, что серьги, браслеты, бляхи, застёжки, нагрудные украшения изготавливали в с. Кояново (Пермский уезд), в д. Татарский Таз (Кунгурский уезд)⁷⁴. С середины XX в. традиционные ювелирные украшения, как и традиционный костюм, выходят из употребления.

Многочисленные украшения татар и башкир можно разделить на три группы: шейно-нагрудные; накосные; а также серьги, кольца и браслеты.

Среди накосных украшений у тулвинских татар и башкир во время экспедиций зафиксировано три вида. Во-первых, накосник *таңкә* или *сумлык* — узкая длинная лента из материала, к обеим концам которой крепились серебряные рублевые монеты. Во-вторых, *чулпы* — также узкая лента, на концах которой закреплены ажурные серебряные украшения с вставленными в центр камнями, к этому украшению крепились три монетки (достоинством 10—20 коп.). Таразова Хадича, 1916 г. р., из с. Сараши так описывает этот накосник: «*Чулпы состояли из монет, три штучки обычно прикреплялись. Была грудь у чулпы — «шкрәк», ее делали из серебра с камнем*». Накосники *чулпы* и *сумлык* носили не только в праздники, они дополняли будничный костюм девушек и женщин. Существовало поверье, что чем больше носит женщина *чулпы*, тем меньше болят почки⁷⁵. Особых различий в ношении накосников *чулпы* и *сумлык* у женщин и девушек не существовало, хотя некоторые старожилы отмечают, что *чулпы* считались преимущественно девичьим украшением.

Собственно праздничным украшением считался и *арткалык* (от слова *арка* — спина). Изготавливался *арткалык* следующим образом: основой украшения была длинная узкая лента материи (8—15 см по ширине на 40 см длины). Чаще всего для основы использовали бархат, шелк, сатин, позумент или другой фабричный материал, который нашивали на холщовую подкладку. Полоса материи украшалась несколькими рядами серебряных монет. В нижней части пришивали рублевые монеты, иногда их закрепляли не на самой полосе, а на дополнительных лентах. Чуть выше несколькими рядами пришивались монеты достоинством 50 коп., затем несколькими рядами по 20, 15, 10 коп. Расположение монет могло быть несколько иным. Вместо рублевых монет или в дополнение к ним в нижней части украшения могли закреплять *чулпы*, в этом случае украшение называли *чулпы арткалык*. В верхней части украшения находились две ленты, при помощи которых *арткалык* крепил-

ся у основания кос. Кроме того, иногда *арткалык* дополнительно крепился ленточной застежкой вокруг шеи и спускался на спину, закрывая косы. В праздничном костюме верхняя часть накосного украшения *арткалык* обычно была закрыта платком или лопастью головного убора *ак калфак*, а нижняя, богато украшенная, спускалась из-под платка и закрывала спину до пояса. Из-под *арткалык* была видна также часть ленточных накосников *сумлык* или *чулты*.

Среди шейных и нагрудных украшений у тулвинских татар и башкир наиболее архаичными, с нашей точки зрения, являются украшения на матерчатой основе. Однако эти украшения уже в начале XX в. постепенно выходят из употребления. Нам приходилось записывать лишь отрывочные сведения о способах ношения и названиях данных украшений. Сегодня старожилы для обозначения всех нагрудных украшений пользуются обычно лишь двумя терминами: *буенса* {буен — шея) и *муенса* {муен — шея). При этом разные информаторы часто определяют одно и то же украшение по-разному. Все же собранные нами материалы, а также исследования других ученых позволяют в общих чертах реконструировать нагрудные украшения этого региона.

Нагрудные украшения встречаются двух видов: перевязи и нагрудники. Чаще всего старожилы называют украшение-перевязь *буенса*, реже — *муенса*, С. И. Руденко также отмечает распространение в Тулвинском поречье термина «муйынса» для обозначения перевязи⁷⁶. Некоторые информаторы, давая описание перевязи, обозначали его как *арткалык*, что, видимо, свидетельствует об исчезновении этих украшений уже в начале XX в., чем и можно объяснить путаницу в названиях и немногочисленность полученных полных описаний.

Перевязь выполнялась из прямой полосы материала шириной 10—15 см, на которую рядами нашивались серебряные монеты и позумент. В с. Елпачиха отмечали, что монеты нашивали по особому порядку: сначала внизу серебряные рубли, затем ряд монет по 50 коп. и дальше несколько рядов мелких монет. С. И. Руденко так описывает это украшение: «...из широкой полосы (5—6 см) мишуры или позумента, на которую нашивались крупные серебряные монеты или их имитация»⁷⁷. Носилась перевязь через плечо, чаще всего, с левого плеча наискось под правую руку. Орнаментировалась при этом лишь нагрудная широкая часть украшения, а та часть, которая проходила по спине, была несколько уже, и на нее не нашивались монеты.

Украшения в виде нагрудника известны в нескольких вариантах. В селах Танып и Березники получена полная информация о бытовании нагрудника из цветного материала с позументом полукруглой в нижней части формы. С. В. Суслова также зафиксировала в с. Танып этот нагрудник под названием *алка*, идентичный нагруднику казанских татар⁷⁸. В других деревнях получены лишь фрагментарные косвенные свидетельства о существовании такого нагрудника.

Матерчатые нагрудники с монетами известны под названием *тамакса, такмакча, токмача, муенса, шкракчә, буенса, буентәңкә, утырма, уңер*.

Переходным вариантом от матерчатого нагрудника *алка* к нагрудникам с монетами следует, видимо, считать украшение *утырма*, зафиксированное С. И. Руденко, — «роскошный нагрудник богатых женщин из бархата с нашитым на нем позументом и крупными серебряными монетами»⁷⁹.

Под названием *буенса, муенса, буен тәңкә* известны большие нагрудники лопатообразной формы, украшенные рядами монет и позументом, длина которых доходила до пояса: «*И была муенса до пупа длинная, овальная на материале с монетами, с бисером*»⁶⁰.

Тамакса, такмакча, токмача, муенса, шкракчә называли небольшие матерчатые украшения полукруглой или лунообразной формы с нашитыми рядами мелких серебряных монет. Это украшение можно считать собственно шейным. Носилось оно вокруг шеи, часто закрывая верхнюю часть груди. С. В. Суслова отмечает и еще один интересный вариант этого украшения: в виде металлической лунообразной пластины, украшенной самоцветами⁸¹.

Широко бытовало у тулвинских татар и башкир ювелирное украшение, идентичное казанско-татарскому *яка чылбыры*, известное под названиями *муенса, буенса, каптырма, каптыргыч*. Оно представляло собой матерчатый нашейник с металлической застежкой, к которой крепилось 5 или 6 подвесок из монет или блях. С начала XX в. это украшение полностью вытесняет другие шейные и нагрудные украшения.

Кроме того, были распространены ожерелья из бус, цепочек и монет, которые приобретали на ярмарках, — *муен тәңкә, муенса*.

В качестве нагрудных украшений можно рассматривать и застежки камзола *каптырма* — ажурные металлические оправы круглой формы, в центре которых вставлен большой цветной камень. Встречались застежки, выполненные из листового металла оваль-

ной формы с чеканной гравировкой. Нагрудные украшения часто, особенно в начале XX в., дополнялись бусами. В прошлом преимущество отдавалось бусам из янтаря, цветного стекла, так называемым «дутым» бусам. Сегодня в качестве украшения используются все варианты бус, выпускаемые промышленностью и кустарями.

Наручные браслеты *белазек* также составляли неотъемлемую часть праздничного костюма. Все браслеты покупались на ярмарках. Самыми распространенными были браслеты из светлого тонкого листового металла с гравировкой растительным орнаментом или арабской вязью, ширина их варьировалась от 5 до 10 см. Браслеты могли украшаться также цветными камнями в оправе, серебряными монетами или колокольчиками, прикрепленными к браслету металлическим кольцом. У тулвинских татар и башкир бытовали также проволочные витые браслеты с прикрепленными к ним монетками⁸².

Гораздо реже встречались другие виды браслетов. Например, из нескольких крупных камней в металлической оправе, где каждая оправа соединялась с другой металлическими кольцами. Обычно браслеты покупались парами и носились по одному на каждой запястье. В богатых же семьях женщина могла позволить себе носить по два браслета на каждой руке.

К женским украшениям относятся также серьги и кольца.

Татарские и башкирские женщины, особенно в богатых семьях, пользовались косметикой. Для лица использовали белила, а для бровей и ресниц — сурьму. Применение косметики связано со сложившимися представлениями об идеале женской красоты. Считалось, что у женщины должны быть красивые темные брови и светлая, белая кожа лица. В этом отношении в богатых семьях особенно следили за своими дочерьми.

Основу мужского костюма составляли рубаха *щлмэк* и штаны *ыштан*, которые дополнялись другими предметами одежды.

Покрой мужской рубахи, как и женской, был туникообразный. Однако с течением времени он претерпевает некоторые изменения. С. И. Руденко отмечает бытование у тайнинских башкир рубахи с отложным воротником и прямым разрезом на груди. Ворот такой рубахи завязывался с помощью шнура с кистями *элдэк*?³.

Во время наших экспедиций зафиксированы старые рубахи туникообразного покроя с прямым стоячим воротником. Разрез у таких рубашек был не посередине, а справа или слева и закрывался приполком. Такие же рубахи бытовали у соседнего русского

населения и других групп пермских татар. Старинная мужская рубаха с отложным воротником, видимо, также выходит из употребления в начале XX в.

С 1930-х годов, а особенно активно — к 1950-м годам, появляется несколько иной крой мужских рубах. На смену туникообразным рубахам приходят рубахи с вшивным рукавом. У таких рубах отсутствуют и боковые клинья, а передняя и задняя часть рубахи кроются из отдельных кусков материала и сшиваются на плечах.

Основным материалом для пошива мужских рубах был домотканый белый холст либо пестрядь, которые с распространением фабричных тканей заменяются преимущественно ситцем и сатином. Праздничные рубахи старались орнаментировать вышивкой тамбуром, а позднее крестом по вороту, по приполку, рукавам, реже — и по подолу.

Элементом мужского костюма был пояс *билбау*. Широкий шерстяной полосатый пояс или кушак из фабричного материала дополняли свадебный костюм жениха, а *билбау* в виде шнура — рабочий костюм. В остальных случаях мужские рубахи не подпоясывались. Широким поясом из фабричного материала подпоясывалась верхняя одежда. Часто поясом служило и домотканое полотенце *тастымал*.

Мужские штаны по покрою оставались такими же, как и женские. Шились они либо из однотонного холста, либо пестряди в полоску, преимущественно в бело-черную, бело-синюю, красно-желтую, красно-желто-розово-синюю. С распространением фабричных тканей для пошива мужских штанов использовался материал темных расцветок, преимущественно черный. При работе на улице в зимнее время часто надевали двое штанов, одни из которых могли быть суконными.

Мужские головные уборы были менее многочисленны, нежели женские. Домашним и летним выходным убором была тюбетейка *тебети*. Традиционные тюбетейки шились из плиса, бархата, плюша, преимущественно черного цвета. Такие тюбетейки имели особую, характерную только для пермских татар и башкир, форму: невысокий околыш и полусферический верх. Праздничные тюбетейки богато вышивались цветными нитками и бисером. Иногда такие тюбетейки имели кисточку на макушке из цветных ниток.

В конце XIX—XX в. у тулвинских татар и башкир бытовали и другие виды тюбетеек, которые приобретались на ярмарках. Большой популярностью пользовались покупные тюбетейки в ви-

де усеченного конуса — каляпуши, широко распространенные у казанских татар⁸⁴. Такие тюбетейки были известны тулвинским татарам и башкирам под названием *тебети*, реже — *каләнци*. Зажиточные крестьяне, муллы, купцы приобретали каляпуши, украшенные вышивкой золотой и серебряной нитью, канителью.

Поверх тюбетейки мужчины летом надевали войлочные шляпы — *бцрек*, *ак бцрек*⁸⁵, а зимой — меховые шапки *бцрек*. Зимние шапки шились из овчины, шкур лисы, зайца, собаки. Традиционными были шапки с широким околышем и плоским верхом, мехом внутрь, покрытые с лицевой стороны черным материалом.

С 1930-х годов в обиход входят и шапки-ушанки *колакчы бцрек*, *колакчынлы бцрек*, первоначально без переднего козырька. Эти шапки татары и башкиры достаточно долго не воспринимали, т. к. считали их русскими.

Детская одежда тулвинских татар и башкир, как и у многих народов, повторяла образцы взрослой одежды. Лишь для самых маленьких, как девочек, так и мальчиков, шили особые штаны из одних штанов, без средней вставки — *тәпсез ыштан* (букв.: штаны без дна).

Многочисленны были варианты обуви, известной у тулвинских татар и башкир. Самым распространенным видом обуви в конце XIX— начале XX в. оставались лапти из лыка *чабата*. Как правило, лапти считались повседневной и рабочей обувью, хотя нередко, особенно в бедных семьях и в тяжелое время, они служили и праздничной обувью. У тулвинских татар и башкир бытовало несколько вариантов лаптей, которые отличались как внешним видом, так и техникой изготовления. Самыми распространенными были *татар чабата* — лапти с прямым носком и лыковыми оборами. Плести такие лапти начинали с носка, и не различалось, предназначены они на правую или левую ногу. Кроме того, часто татары и башкиры покупали на базаре и русские лапти *урыс чабата*, которые отличались от татарских тем, что их носок был косоного плетения и они разделялись, в отличие от татарских, на правый и левый. Плести такие лапти начинали не с носка, а с пятки. У русских лаптей также имелись лыковые оборы.

Казан чабата — казанские лапти, так называли еще один вид лаптей, появление которых в Бардымском районе связывается с переселением казанских татар. В отличие от других лаптей, казанские плели из большего числа тонких лык. При этом нередко в праздничном костюме именно этим лаптям отдавалось предпочтение

перед другими видами. Шарипова Хадия, 1924 г. р., из с. Сараши отмечает: «*На Бардаджиенмы готовили казан чабата. Они красивые*». *Казан чабата* были как мужской, так и женской обувью.

Одним из древних видов лаптей следует считать *бышымлы чабата*. В отличие от других лаптей, к таким лаптям пришивались опушни — кусок материала, в который продевались плетеные из ниток оборы. *Бышымлы чабата* отличались также более плотным плетением. Это создавалось за счет того, что основу лаптей плели из лыка, а потом подковыривали лапоть берестой. С. И. Руденко описывает этот вариант лаптей под названием «бышымлы сабата»⁸⁶. *Бышымлы чабата* использовались в качестве рабочей, преимущественно зимней обуви. Подобные лапти не являлись типичными для татар других регионов⁸⁷, но бытовали у сылвенско-иренских татар, коми-пермяков и русских северных районов Прикамья⁸⁸. Скорее всего, подобный вид обуви имеет финно-угорское происхождение. Лапти носили с портянками *чолгау*, шерстяными вязаными и суконными катаными чулками *тула чөлкә*, *тула оек*, а зимой иногда с лаптями надевали и чулки, сшитые из меха, — *тире уклу кожа*, *тире чөлкә*. Весной или осенью, кроме того, к лаптям пришивали деревянные колодки. Для выполнения домашней работы использовали еще один вид плетеной обуви — лыковые галоши *сукмарчабата*, *сукмачабата*.

Среди тулвинских татар и башкир бытовал и один из древних видов обуви — *конжырыйк*, *бышымлы конжырыйк*⁸⁹. Это низкая обувь из невыделанных шкур лошади или коровы, сшитая мехом наружу, в верхней части к коже пришивались опушни из холста, в которые вставлялась тесемка. *Конжырыйк* носили преимущественно в зимнее время. Сегодня названия видов обуви в деревнях тулвинских татар и башкир практически забыты, но представление об обуви у населения не исчезло. Обувь *конжырыйк* бытовала также у сылвенско-иренских татар и северо-западных башкир⁹⁰. Исследователи связывают происхождение этого вида обуви с финно-угорским влиянием⁹¹.

Летней женской обувью были *башмак*, *башмакча*, *ката*, шитые из кожи в виде галош. Детской и женской обувью считались вязанные из суровой льняной или конопляной нитки тапочки *башмак*, *табанча*, подошвы которых подшивались кожей. Такие тапочки носили дома и на улице летом в сухую погоду.

Мужской будничной и праздничной обувью, помимо лаптей, были сапоги из кожи *итек*, как правило, сшитые деревенскими

мастерами, а позднее — покупные. Сапоги также носились с портянками. При этом костюм жениха отличался именно тем, что он надевал в сапоги подаренные невестой вышитые портянки, но так, чтобы вышитая часть портянок спускалась поверх голенища.

Достаточно специфичным видом мужской обуви были сапоги из звериной шкуры.

В качестве праздничной женской и мужской обуви бытовали *читек* — мягкие сапоги из тонкой кожи. Такие сапоги покупали на ярмарках и базарах. Мужскими считались черные *читек*, а женскими — как черные, так и узорные, с аппликацией из цветной кожи. *Читек* носились с кожаными галошами *кэвеш*, *башмак*, а позднее и с покупными резиновыми галошами. Старики часто отмечали, что раньше узорные сапоги *читек* на твердой подошве с каблуком носили преимущественно девушки и молодухи, а сапоги с мягкой подошвой без каблука — пожилые женщины.

Праздничной зимней обувью были и валенки *киез итек*. Лишь в богатых семьях валенки носились и в будни. Старожилы отмечают, что валенки в прошлом покупали на ярмарках или базарах. Катать валенки в начале XX в. среди тулвинских татар и башкир умели немногие. Праздничными считались также белые вышитые «кукморские» валенки *кукмара итек*, которые также приобретали на базарах и ярмарках. Сегодня валенки катают практически в каждой деревне. Центром пимокатного промысла считается с. Бичурино.

Кроме валенок в повседневном обиходе использовались мягкие тонкие валенки *чосонка*, которые носили либо с лаптями, либо с галошами. Достаточно популярны в качестве домашней обуви и валенки с коротким голенищем *тюни*, *ката*, *киез ката*.

Верхняя одежда тулвинских татар и башкир включала разнообразную и многочисленную группу элементов. Вся верхняя одежда была распашной.

Интересным и архаичным видом одежды являлся распашной легкий кафтан *чыба*. Этим термином обозначали только кафтан, выполненный из домотканого холста без подкладки. Для пошива использовали однотонный белый или небеленый холст, а также пестрядь в мелкую полоску. По нашим наблюдениям, предпочтение отдавалось пестряди с красным фоном, по которому шли цветные полосы. Встречались и другие варианты расцветок. Женские выходные кафтаны выполнялись с использованием техники выборного ткачества — *кцбэлэкле чыба*. *Чыба* сохраняла традиционный

«тюркский» покрой⁹²: имела приталенную спинку, несколько боковых клиньев, прямые передние полы, вшивной длинный рукав, небольшой воротник-стойку.

В конце XIX в. кафтан *чыба* входил во многие костюмные комплекты. Преимущественно *чыба* считалась летней рабочей одеждой. Ее носили поверх рубахи как мужчины, так и женщины. При выполнении хозяйственных работ поверх *чыба* надевали фартук. В зимнее время *чыба* также использовалась в качестве будничной и рабочей одежды и носилась под шубой. Чаще всего шуба шилась короче кафтана, и в этом случае при их ношении подол кафтана был виден из-под шубы. Про такой способ ношения говорили: «*Озынчыба, кыска тун*» (длинная *чыба*, короткая шуба). По сообщениям старожилов, раньше *чыба* входила и в праздничный комплект одежды: так, женщины носили выходной, нарядный кафтан поверх камзола.

Аналогичная распашная одежда известна сылвенско-иренским татарам (*чыба*), северо-западным башкирам (*чыба*, *шыба*), казанским татарам и кряшенам (*чува*)⁹³. У кряшен *чува* являлась частью обрядового похоронно-поминального комплекса⁹⁴. У тулвинских татар и башкир *чыба* также использовалась в качестве обрядовой, и это еще раз подтверждает архаичность данного вида верхней одежды. Так, при похоронах в бедных семьях, если не хватало материала на *кафен* (саван), тело заворачивали в кафтан *чыба*. Один из слоев савана *кафен* также иногда называли *чыба*.

К древним следует, видимо, отнести и распашной кафтан *чикмин*, *тула чикмин*, реже — *тула чыба*, выполненный из домотканого сукна, преимущественно белого цвета. Покрой кафтана *чикмин* также был «тюркским», во многом повторял покррой холщового кафтана *чыба*. В начале XX в. этот вид одежды встречался уже достаточно редко. Носили его преимущественно мужчины, но в то же время он известен и как женская одежда.

Под названием *чикмин* бытовал и распашной суконный кафтан, который использовался как тулуп и надевался в дорогу поверх шубы. От обычного чикмена он отличался прямоспинным покроем, длинными полами и высоким воротником⁹⁵.

Бытовал специальный термин для обозначения верхней одежды служителей культа. В Тулвинском поречье распашной кафтан муллы повсеместно называли *чапан*. Причем этим термином обозначалась одежда, изготовленная как из покупных тканей, так и из домотканого холста в цветную полоску. В последнем слу-

чае *чапан* по покрою, материалу, расцветке ничем не отличался от кафтана *чыба*. Видимо, для обозначения являлось важным именно функциональное назначение вещи. Чаще *всето-чапан* имел прямоспинный покрой.

Одежда, сшитая из покупных тканей, как правило, имела свою терминологию, хотя по покрою была схожа с домотканой.

Домашней и праздничной одеждой были безрукавные жилеты *камзол* «тюркского» покроя, характерные для большинства этнографических групп татар Поволжья и Приуралья, некоторых групп башкир, закамских удмуртов, прибельских марийцев⁹⁶. Домашние женские камзолы отличались от праздничных более простым материалом, отсутствием украшений. Праздничные женские камзолы, наоборот, шились из дорогих материалов — плиса и бархата, чаще красного, синего, зеленого, коричневого тонов. Такие камзолы по краям обшивались цветной тесьмой, позументом, иногда на груди крепились одна или несколько серебряных монет. Во время праздника камзолы носились нараспашку и лишь иногда застегивались на металлическую застежку *каптырма* ювелирной работы.

Мужские камзолы, как домашние, так и праздничные, выполнялись преимущественно из черного материала, не имели украшений и были несколько короче женских⁹⁷.

Интересным вариантом распахной женской одежды был *букафтан*, *булкафтан*, *букаптан*. Чаще всего он использовался в качестве праздничной и выходной одежды. По особенностям кроя, материалу (плис, бархат) *букафтан* был схож с камзолом, но, в отличие от него, имел длинные вшивные рукава. Впоследствии название *букафтан* закрепилось и за фабричными плюшевыми жакетами. С. В. Суслова считает, что *букафтан* несколько напоминает подобного рода распахной кафтан *жилэн* татар-кряшен⁹⁸.

Схожим с *букафтан* был и распахной кафтан *бешмет*, *бишмэт*, который считался как мужской, так и женской одеждой. Шили бешмет, как правило, из черного покупного материала, чаще — сукна или сатина. Бешмет был несколько длиннее *букафтан*, хотя часто один и тот же женский кафтан могли обозначить и как *бешмет*, и как *букафтан*. Мужской бешмет несколько отличался от женского по покрою: имел глухую горловину и ворот-стойку. Бешмет изначально, видимо, был выходным вариантом одежды. Однако широкое распространение фабричных тканей привело к тому, что бешметы стали использоваться и в качестве рабочей одежды.

У тулвинских татар и башкир для обозначения мужского бешмета использовался и другой термин — *кэзэки* (казакин). Информаторы связывают происхождение этого названия с переселенцами — казанскими татарами (села Сараши, Бичурино, Елпачиха).

Бытовал и зимний вариант распахной одежды из покупной фабричной ткани, простеганный ватой или льняной куделей. Такой кафтан называли *сырма* или *сырганбишмэт*.

В зимнее время носили также и шубы *тун* из выделанной овчины, как нагольные (некрытые, дубленые) *дубка суккан тун*, так и крытые материалом *тышлы тун*. Дорожной одеждой, которую надевали поверх шубы, был овчинный тулуп с высоким воротником *толоп*, *толоп тун*.

Характерной особенностью костюмного комплекса было ношение амулета *бөти*, *бети*. Амулет *бөти* изготавливался в виде небольшого матерчатого треугольника и включал несколько дополнительных элементов, которым приписывались свойства защиты от болезней и нечистой силы. Как правило, *бөти* состоял из бумаги с текстом на арабском языке или «рубашки» *нэжмек*, которые зашивали в матерчатый амулет. Иногда *бөти* дополнялся серебряной монетой, пришитой сверху треугольника. Амулет был одним из обязательных атрибутов женского и детского костюма, а иногда дополнял и мужской костюм. Дети и мужчины обычно носили амулет на небольшой веревочке на шее, у женщин существовало еще несколько способов ношения амулета. Иногда *бөти* крепился в нижней части праздничной перевязи. Чаще всего женщины носили амулет отдельно на тесьме через плечо под платьем или поверх него. Информация об ином, оригинальном способе ношения амулета получена в с. Краснояр: здесь девушки, собираясь на вечерние игры, посиделки, амулет *бөти* вплетали в косу так, чтобы треугольник находился на затылке под косой у ее основания. Считалось, что так носить *бөти* следовало для того, чтобы понравиться парню.

Особое место в традиционном костюме тулвинских татар и башкир занимал погребальный комплект, который, как и у многих мусульманских народов, состоял из нескольких полотнищ белого материала. Однако саван *кәфен* тулвинских татар и башкир сохранял общность с основными элементами традиционного костюма. Особенно ярко это проявлялось в женском погребальном комплекте.

Женский саван состоял из нескольких деталей. Между ног женщинам прокладывали небольшой прямоугольный кусок мате-

риала, сложенный в семь слоев, — *истенжә, истенжәчеперик, телдерик*. Считалось, что этот элемент савана заменяет штаны. На грудь также укладывался отрез материала из трех или семи слоев. Этот нагрудник, как и традиционный, называли *тишелдерик*. Головной убор савана *бөркәнчек* представлял прямоугольное полотнище в виде платка, который надевали на голову, не сворачивая, так, что два угла спускались на спину, а два противоположных накладывали друг на друга под подбородком, не завязывая. Волосы умершей расчесывали и, не заплетая, разделяли на две части, а затем укладывали на груди. Поверх надевали три основных слоя савана. Первый слой — *эчке шлмәк, тәһәрәт шлмәк, кыска шлмәк* (внутренняя, короткая рубаша) — представлял собой перегнутый пополам кусок материала с вырезом для головы. Первая рубаша, отождествляемая с рубашкой обычного костюма, закрывала тело от шеи до колен. Второй, внутренний слой — *урта шлмәк, буй шлмәк* (средняя, высокая рубаша) — в виде прямоугольного полотнища закрывал все тело, кроме головы. Сверху тело умершей обертывали третьим слоем — *тышкы шлмәк* (внешняя рубаша) — с головы до ног, оставляя напуск до тридцати сантиметров с обеих сторон. Сверху саван перевязывался в трех местах: над головой, в поясе и у колен.

Погребальный комплект мужчины состоял только из трех основных слоев савана. Кроме того, некоторые информаторы отмечали, что мужчинам в прошлом надевали и особый головной убор, чалму — полотнище, несколько раз обернутое вокруг головы. Однако обычно чалму включали в погребальный комплект только тем, кто совершил паломничество в Мекку. Исследователи отмечают, что покрой савана тулвинских татар и башкир имел некоторые отличия от других этнографических групп этих народов¹⁰⁰.

Проанализировав элементы костюма, необходимо охарактеризовать отдельные костюмные комплексы, под которыми мы понимаем набор взаимосвязанных предметов одежды, надеваемых одновременно. В народном костюме тулвинских татар и башкир можно выделить будничный, праздничный и погребальный комплексы одежды.

Будничный костюм включал одежду, носимую повседневно. Праздничный костюм, особенно женский, отличался большей нарядностью, изготовлялся с конца XIX в. преимущественно из покупных фабричных тканей, имел заметно большее число элементов. Праздничной обувью и мужчин и женщин были хромовые сапожки *читек*. От будничного женский праздничный костюм отличался

набором украшений, головными уборами, которые носились только по праздникам. Свадебный костюм жениха и невесты повторял праздничный комплекс одежды. В основе своей будничные и праздничные костюмы по покрою, набору элементов были практически идентичны. И наоборот, погребальный комплекс, как мы уже отмечали, значительно отличался от остальной одежды.

В настоящее время традиционный народный костюм как целостный комплекс не сохранился, однако отдельные его элементы продолжают бытовать. В мужском костюме по-прежнему сохраняется традиционный головной убор тюбетейка. До сих пор в каждой деревне можно встретить мастериц, которые сохраняют искусство изготовления и вышивания тюбетеек.

Несколько больше традиционных элементов продолжает сохранять женский праздничный костюм, прежде всего старшего поколения. Этническая специфика проявляется в цветовом решении современного костюма. Яркие ткани до сих пор являются излюбленными и предпочитают при выборе материала для костюма. Платки также подбираются яркие, пестрые, часто с вставками блестящих нитей. У старшего поколения сохраняется и традиционный способ подвязывания платков: на четыре угла. При этом так носят платки не только в праздники, но и в будни. Часто можно увидеть пожилых женщин и в традиционной обуви — узорных сапогах.

Необходимо отметить, что в современной будничной одежде в некоторой степени сохраняется преемственность с традиционным комплексом одежды. Так, основным элементом костюма по-прежнему остается платье, правда, уже фабричное, в то время как у соседнего русского населения старшим поколением предпочтение отдается кофте и юбке. В некоторых видах одежды можно проследить и традицию старинного распахного кафтана *чыба*. Так, часто на работу поверх платья надевают фабричный цветной халат. Подобное, кстати, не встретишь у соседнего русского населения.

Практически не изменился комплекс погребальной одежды. В саван *кафен* умершего одевают так же, как это делали сто лет назад, с той только разницей, что материалом для него сегодня служат фабричные ткани, пришедшие на смену домотканому холсту. Сохраняются многие поверья и приметы, связанные с элементами одежды. В целом необходимо констатировать, что тулвинские татары и башкиры создали своеобразный локальный костюмный комплекс. Хотя следует помнить о том, что отдельные элементы, термины, детали костюма находят параллели у других групп татар

и башкир. Но, как целостный, костюм тулвинских татар и башкир не имеет прямых аналогов у других этнографических групп. По материалам народного костюма можно заключить, что в Прикамье тулвинские татары и башкиры вместе с сылвенско-иренскими татарами составляют особую этнокультурную зону, тяготеющую к казанско-татарским вариантам¹⁰¹. Имеется достаточно много параллелей в одежде пермских татар и башкир при сравнении с костюмными комплексами татар и башкир, удмуртов и марийцев северо-западных районов Башкирии, в которых также прослеживается влияние казанско-татарского комплекса¹⁰².

Вместе с тем костюм пермских татар и башкир (тулвинских татар и башкир, сылвенско-иренских татар, муллинских татар) обладает некоторыми особенностями. Во-первых, четкостью ареалов бытования. Во-вторых, наличием элементов, характерных для других территориальных групп татар и башкир, прежде всего казанских татар, а также татар-мишарей, татар-кряшен, финно-угорских и сибирских народов. В-третьих, именно у пермских татар и башкир сохранились многие архаичные, зачастую реликтовые виды одежды, вышедшие из употребления в других этнографических группах этих народов. В-четвертых, достаточно характерным именно для пермских татар и башкир было широкое распространение технологии выборного ткачества для орнаментации одежды¹⁰³.

Костюмный комплекс пермских татар и башкир состоит из нескольких локальных вариантов, в которых нашли отражения особенности формирования той или иной группы татар и башкир. Среди этих вариантов костюм тулвинских татар и башкир занимает особое место. Он составляет целостный ареал, практически без выделения локальных отличий внутри группы, что связано с четкими территориальными границами группы и иноэтническим окружением. Отличия от сылвенско-иренских татар наблюдаются в терминологии накосников и нагрудных украшений. Некоторые элементы одежды (например украшение *тишлек*, *запон* и т. д.) или термины (*жылэн*), широко бытующие у сылвенско-иренских татар, совсем не были известны в Тулвинском поречье.

СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

Своеобразие способов и средств передвижения тулвинских татар и башкир формировалось под влиянием природно-

географического фактора, под воздействием особенностей хозяйственной деятельности и иноэтнического окружения.

Средства передвижения можно разделить на две большие группы: зимние и летние. К зимним относятся лыжи и сани. У тулвинских татар и башкир получили распространение лыжи двух видов: обычные *калтакай* и охотничьи *чаңгы*. Последние подбивались коровьей, а еще лучше — лосиной шкурой, что затрудняло обратное скольжение. Длина лыж определялась ростом человека. В качестве материала использовали дуб, реже осину. Крепления представляли собой ременную или лыковую петлю, к которой присоединялись лыковые или пеньковые веревочки-завязки.

Бытовало также несколько видов хозяйственных и выездных саней. К хозяйственным саням можно отнести сани-дровни и сани-розвальни. Сани-дровни *чана*, *утын чана*, *ат чана*, как правило, служили для перевозки хозяйственных грузов: сена, соломы, дров, бревен. При перевозке длинных бревен к дровням прикрепляли дополнительные сани меньшего размера *поцанок*, *поцанка*. Иногда при перевозке дров и бревен по бокам ставили вертикальные стойки, чтобы груз не рассыпался.

Для длительных переездов и перевозки объемных, но не тяжелых вещей использовали сани-розвальни *ляжонка*, *ляжунка*, *лэжцнкэ*, *кабык чана*. От дровень розвальни отличались тем, что имели пологие борта.

Праздничным типом саней считалась кошевка *чопта чана*, *чипте чана*. Кошевка имела почти вертикальные борта, спинку и закрытый выгнутый передок.

В летних условиях тулвинские татары и башкиры использовали различные типы телег, которые различались по материалу и использованию. Самой распространенной была обычная рабочая телега *агаچارба* (*агач* — дерево). Первоначально действительно все детали арбы изготавливались из дерева. Постепенно уже в середине XIX в. *агач арба* несколько модернизировалась. Быстро изнашивающиеся детали — втулки ступиц колес и оси — стали делать из железа. Подобная телега получила название *тимер арба* (*тимер* — железо).

Для поездок в гости, на свадьбу использовали тарантас *ларь арба*, *тарантас*. Как правило, тарантас имели только состоятельные хозяева. Его устройство выглядело простым. На тележную основу ставился короб с плетеными из веток или коры бортами. Часто на передке делали место для кучера.

В среде состоятельных жителей получили распространение легкие двухколесные повозки *двуколки*, которые использовались для поездок и праздничных выездов.

Бревна, тес перевозили на специальных длинных телегах *озын арба*, *зур арба*, *кэртэ арба*. Длина такой телеги достигала 4—6 м. Передок скреплялся с задней осью дышлом и двумя дрогами, установленными по краям. Телега была разборной: задняя ось вместе с дрогами и дышлом отсоединялась. Бревна из леса вытаскивали волоком, привязав их к передку телеги. По окончании вывозки бревен задняя часть вновь присоединялась к передней части телеги. Подобная конструкция облегчала вывоз бревен из леса, особенно перевозку длинных предметов. Причиной появления такой телеги у тулвинских татар и башкир следует считать значительное развитие лесных промыслов в конце XIX в.

Помимо телег, для перевозки тяжестей тулвинские татары и башкиры использовали такое примитивное приспособление, как волокуша *щре*, *щрэтке*. Ее устройство выглядело крайне простым: две жерди по 4—5 м длиной скреплялись в нижней части перекладиной, а верхняя часть жердей крепилась к дуге (как оглобли обычной телеги). Достаточно часто для перевозки сена использовался самый простой вид волокуши, когда запрягали два поваленных ствола дерева с ветками, концы стволов превращались в оглобли, а на крону дерева укладывалась копна сена. По сообщениям информаторов, на их памяти такая волокуша употреблялась почти исключительно для перевозки сена на покосах, в редких случаях *ня* вытаскивания бревен. Очевидно, что *щре* — один из архаичных видов волоковых средств передвижения.

Небольшие тяжести в пределах усадьбы или на небольшие расстояния тулвинские татары и башкиры перевозили на ручных тележках *йөгерткеч*.

По воде передвигались на лодках-долбленках *кама*, которые изготавливали из осиновых стволов. В движение лодку приводили с помощью шеста, реже весла. Более поздним вариантом стали дощатые плоскодонки. Можно предположить, что они были заимствованы у соседнего русского населения. По рассказам информаторов, именно русские, которые жили рядом с тулвинскими татарами и башкирами, изготавливали эти лодки.

По сообщениям информаторов, в 20—30-е годы XX века в каждой деревне проживало по несколько мастеров, изготавливающих средства передвижения. Материалом служили дуб, береза, ильм,

черемуха, осина. Почти все детали саней, телег делали из березы. Лишь ободья и ступицы колес, полозья саней, дуги изготавливали из дуба или ильма. Из черемухи делали вязья для саней, плели борта кошевок и тарантасов.

Изготовление тех или иных деталей требовало не только мастерства, но и специального оборудования: ванн для распаривания заготовок, форм для сгибания дуг и ободьев, токарных приспособлений для растачивания ступиц и изготовления спиц.

В целом можно сделать вывод, что средства передвижения тулвинских татар и башкир не отличались от своих аналогов у соседнего населения: других групп татар и башкир, русских, удмуртов. Это объясняется общностью природно-географических условий и хозяйственного уклада. Но спецификой данной группы населения является сохранение архаичных средств передвижения, в частности волокуш, вышедших из употребления у соседнего населения уже к началу XX в.

Таким образом, можно констатировать, что тулвинские татары и башкиры создали достаточно своеобразный локальный комплекс материальной культуры. Отдельные элементы этой культуры находят достаточно много параллелей у других групп татар и башкир, соседних народов, но как целостный комплекс материальная культура тулвинских татар и башкир не имеет прямых аналогов в других этнографических группах.

Комплекс материальной культуры тулвинских татар и башкир формировался в рамках историко-этнографической области Поволжья и Приуралья, в условиях общего природно-климатического ландшафта, социально-экономических и этнокультурных условий, чем и обусловлена общность многих элементов с материальной культурой других народов Поволжья и Приуралья: удмуртов, марийцев, русских. Эта общность прослеживается прежде всего в особенностях размещения и планировки поселений, типов усадеб, жилища, средств транспорта.

В то же время в традиционном интерьере жилища, пище, костюмном комплексе ярче всего сохранялись характерные этнические особенности. Появление этих особенностей связано с длительной и многокомпонентной историей формирования группы, спецификой природно-климатического ландшафта, инокультурным окружением и этнокультурными контактами. Среди таких особенностей можно выделить наиболее существенные. Во-первых, четкость ареала бытования комплекса. Во-вторых, наличие элемен-

тов, характерных для территориальных групп татар и башкир, прежде всего казанских татар, а также татар-мишарей, татар-кряшен, финно-угорских и сибирских народов. Общность некоторых специфических элементов материальной культуры, терминологии с другими группами татар и башкир можно объяснить прежде всего генетическими связями населения Тулвинского поречья, а также тем, что эти параллели характеризуют древнетюркский культурный пласт, отдельные элементы которого по-разному сохранились в различных этнотерриториальных группах татар и башкир. В-третьих, именно у пермских татар и башкир сохранились многие архаичные, зачастую реликтовые элементы материальной культуры, вышедшие из употребления в других этнографических группах этих народов. В-четвертых, некоторые особенности материальной культуры тулвинских татар и башкир можно объяснить активными контактами с соседним, прежде всего русским, населением.

¹ Населенные пункты Уральской области. Свердловск, 1928. Т. IX. Сарапульский округ. С. 2—8.

² Черных А. В. Буйские удмурты. Пермь, 1996. С. 7.

³ Список населенных мест Пермской губернии на 1869 г. Пермь, 1875; Список населенных мест Пермской губернии. Пермь, 1898; Список населенных мест Пермской губернии Пермь, 1908; Населенные пункты Уральской области. Свердловск, 1928. Т. IX. С. 2—8.

⁴ Список населенных мест Пермской губернии на 1869 г. Пермь, 1875.

⁵ Населенные пункты Уральской области. Свердловск, 1928. Т. IX. Сарапульский округ. С. 2—8.

⁶ Полевые материалы авторов (далее — ПМА), собранные А. В. Черных в Куединском районе Пермской области.

⁷ Попов Н. С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь, 1804. Т. 2. С. 196.

⁸ Материалы по истории деревень пермских татар (по полевым данным, собранным Ю. Г. Мухаметшиным) // Пермские татары. Казань, 1993. С. 155—156.

⁹ ПМА, Бардымский район, с. Брюзлы, от Батыркаевой Мартухи, 1909 г. р.

¹⁰ ПМА, Бардымский район, с. Аклуши.

¹¹ ГАПО. Ф. 316. Он. 1. Д. 78. Л. 68 (об.).

¹² Для такого типа усадьбы характерно наличие у дома свободного пространства, окруженного разрозненно стоящими хлевами, конюшнями, амбарами, погребями.

¹³ Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены. М., 1977. С. 67.

¹⁴ Мухаметшин Ю. Г., Халиков Н. А. Поселения, усадьбы, строительная техника, жилища (конца XIX — начала XX вв.) // Пермские татары. Казань, 1983. С. 48.

¹⁵ ПМА, Бардымский район.

¹⁶ ПМА, Бардымский район, с. Сараши.

- ¹⁷ ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 68 (об.).
- ¹⁸ Материалы экспедиций в южные районы Пермской области.
- ¹⁹ ПМА, Бардымский район, с. Березники.
- ²⁰ Воробьев Н. И. Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). Казань, 1930. С. 226.; Мухаметшин Ю. Г. Типы сельских жилищ (конец XIX — начало XX вв.) // Пермские татары. Казань, 1983. С. 71.
- ²¹ Мухаметшин Ю. Г. Типы сельских жилищ... С. 79.
- ²² Особенности типологии русского жилища смотри в работе: Русские. М., 1999. С. 280–285.
- ²³ ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 45 (об.), 68 (об.).
- ²⁴ Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены... С. 92.
- ²⁵ Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены... С. 92; Мухаметшин Ю. Г. Типы сельских жилищ (конец XIX — начало XX вв.)... С. 80–81.
- ²⁶ Мухаметшин Ю. Г. Типы сельских жилищ... С. 82; Материалы экспедиций в южные районы Пермской области (татары, удмурты, марийцы, русские).
- ²⁷ Мухаметшин Ю. Г. Типы сельских жилищ... С. 81.
- ²⁸ Там же. С. 90.
- ²⁹ Попов П. С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Ч. 3. СПб, 1813. С. 186–187.
- ³⁰ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 168; Шитова С. П., Гаделгареева Р. Г. Злаки в повседневной, праздничной и обрядовой пище башкир в конце XIX — начале XX в. // Хозяйство и культура башкир в XIX — начале XX в. М., 1979. С. 108–109.
- ³¹ Шитова С. К., Гаделгареева Р. Г. Указ. соч. С. 108–109.
- ³² Там же. С. 104–114.
- ³³ Татары Среднего Поволжья... С. 169.
- ³⁴ Татары Среднего Поволжья... С. 168–173; Шитова С. Н., Гаделгареева Р. Г. Указ. соч. С. 104–114; Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены... С. 144.
- ³⁵ Блюдо «бэлеш из калины». Калину приносят, моют. Пресное тесто готовят, положат на сковороду, слой калины, слой солода, слой снега, потом еще слой калины, слой солода и снега и ставят в печь. В печи держали долго, до самого утра (с. Сараши, от Шариповой Хадии, 1924 г. р., родом из с. Барда).
- ³⁶ Парамач. Мясо рубили в корыте топором, иногда по полдня, оно получалось как сметана. Его разбавляли водой. Готовили пресное тесто. Брали сковороду, растопляли сало. Из теста делали круглые сочни, как для шанег, но с приподнятыми краями — как чашка. Их наполняли жидким фаршем с кусочками сала, и жарили перед огнем. Очень жирное получалось, едят его с простоквашей (с. Сараши, от Шариповой Хадии, 1924 г. р., родом из с. Барда).
- ³⁷ Татары Среднего Поволжья... С. 168–173; Шитова С. К., Гаделгареева Р. Г. Указ. соч. С. 104–114; Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены... С. 144.
- ³⁸ Хотя сегодня эти термины практически вышли из употребления, для обозначения супов используется термин *аш*.
- ³⁹ Для приготовления *салма* и *чмер* тесто готовили как для обычной лапши. Для чумера тесто раскатывали на тонкие полоски, от которых отрывали кусочки и скрепляли в особой неправильной форме. Для приготовления салмы тесто формировали в виде шарика или пятака.
- ⁴⁰ Убыр — мифологический персонаж в фольклоре татар и башкир.
- ⁴¹ ПМА, Бардымский район, с. Уймуз, от Завяловой Салихи, 1928 г. р.

⁴² О приготовлении и употреблении сула см. раздел о напитках.

⁴³ Татары Среднего Поволжья... С. 163.

⁴⁴ ПМА, Бардымский район, с. Султанай, от Масагутовой Гульзихан, 1943 г. р.

⁴⁵ Приготовление сула аналогично способам, например, удмуртов, русских, коми-пермяков Прикамья. Вначале готовили солод: рожь смачивали и держали для прорастания в теплом месте, затем зерна сушили и перемалывали в муку, на которой и разводили квас. Позднее вместо солода для приготовления кваса стали использовать ржаной хлеб.

⁴⁶ Рецепт приготовления *көмешкә* записан в с. Сараши: «Настаивают хмель, потом его процеживают, добавляют ржаную муку до состояния киселя, добавляют опару и ставят бродить в деревянной бочке. Потом эту смесь сливают в котел, закрывают плотно крышкой, края крышки замазывают тестом, чтобы воздух не выходил, и варят. От крышки ведут ствол охотничьего ружья к деревянной кадке, в которой сделаны для него две дырки, а в кадку кладут снег или наливают холодную воду. Конец ствола опускают в ведро».

⁴⁷ Мухаметшин Ю. Г. Указ. соч. С. 147.

⁴⁸ Нами отмечено два варианта чаши *тустаган*. В первом случае он представлял большую деревянную сферической формы тарелку, а во втором, кроме того, имел специальные ножки и закрывался сверху деревянной крышкой.

⁴⁹ Название *бал чапчак* распространено повсеместно, а название *бал пичкә* отмечено нами в д. Новая Казанка.

⁵⁰ Название *чапчак*, *май чапчак* распространено повсеместно, кроме того в д. Новая Казанка наряду с этими, бытовало и название *гөбе*.

⁵¹ Отчеты земской администрации конца XIX — начала XX в. о промыслах и ремеслах в Осинском уезде отмечают, что в Сарашевской, Елпачихинской и Бырдымской волостях уезда среди татарского и башкирского населения не были развиты промыслы, связанные с изготовлением бондарной и гончарной посуды. В соседних русских волостях, наоборот, производством посуды, в том числе и на продажу, занимались многие кустари (Обзор Пермского края. Очерк состояния кустарной промышленности в Пермской губернии. Пермь, 1896). Однако информаторы отмечают, что в начале XX в. в некоторых деревнях татар и башкир были и свои мастера бондари и горшечники, которые в небольших количествах, преимущественно на заказ, изготавливали глиняную и бондарную посуду.

⁵² ПОКМ. Материалы экспедиций в Октябрьский, Уинский, Ординский, Чернушинский районы Пермской области (сылвенско-иренские татары), Куединский (удмурты) 1982—2000 гг.; *Шитова С. Н.* Башкирская деревянная утварь (опыт классификации и типологической характеристики) // Хозяйство и культура башкир в XIX - начале XX вв. М., 1979. С. 170–202; *Руденко С. И.* Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1955. С. 135—156.

⁵³ *Шитова С. Я.* Башкирская деревянная утварь... С. 170—202; *Руденко С. И.* Указ. соч. С. 135—156; *Мухаметшин Ю. Г.* Татары-кряшены. М., 1977. С. 147—153.

⁵⁴ Холст, вытканый на ткацком стане, но из покупных хлопчатобумажных ниток, называли *кижи*.

⁵⁵ Прямое полотнище, перегнутое пополам, составляло перед и спину рубахи, к нему по прямой пришивались рукава, а сбоку — прямоугольные или трапециевидные клинья, в месте соединения рукава и боковых клиньев вставлялась ластовица.

⁵⁶ Если первоначально рубахи из покупных тканей повторяли туникообразный покрой, то позже у них спинка и грудка выполняются отдельно и соединяются швом на плечах, исчезают боковые клинья — ластовицы, рукав пришивается по косой, сужается к запястью, а нередко заканчивается манжетом, что также нехарактерно для большинства рубах старого покроя.

⁵⁷ Материалы экспедиций ПОКМ и ПГУ в южные районы Пермской области (удмурты, татары, башкиры); *Сенеев Г. А.* Восточные марийцы: Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX — начало XX в.). Йошкар-Ола, 1975; Татары Среднего Поволжья и Приуралья... С. 126—128; *Руденко С. И.* Указ. соч. С. 178—179; *Суслова С. В.* Традиционная одежда пермских татар // Пермские татары. Казань, 1983. С. 99—118.

⁵⁸ Такие рубахи не имели широкой юбки-подола, а заканчивались одним или двумя воланами из ситца или сатина. ПОКМ. Материалы экспедиций в Октябрьский, Ординский, районы Пермской области 1982—1999 гг.; *Суслова С. В.* Традиционная одежда пермских татар... С. 100—101.

⁵⁹ Материалы экспедиций ПОКМ и ПГУ в Октябрьский, Ординский, Чернушинский районы Пермской области 1982—2000 гг.

⁶⁰ Материалы экспедиций в Куединский район (удмурты), Татышлинский и Янаульский районы Республики Башкортостан (татары, башкиры).

⁶¹ *Мухамедова Р. Г.* Татары-мишари. М., 1972. С. 96.

⁶² *Суслова С. В.* Традиционная одежда пермских татар... С. 102.

⁶³ По покрою эти передники заметно отличались от традиционных: они шились с нагрудной и наспинной частью из перегнутого полотнища с выемкой-горловиной или из двух широких полос. К передней и задней части с краев пришивались, кроме того, воланы-оборки из этого же материала.

⁶⁴ *Суслова С. В.* Традиционная одежда пермских татар... С. 105.

⁶⁵ Там же. С. 105-107.

⁶⁶ Видимо, под влиянием этого волосника или головной повязки сложились особенности головного убора *эби калфак*, который также должен был закрывать лоб, быть невысоким и иметь монеты.

⁶⁷ *Суслова С. В.* Традиционная одежда пермских татар... С. 105.

⁶⁸ Там же. С. 107.

⁶⁹ Там же. С. 105-107.

⁷⁰ Там же. С. 107-116.

⁷¹ ПМА, Бардымский район, с. Бичурино, от Мусиной Бадар, 1907 г. р.

⁷² ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Шариповой Хадии, 1924 г. р.

⁷³ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Мендеровой Шафики, 1924 г. р.

⁷⁴ *Суслова С. В.* Традиционная одежда пермских татар... С. 110—111.

⁷⁵ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Шариповой Хадии, 1924 г. р.

⁷⁶ *Руденко С. И.* Указ. соч. С. 187.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ *Суслова С. В.* Традиционная одежда пермских татар... С. 112.

⁷⁹ *Руденко С. И.* Указ. соч. С. 182.

⁸⁰ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Шариповой Хадии, 1924 г. р.

⁸¹ *Суслова С. В.* Традиционная одежда пермских татар... С. 112.

⁸² Рисунок такого браслета приведен в работе: *Руденко С. И.* Указ. соч. С. 196.

⁸³ *Руденко С. И.* Указ. соч. С. 166.

⁸⁴ Татары Среднего Поволжья и Приуралья... С. 138.

⁸⁵ Бытовали войлочные шляпы двух видов: в виде цилиндра с широким околышем и плоским верхом и с широкими полями и полусферическим верхом.

⁸⁶ Руденко С. И. Указ. соч. С. 73.

⁸⁷ Суслова С. В. Традиционная одежда пермских татар... С. 113.

⁸⁸ Материалы экспедиций в разные районы Пермской области.

⁸⁹ Руденко С. И. Указ. соч. С. 173; См.: рисунок там же.

⁹⁰ Руденко С. И. Указ. соч. С. 173; Суслова С. В. Традиционная одежда пермских татар... С. 114; Шитова С. Н. Женская одежда северных башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1962. Т. 1. С. 283–301.

⁹¹ Шитова С. Н. Указ. соч. С. 294–295.

⁹² Данный термин используется для характеристики аналогичного покроя марийских кафтанов: Сепеев Г. А. Указ. соч.

⁹³ Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены... С. 104; Суслова С. В. Традиционная одежда пермских татар... С. 105; Шитова С. Я. Указ. соч. С. 287.

⁹⁴ Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены... С. 104.

⁹⁵ Суконные кафтаны подобного рода широко бытовали у соседних народов, в частности в Южном Прикамье они были известны сылвенско-иренским татарам (Суслова С. В. Традиционная одежда пермских татар... С. 104.), удмуртам, марийцам (Материалы экспедиций в южные районы Пермской области (удмурты, марийцы)).

⁹⁶ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 123; Черных Л. В. Буйские удмурты. Пермь, 1996. С. 11–13; Сепеев Г. А. Указ. соч.; Руденко С. И. Указ. соч. С. 176–177.

⁹⁷ Встречалось два варианта покроя мужских камзолов — с приталенной спинкой и прямоспинные. Кроме того, бытовали камзолы с короткими рукавами и совсем без рукавов.

⁹⁸ Суслова С. В. Традиционная одежда пермских татар... С. 104.

⁹⁹ Рубашка (*нажмек*) — так называлась пленка (рубашка) на младенце: «родился в рубашке».

¹⁰⁰ Фатыхова Ф. Ф. Традиционная похоронная и поминальная обрядность башкир Пермской области // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 95–98.

¹⁰¹ Суслова С. В. Традиционная одежда пермских татар... С. 114 ; Суслова С. В. Традиционная одежда приуральских татар... С. 46–47.

¹⁰² Суслова С. В. Традиционная одежда пермских татар... С. 114; Суслова С. В. Традиционная одежда приуральских татар... С. 46–47; Шитова С. Н. Указ. соч.; Черных А. В. Буйские удмурты... С. 11–13.

¹⁰³ Наши выводы во многом повторяют выводы Сусловой С. В., т. к. сделаны на основе анализа однотипного материала: Суслова С. В. Традиционная одежда пермских татар... С. 114–117.

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ОБЩЕНИЯ И ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА

Сельская община тулвинских татар и башкир представляла собой сложную систему жизнеобеспечения коллектива, в которой переплетались административно-управленческая, земельно-распределительная, обычно-правовая, этностабилизирующая и многие другие функции.

К сожалению, источниковая база по этой проблеме на сегодняшний день ограничивается лишь полевыми экспедиционными материалами, которые отражают состояние традиции на начало — середину XX в., когда община по мере развития новых общественных отношений теряла значительную часть своих функций. Это затрудняет проведение полноценного исследования, позволяющего раскрыть все особенности феномена. Исходя из своеобразия и ограниченности источников, мы рассмотрим лишь некоторые аспекты функционирования сельской общины тулвинских татар и башкир в конце XIX в. — 30-х годах XX в.

В указанный период сельская община выглядела уже далеко не однородным социальным организмом. Отмена башкирам вотчинных привилегий в середине XIX в., распространение товарно-денежных отношений привели к разрушению традиционного родового уклада жизни¹. Кроме того, произошло уравнивание статуса башкир-вотчинников и их припущенников при объединении тех и других в единую сельскую общину, что способствовало усложнению социальной структуры деревни. Из общинников выделяется зажиточная верхушка — баи. Баями становились владельцы мельниц, конных молотилок, магазинов, муллы². Соответственно, произошло выделение и беднейшей части населения. Разорившиеся крестьяне, бедняки пополняли социальную категорию *ялчы* — батраков, нанимавшихся в работники к баям. Обычно с ними расплачивались продуктами и зерном. При этом большая часть *ялчы* имела еще и свой земельный надел. То есть социальная дифференциация населения не приобрела острого характера и не привела к созданию групп профессиональных сельскохозяйственных ра-

бочих. Не получило и сколько-нибудь заметного распространения отходничество. Очевидно, помимо центробежных тенденций, в социальном развитии сельской общины тулвинских татар и башкир в указанный период важную роль играли и центростремительные, охранительные, этностабилизирующие моменты. По-видимому, это связано с двумя факторами. Во-первых, помимо названных социальных полюсов сельской общины — баев и *ялчы* — имелась значительная группа крестьян-середняков. Именно середняки составляли подавляющее большинство в сельской общине. Такая социальная симметрия придавала устойчивость общинной системе, гарантировала ее от потрясений. Ведь, как известно, именно зажиточная верхушка и люмпенизированная сельская беднота были наименее заинтересованы в сохранении общинных институтов. Во-вторых, этническая группа тулвинских татар и башкир существовала в иноэтническом окружении, в связи с чем чрезвычайно актуализировалась присущая общине функция охраны и воспроизведения традиций, правил, норм поведения. Одним словом, необходимость сохранения общинных институтов связывалась в сознании населения с сохранением всей этнической группы.

Мы рассмотрели в общих чертах расслоение сельской общины тулвинских татар и башкир по имущественному принципу. Но этими тремя весьма условно выделенными стратами структура общины далеко не ограничивается. Проанализируем структуру общины с точки зрения отношения к управлению.

В рассматриваемый период сельская община тулвинских татар и башкир была структурой, во многом самоуправляющейся как в правовом, так и административном отношении. Этому способствовала относительная неразвитость органов государственной власти в деревнях Тулвинского поречья, а также существование в прошлом войсковой системы административного устройства. Высшим органом самоуправления общины был сход *жыен*. По всей видимости, этот институт исторически восходит к полукочевому прошлому башкир, когда различные роды одной округи съезжались вместе, чтобы обсудить насущные проблемы, принять совместные решения. По случаю такого съезда устраивался праздник, на котором молодежь могла посостязаться в ловкости, высмотреть будущего жениха или невесту. В рассматриваемый период термин *жыен* бытовал одновременно и как обозначение большого праздника в честь окончания полевых работ (*Барда жыен*, *Сараш жыен*), и как название схода общинников. К сожалению, у нас нет никаких сведе-

ний о том, с какой регулярностью собирался *жыен*, мы можем лишь предположить, что *жыен* собирался по мере необходимости. Устраивали *жыен* обычно в общественных помещениях. Так, например, в с. Федорки собирались в пожарном депо. На сход приходили все взрослые общинники. Как отмечают наши информаторы, наибольшим авторитетом на собрании пользовались баи, поскольку почти все общинники в той или иной степени зависели от них. В ведении схода *жыен* находились вопросы надела земель. По обычаю, землей наделялась лишь та семья, где имелись сыновья. Семье, где только дочери, землю не давали. В ведении схода находились и некоторые вопросы правового регулирования. *Жыен* выбирал старосту, который затем утверждался в волостном правлении, причем старосте предоставлялись достаточно широкие полномочия. Он мог решать вопросы, связанные с землей, разрешал межевые конфликты, отвечал за правопорядок в общине, он даже имел право арестовывать и налагать штрафы. В некоторых общинах при старосте существовал совет из трех—пяти человек. Регулирование внутриобщинных отношений строилось на базе местных норм обычного права.

Кроме «официального», выбранного и утвержденного в волостном правлении лидера общины — старосты, существовал еще «неформальный», духовный лидер — мулла. Муллы делились на две основные категории: уставные и неуставные. Неуставный мулла — это человек, не получивший религиозного образования и не имеющий официального документа, но знающий молитвы, обычаи, умеющий совершать ритуалы исламского культа. Такие муллы не были проводниками канонического ислама, скорее они являлись хранителями местных обычаев и традиций. Уставные же муллы — это люди, получившие специальное образование в медресе, они более строго следовали исламскому канону, владели мусульманской книжностью. Неуставные муллы были в тех деревнях, где не было уставных. В советские годы число неуставных мулл увеличилось. Они составили большинство, а с середины XX в. во многих деревнях оставались единственными служителями религиозного культа. Уставные муллы назначались вышестоящими духовными организациями, а неуставные выбирались общиной в мечети. Чаще всего семья муллы входила в прослойку баев. Профессиональная деятельность приносила мулле значительный доход. За каждый совершенный обряд, будь то новоселье, имянаречение, свадьба, похороны, мулла получал *хаер* — вознаграждение либо продуктами, либо материей, либо деньгами. Кроме того, существовал обычай

отдавать мулле часть продуктов сельского хозяйства. По словам наших информаторов, в с. Уймуж «...раньше такой порядок был: если картошку собрали — часть мулле отдавали, если корову резали — часть мяса мулле...», «...специальная бочка была, ей отмеряли обязательный хэер мулле — маленькая чашка, ей отмеряли ту часть урожая, которую нужно отдать мулле»³. Собирать урожай мулле часто также помогала вся община.

Обязанности по отправлению исламского культа не запрещали муллам заниматься и светской деятельностью. Так, в с. Уймуж мулла до 1917 г. владел торговой лавкой. Как уже отмечалось, муллы были знатоками норм обычного права и шариата. Они были уважаемыми и авторитетными людьми в деревне. Хотя во взаимоотношениях с населением у них случались и забавные истории. Так, в с. Куземьярово рассказывали, что «...у одного бедняка корову забодала корова муллы. Бедняк пришел и рассказал это мулле, но мулла ответил, что это, видимо, так Бог захотел. А когда бедняк сказал, что это его корова корову муллы на смерть забодала, то он крикнул своей жене, чтобы она принесла ему красную книгу. И там он прочитал, что бедняк должен отдать за его убитую корову деньги»⁴.

Очень часто жена муллы *абыстай* тоже играла важную роль в общине. *Абыстай* — это грамотная женщина, которая обучает девушек и женщин молитвам, духовным стихам, помогает мулле в совершении мусульманских обрядов. *Абыстай* не обязательно была женой муллы, это могла быть любая другая уважаемая, грамотная женщина, но все же чаще всего в прошлом *абыстай* принадлежала к семье муллы. Деятельность *абыстай* помогала включать женскую часть общины в активную религиозную, а значит, и общественную жизнь, ведь многие мусульманские обряды исключают присутствие женщины. В советское время, в связи с сокращением числа мулл, женщинам *абыстай* иногда приходилось брать на себя функции муллы (были случаи, когда они читали *никах*, выполняли другие обряды). Особое место в общине принадлежало старикам. Вежливое обращение к старшему — *хэзрэт* — подразумевает, что старик грамотнее в вопросах веры и обычаев. Поэтому не случайно, что более молодые общинники приглашали стариков, причем не обязательно родных, для чтения молитв на семейных обрядах, например при переходе на жительство в новый дом.

Старики, как и мулла, и *абыстай*, выполняли важную этностабилизирующую функцию. Они осуществляли контроль за соблюдением и воспроизведением традиции, с ними советовались о том,

как правильно по обычаю провести свадьбу, похороны, построить дом. Мнение стариков являлось главным моральным критерием для молодежи.

Еще одной важной функцией общины была организация коллективных обрядов. Коллективные обряды были призваны обеспечить благополучие всей общины, оградить ее от стихийных бедствий, невзгод. Поэтому они касались не отдельной семьи, а всей общины в целом. Можно выделить две основные категории коллективных обрядов тулвинских татар и башкир: календарно не приуроченные обряды, связанные с обеспечением сельскохозяйственных работ, и обряды, выполнявшиеся во время мусульманских праздников. Обе эти категории подробно описаны в последующих главах. Мы кратко остановимся лишь на той их части, которая связана с участием всей общины. Коллективные обряды обеих категорий связаны с жертвоприношениями. Но отличие обрядов первой категории (таких, например, как вызывание дождя) заключалось в том, что жертвенное животное или мясо приобретает коллективно, всей общиной. Причем бытовало два варианта такого коллективного приобретения: либо общинники приобретали жертвенное животное вскладчину за деньги, либо каждый участник обряда приносил с собой продукты. Обряд осуществлялся в присутствии всей общины, и шкура животного жертвовалась мулле. Следует отметить, что жертвенное мясо при совершении коллективных обрядов первой категории приготавливалось и употреблялось совместно. Руководство такими обрядами осуществляли мулла или знающие старики.

Обряды второй категории можно причислить к коллективным лишь отчасти. Они имели отношение ко всей общине в том смысле, что в дни религиозных праздников традиция предписывала благополучным общинникам делиться со своими неимущими соседями — стариками и сиротами; во время праздника *Корбан бэйрам* неимущим раздавался *хәер* (милостыня) в виде мяса жертвенных животных: баранина или говядина. Обычай предусматривал раздачу в качестве милостыни третьей части жертвенного мяса.

Особняком от вышеперечисленных категорий коллективных обрядов стоит праздник сабантуй. Сабантуй включает в себя целый комплекс коллективных обрядов разнообразного характера, но сходных в том, что в них участвовала вся община. Предваряет праздник обряд *сөрән сугу* — сбор подарков для участников сабантуя. Обычно обряд проводился за день до праздника. Молодежь

с песнями под гармонь ходила из дома в дом, а хозяева дарили им платки, полотенца, мелкие деньги и яйца. Таким образом, призовой фонд сабантуя формировался из пожертвований всех жителей села. При этом взносы были не обременительны: бедный или пожилой человек мог пожертвовать пару сырых яиц, а его богатый сосед полотенце или шаль. Самым дорогим призом на сабантуе был баран, его дарили победителю в борьбе *көрәш* — батыру. Баран приобретался вскладчину на деньги, собранные во время *сөрән сугу*.

Сам праздник сабантуй проводился практически в каждой деревне, но с разницей в один-два дня. Поэтому жители одной деревни имели возможность посетить сабантуй во всех окрестных деревнях. Пришедшие в гости в соседнюю деревню приглашали хозяев к себе на сабантуй. Такие визиты формировали определенную репутацию общины среди округи.

Существовали и своеобразные неписанные правила, регулировавшие многочисленные состязания, проводившиеся на сабантуе. Так, например, традиционная борьба на полотенцах *көрәш* имела свои определенные правила, за исполнением которых следили старики — судьи. Судьи назначались из числа старых батыров, т. е. тех, кто сам в прошлом успешно боролся. Кроме технических правил *көрәш*, существовала еще строгая очередность соревнований: сначала боролись дети семи-девяти лет, затем юноши, а потом уже взрослые борцы. Таким образом, дети имели возможность посостязаться в силе и ловкости и получить советы старых борцов, вместе с тем участие в мужском развлечении являлось одним из факторов социализации личности. Следует заметить, что стать батыром было очень престижно, это существенно поднимало социальный статус мужчины в общине. Если это был еще не женатый человек, то и брачная состоятельность также возрастала. Со слов наших информаторов в с. Елпачиха, с. Сараши известно, например, что некоторые особо зажиточные баи нанимали батыров, чтоб те выступали от их имени на сабантуях. В случае победы такие батыры пользовались большими правами: могли в течение двух недель жить в доме нанимателя на правах гостя, вкусно питаться, а хозяин вдобавок должен был выполнять любую прихоть победителя.

За скачками, проходившими на сабантуе, как и за борьбой, также следили старики. Они определяли победителей, разрешали спорные моменты соревнований. Кроме того, существовал обычай, когда вместе с победителем награждали и пришедшего последним в заезде. Такой своеобразный «утешительный приз» был, конечно.

скромнее, но он помогал скрасить горечь поражения и был символическим пожеланием успехов в будущем.

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРАВОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Сельская община этнокультурной группы тулвинских татар и башкир являлась структурой, во многом саморегулирующейся в правовом отношении. Относительная неразвитость правовых органов государственной власти в деревнях Тулвинского поречья, а также существование на протяжении длительного времени войсковой системы административного устройства способствовали консервации архаичных норм традиционного права. Так, в рассмотрении всех дел, как уголовных, так и касавшихся попрания морально-этических норм, принимала участие вся община. Общинники сами были и судьями, и исполнителями приговора.

Наказание по обычаю преследовало воспитательную цель, поэтому не случайно, что оно всегда являлось делом публичным. Повсеместно в Бардымском районе зафиксировано правило, когда пойманного вора водили связанным по улицам деревни и заставляли кричать: *«Люди, не будьте такими, как я, не воруйте!»* Часто к вору привязывали украденное. Например, в с. Танып, со слов местных жителей, еще в конце 1930-х годов таким образом судили женщину, воровавшую овец: к ней привязали овечьи шкуры, провели по деревне и заставили кричать: *«Не делайте, как я, не будьте, как я!»*. Сам внешний вид преступника должен был внушать смех односельчанам либо вызывать отвращение. Поэтому лицо вору часто мазали сажей. В сознании подрастающих поколений надолго и надежно оставался образ преступника.

Особенно жестоко карался человек за кражу скота, т. к. животноводство играло важную роль в хозяйстве тулвинских татар и башкир. Похитителя скота могли даже и убить: *«Нарочно убивали, забивали до смерти изакорову. Корова — большая вещь»* (д. Чалково). Обычно наказание происходило на базарной площади при большом стечении народа. В начале XX в. убивали преступников крайне редко, ограничивались его публичным избиением и выдачей властям — уряднику, а после 1917 г. — милиции.

Как уже отмечалось, публичная форма наказания была в большой степени направлена на формирование нравственных и поведенческих стереотипов у молодежи. В особенности это относится

к той сфере обычного права, которая занимается регулированием добрачных отношений. Обычай запрещал половые связи до брака. Оставаться в границах дозволенного сельской молодежи часто бывало трудно, ведь на летние игры и зимние посиделки приходили и парни, и девушки. Поэтому молодежи прививалась мысль о преступности добрачных отношений. Наказание «гулящей» девушки было тоже публичным: ее привязывали к хвосту лошади, мазали лицо сажей и водили по деревне, пока она не скажет, что такое больше не повторится. Часто после этого ее избивали плетьюми. Помимо этого варианта наказания, встречавшегося у тулвинских татар и башкир повсеместно, в с. Березники бытовал и другой обычай. Здесь парни-односельчане ловили «гулящую» девушку, затаскивали ее в «черную» баню, вымазывали с ног до головы сажей и в таком виде водили по улицам деревни.

Как видно, наказанию за нарушение предписанного до брака воздержания подвергались в основном девушки. По отношению к парню общественное мнение было более снисходительным. Однако если парня и девушку заставляли вместе, то их наказывали следующим образом: выводили на улицу, связывали их руки вместе и били плетьюми.

Освещая обычно-правовую регламентацию жизни татаро-башкирской общины, необходимо остановиться и на ее социальной стратификации. Хотя среди тулвинских татар и башкир долгое время сохранялись родовые пережитки, сельская община не была однородной системой. На ее вершине чаще всего находилась семья муллы. Мулла был не только служителем культа, но и лидером общины, он играл главную роль в решении общественных дел. В компетенцию муллы входило разрешение споров между рядовыми общинниками. Мулла был главным носителем и ревнителем общественных традиций. Через него, помимо обычного права, в общину проникали некоторые элементы общемусульманского шариата. Общественная деятельность, как указывалось выше, приносила мулле большой доход, его семья была одной из самых зажиточных в деревне.

Семейно-правовые отношения в конце XIX — начале XX в. (а в некоторых формах — и в настоящее время) также регламентировались обычными, традиционными правовыми нормами.

По сообщению информаторов, у тулвинских татар и башкир в конце XIX — начале XX в. преобладала малая семья, состоящая из родителей и детей, реже — из трех поколений. Во главе семьи

стоял старший мужчина. Семья строилась на основе патрилокального брачного поселения, т. е. когда жена переходила жить к мужу. Исключения были редки. Так, в некоторых случаях, например при отсутствии наследников мужского пола в семье невесты или по бедности семьи жениха, муж поселялся в доме жены. В этом случае его называли *йортка кергән* (тат. «в дом заходил»). Впрочем, иногда муж поселялся у жены без видимых причин, в этом случае ему давали прозвище *килмешәк* (тат. «замуж вышел»).

Как и у других народов, у тулвинских татар и башкир не поощрялось наличие неженатых или незамужних. Ведь только семья могла принести в дом новые рабочие руки и сделать возможным продолжение рода. К тому же общинно-семейные отношения не допускали половой жизни вне брака. Традиционно у тулвинских татар и башкир вступать в брак разрешалось с 18 лет для мужчин, и с 16 лет — для женщин. Редким исключением были браки в более молодом возрасте. Как правило, они происходили в среде зажиточных общинников. В семье, построенной на подчинении младших старшим, даже мужчина не всегда обладал свободой брачного выбора. Женщина же почти всегда подчинялась воле родителей.

Традиционные правовые нормы запрещали браки между родственниками до 7-го колена, в противном случае мулла не давал своего согласия на брак. В среде тулвинских татар и башкир не поощрялись браки с представителями других конфессий. И если такое случалось, то с этой семьей старались не общаться, она находилась в изоляции, ей выносилось общественное порицание. При этом брак, когда брали в жены представительницу иной конфессии, рассматривался благосклонней, чем тогда, когда девушка выходила замуж за иноверца. Впрочем, подобные случаи были редки и распространились, по большей части, в наше время.

По сообщениям информаторов, у тулвинских татар и башкир получили распространение три формы заключения брака: по договору между родителями; умыкание с согласия невесты, но без согласия ее родителей; умыкание без согласия как невесты, так и ее родителей. Все три формы сохранились до наших дней. При этом в любом случае при умыкании никакого порицания или наказания не предусматривалось, за исключением, когда похитителя ловили. В этом случае его били, иногда до смерти. В большей степени это касалось умыкания без согласия. Возврат девушки был редким явлением, она считалась обесчещенной, если провела вне дома хотя бы ночь.

Выходя замуж, девушка получала приданое, состав которого определялся материальным состоянием семьи. Ограниченное распространение среди тулвинских татар и башкир имел свадебный выкуп *махар* (плата за девушку, установленная ее родителями). Ввиду специфики хозяйственного уклада жизни большинство населения не имело материальных средств для уплаты большого калыма. У тулвинских татар и башкир в таком случае денежная плата заменялась подарками, которые жених дарил невесте, ее родителям и родственникам. В любом случае, расходы на свадьбу, которая происходила в доме невесты, поровну делились между обеими сторонами.

По сообщениям информаторов, в конце XIX — начале XX в. у тулвинских татар и башкир сохранялись некоторые архаичные нормы брачных отношений. Так, нами было зафиксировано распространение в прошлом левирата, т. е. когда вдова после смерти мужа выходила вторично замуж за одного из его братьев. Это объясняли тем, что в этом случае отчимом детей, если они были, станет родной, знакомый человек. При этом и имущество не уходило из семьи мужа, что весьма немаловажно в крестьянской среде. В этом случае не требовалась уплата *махар*, что удешевляло свадьбу. Муж мог и сам определить, за кого после его смерти жена может выйти замуж. Но при этом за вдовой оставалось право выбирать себе второго мужа.

Помимо левирата у тулвинских татар и башкир существовал сорорат, т. е. когда вдовец после смерти жены женился на ее сестре. Закаева Фания, 1938 г. р., из д. Кудаш рассказывала нам о мулле, который после смерти жены женился на ее сестре, а после смерти второй жены — на третьей сестре. Объяснялось это теми же причинами. При этом левират и сорорат чаще бытовали лишь в среде зажиточных слоев населения.

Ислам, которого придерживаются тулвинские татары и башкиры, разрешает многоженство. Однако сколько-нибудь заметного его распространения в конце XIX — начале XX в. не наблюдалось. Многоженство, в виде редких исключений, бытовало у мулл, богатых крестьян. Одна из причин этого заключалась в том, что свадьба обходилась очень дорого, некоторые не могли позволить себе провести даже одну свадебную церемонию и обходились только обрядом *никах*, формальным заключением брачного союза.

Наследование и раздел имущества также регулировались местной традицией. Имущество, по обычаю, наследовал младший сын.

Объяснялось это тем, что он живет в родительском доме до смерти родителей и заботится о них. Старшим сыновьям оказывали помощь в постройке своего дома и обзаведении хозяйством. Если в семье не было наследников мужского пола, то имущество переходило к младшей дочери, т. к. старшие дочери выходили замуж раньше и создавали свои семьи. Если и младшая дочь была замужней, то дом и имущество делились поровну между дочерьми. Однако выбор наследника целиком зависел от владельцев. Важным проявлением норм обычного права являлось усыновление сирот. Усыновители брали ребенка к себе на воспитание, поставив всех в известность. Если были живы его родственники, то предварительно договаривались с ними. В дальнейшем никакого разделения между своими и усыновленными детьми не наблюдалось.

У тулвинских татар и башкир не было четкого разделения труда на мужской и женский. В малой семье женщине приходилось участвовать в земледельческих работах. Более четко разделение труда прослеживалось в домашних промыслах. Мужчины занимались изготовлением сельскохозяйственного инвентаря, строительными работами, женщины — ткачеством, рукоделием, работой по дому. Дети и подростки помогали взрослым. При этом девочки значительно раньше мальчиков втягивались в работу по дому. С 7—8 лет они готовили еду, мыли полы, смотрели за младшими детьми. Если в семье не было дочерей, то эти обязанности выполняли сыновья. Мальчиков с 12—13 лет брали с собой в лес за дровами, на сенокос, они же пасли мелкий рогатый скот. Дочери в этом возрасте выполняли работу по хозяйству, вышивали, занимались рукоделием. Воспитанием детей занимались в основном матери. Отец начинал воспитывать сыновей с 10—12 лет, прививая им трудовые навыки.

Особое место в личных отношениях семьи занимала система избегания. В большей степени она касалась женщин. Так, женщине запрещалось оголять ноги выше колена и руки выше локтя в присутствии людей, замужним — появляться на людях без головного убора. В некоторых случаях при приеме гостей женщины находились в другом помещении, им предписывалось закрывать платком лицо при встрече с незнакомыми людьми. Также запрещалось находиться вместе с незнакомыми мужчинами и женщинами.

Особое место в традиции тулвинских татар и башкир занимали отношения между родственниками. Родство ставилось очень высоко. Свою родню ценили выше друзей, соседей. Традиционным было гостевание близких и дальних родственников.

Подытоживая изложенный материал, следует отметить, что архаичные нормы обычного права у тулвинских татар и башкир были широко распространены вплоть до 1930-х годов. При этом они регулировали как жизнь общины, так и семейно-бытовые отношения. Кроме норм обычного права, у тулвинских татар и башкир бытовали элементы общемусульманского шариата, прежде всего в сфере семейных отношений. В настоящее время традиционные правовые общинные нормы практически полностью вытеснены гражданским, административным и уголовным правом. Регламентация же семейных отношений во многом продолжает строиться на обычном праве.

ТРАДИЦИИ ВЗАИМОПОМОЩИ

Важное значение в жизни сельской общины тулвинских татар и башкир, как и других народов края, имели традиции коллективной хозяйственной взаимопомощи. Соседская взаимопомощь, которая в Тулвинском поречье называлась *пумич*, реже — *әмә*, регулировалась общинной традицией. Традиция помочей состояла в совместном бесплатном труде крестьян-общинников для завершения какой-либо срочной работы или совершения работы, требующей большого количества рабочих рук у отдельного хозяина.

Традиционным был и набор работ, которые выполнялись помочью. С помощью родственников и соседей, как правило, всегда строился дом (*ызба / зба щтәрмәгә пумич* (помочь дом поднимать), сбивалась печь {*мич пумич* — помочь печи), катался войлок (*тула пумич* — помочь войлока), забивались и обрабатывались гуси (*каз әмә, каз пумич, каз йолку пумич* — помочь гуся, гуся теревить помочь). В некоторых случаях помочь собирали на жатву (*урак пумич* — помочь серпа), сенокос, вывоз навоза, обработку льна (*орчык пумич* — помочь веретена), полоскание паласов. Взаимопомощь не ограничивалась разовой помощью конкретному хозяину, часто практиковались поочередные помочи, например при стирке паласов, обработке льна.

Обычай взаимопомощи, помимо трудовой стороны, включал в себя еще и праздничную составляющую. Почти всегда совместный труд сопровождался угощением со стороны хозяина и весельем. Праздничная составляющая обычая *пумич* в конце XIX—XX в. была четко выражена и, по всей видимости, являлась мощным стимулом

сохранения самого обычая. Не случайно, что для обозначения процесса взаимопомощи кроме слов *нумич*, *эмэ* применялось и слово *туй* — свадьба, праздник: «*Тула сугубулаиде. Тулабасаторгантуй ясьыллар*» (Была обработка войлока. Собирали людей на свадьбу (в смысле праздника) по обработке войлока)⁵.

Необходимость помочей родственникам и соседям осознавалась и с нравственной стороны, поскольку в процессе взаимопомощи вырабатывались и передавались многие трудовые навыки, формировалась трудовая репутация молодежи. Кроме того, соседская взаимопомощь была и своеобразным средством общения родственников и соседей.

Помочи для забоя и обработки гусей, прядения, катания войлока, кроме трудовой основы и застолья, включали и молодежные развлечения, т. к. их участниками в большинстве своем была молодежь. А *каз эмэ* (помочь гуся) включала и множество ритуальных действий и поверий, а часто выливалась в настоящий праздник.

Каз эмэ, *каз нумич*, *каз йолку нумич* (помочь гуся, гуся тереть помочь) проводили с наступлением холодов и с выпадением первого снега. В назначенный день хозяева приглашали женщин, девушек, парней на помощь. Гусей резал обязательно мужчина, хозяин. Если в семье не было взрослого мужчины, то приглашали соседа или родственника. В с. Елпачиха отмечали, что для забоя приглашали пожилого человека. Перед тем как перерезать гуся горло, произносили короткую молитву. Первый заколотый гусь считался общим, его ощипывали, варили, а после работы угощали им участников помочи. Ощипывали гусей в бане. Сначала ощипывали голову, затем отрезали лапки, и уже потом щипали перья и пух со всего гуся. Лапки чистили после того, как будут ощипаны все гуси. Перья и пух не смешивали. Семь перьев, растущих с внутренней стороны крыла, выбрасывали или сжигали. Считали, что если их положить в подушку или перину, на них будет тяжело спать. Эти перья называли *хорам жән*. В с. Аклуши рассказывали, что из этих перьев делали веник, которым подметали пол. В с. Елпачиха для подушек не употребляли некоторые перья из хвоста.

После того как гусей ощиплют, парни и девушки несли их к реке мыть. Перед тем как отправиться к реке, хозяйка брала перья из крыльев и на протяжении всей дороги втыкала их в снег. Это делалось для того, чтобы гуси всегда возвращались домой и весной вывелось много гусят. В с. Аклуши с этой целью перья просто разбрасывали по двору. А в с. Елпачиха перья еще пускали по реке,

надеясь, что у гусей будет большой выводок. После работы устраивали застолье, пели песни, танцевали.

Тула пумич (помочь войлока), как правило^ проводили весной, когда женщины заканчивали ткать холст и домашнее сукно. На помощь войлока собирали преимущественно молодежь, парней и девушек. В катании войлока участвовали только парни, т. к. там требовалась большая физическая сила. В казане кипятили воду, опускали в него домотканое сукно, держали его там какое-то время, а затем начинали катать. Катали на нарах, для чего нередко убирали с нар несколько плах. Кипячение и катание повторяли несколько раз. В перерывах и после работы играли в разные игры, пели, плясали под гармошку, загадывали друг другу загадки. Хозяева угощали всех, участвующих в помощи.

Орчык пумич (помочь веретена) созывали те хозяйства, у которых имелось много льняной кудели и хозяйка не успевала ее напрядь, либо если в семье было мало женщин. На помощь приглашали в основном девушек и женщин, но если собиралась девичья компания, то обязательно приходили и парни с гармонью, скрипкой, и помощь также заканчивалась играми, песнями и плясками. Каждая девушка на помощь шла со своей прялкой. В отличие от обычных посиделок, все напряденное за вечер доставалось хозяйке, которая собирала помощь.

ТРАДИЦИИ ГОСТЕВАНИЙ

Важное место в традиционных формах взаимоотношений тулвинских татар и башкир занимает ритуал принятия гостей или гостевания (*кунаклашу*). Полевые исследования позволяют описать традицию гостевания, существовавшую на протяжении конца XIX — 30-е годы XX века.

Гостевание не приурочивалось к календарным или семейным праздникам, оно могло быть составной частью свадьбы, проводов в армию или новоселья. Однако в традиции гостевания выделяется сезонно-возрастное разделение: зимой в гостеваний участвуют по преимуществу пожилые люди, а летом — молодежь. Объяснение этому достаточно простое: летом молодежь приезжает в гости, чтобы поучаствовать в сабантуе, поиграть на традиционных вечерних играх *кичке уен*, а люди среднего возраста и пожилые приезжают на базары, часто приуроченные к престольным праздникам

в соседних русских деревнях {«*Куштамак жыен*» в татарской деревне Бичурино по названию русской деревни Куштамак или *Андрей базарвс*. Елпачиха). Обычно в гости приглашали родственников, близких, но известны случаи, когда гостей *кунаклар* созывали со всех домов села. Ареал гостевания не ограничивался какой-либо конкретной географической округой (как, например, у русских крестьян — сельским приходом с входящими в него деревнями.) Часто гости приезжали из окрестных и даже достаточно дальних деревень, но в любом случае в гости надо было ехать, а не идти пешком, даже если нужный дом находился всего через улицу. Ехали на конях, нарядно украшенных ленточками и бубенцами. По обычаю, женщина, ехавшая в гости, обязательно брала с собой несколько нарядов: по платью на каждый день гостевания.

Встреча гостей имела свой строго определенный этикет. Хозяин встречал гостей у ворот, распрягал коней, сам заводил их в конюшню. Если гости приехали зимой, то хозяин помогал им снять тяжелую верхнюю одежду. Все эти действия сопровождаются расспросами о здоровье, делах, дороге. В течение всего времени гостевания за лошадьми гостей ухаживает сам хозяин.

Если гости приехали утром, то их сперва кормят обычной трапезой, а уже вечером хозяева устраивают большое застолье, куда приглашают и родственников из своей деревни. Гости рассаживают на полу — известно, что в прошлом столы не получили распространения среди тулвинских татар и башкир. На пол стелили войлок *киез*. Бедные могли постелить только палас, а богатые кошму. Поверх *киез* стелили скатерть *ашъяулык*, *өстэл ябу*. Гости рассаживались на паласах вокруг скатерти. Почетных гостей сажали в парадный угол *типр*, который находился у противоположной от входа стены, в простенке между окнами. Мужчины и женщины сидели отдельно: мужчины справа, а женщины слева. Каждому гостю давали специальную салфетку *тез жәймә*, которую стелили на колени. Бытовала даже застольная поговорка, связанная со столовыми салфетками: «*Бар нима булды, тез жәймә генә булмады*» («Все было, не было только салфеток»). Если не было специальных салфеток, то гостям давали на колени длинные полотенца. Гости сидели, скрестив ноги, хотя мужчинам еще позволялось сидеть, подняв одно колено и выставив ногу чуть вперед. Для женщин подобная поза считалась неприличной.

Часто в одном доме за трапезой собиралось так много людей, что кому-то не хватало места. На этот случай существовала пого-

ворка: «*Жидебалагаурынбар, берэнигаурынюк*» («Семерым детям место есть, одной матери места нет»).

Блюда и последовательность их подачи имели ярко выраженную этническую специфику (частично об этом упомянуто в главе 4): первым приносили чай, затем суп с домашней лапшой, после — пироги *балеш*, чай и последним — вареное мясо с картофелем или капустой. Хлеб выкладывали посреди скатерти. Соль выставляли в тарелке. Суп наливали в большую деревянную тарелку *тустаган*, которая ставилась на середину скатерти, и уже из нее хозяйка, зайдя прямо на скатерть, разливала суп по тарелкам всем гостям. Так же подавалось и второе блюдо. Застолье не обходилось без браги *бал*. Имелся и свой питейный ритуал: мужчинам наливал и подносил стопку хозяин, женщинам — хозяйка. Когда гостям хотели дать понять об окончании застолья, то говорили: «*Аккош аягын тыккан*» («Брагу лебедь лапкой помешал») — брага уже кончилась. Перед окончанием застолья, когда каждого гостя угощали брагой, обязательно пели песню. Этот обычай получил название «*ступай стакан*» или «*ступай стопка*». Причем, если гость отказывается выпить, хозяин кладет ему на стопку монету или бумажные деньги, которые гость должен взять и выпить стопку водки, самогона или браги.

Гостей, приехавших издалека, оставляли на ночь в доме хозяев, их укладывали спать на пол или на нары.

Утром специально для гостей топились баня. Если гости оставались на несколько дней, то баню топили каждое утро.

Днем приехавшие посещали сабантуй, базар или ходили к родственникам. Вечером их ждал такой же большой ужин, как и накануне, только в доме других родственников или знакомых. Если гостевание длилось несколько дней, ежедневно устраивалась большая трапеза, причем каждый раз в новом доме.

Провожали гостей с почестями, обязательно давали с собой гостинцы. Часто хозяева сопровождали гостей до околицы деревни. Этикет гостевания требовал, чтобы гость, в свою очередь, пригласил к себе хозяина. Нарушители этой этической нормы порицались общественным мнением. Так, топонимическое предание о деревне *Яматай аул* (некрасивая деревня. — *тат.*), связывало такое название с тем, что люди из этой деревни никогда не приглашали соседей к себе на сабантуй или другие праздники.

Таким образом, гостевание, как составляющая часть семейных и общественных обрядов, имело свою четкую, строго

ритуализированную структуру. При этом, наряду с интернациональной универсальностью, оно было наполнено и яркой этнической спецификой. Главными целями обряда гостевания были: сближение родственников, особенно живущих далеко друг от друга, знакомство молодежи с родней, сверстниками (в том числе девушек с потенциальными женихами, а парней — с невестами).

ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ОБЩЕНИЯ МОЛОДЕЖИ

Молодежь составляет особую возрастную прослойку в традиционном обществе. Поэтому и формы общения молодежи были наиболее многочисленны и разнообразны. На посиделках и вечерних играх происходило знакомство молодых людей разного пола, во время игр они могли лучше узнать характер друг друга.

У тулвинских татар и башкир существовало несколько традиционных форм зимних и летних сборов молодежи, не приуроченных к праздничным циклам.

Значительный период летних игр молодежи приходился на время после завершения полевых работ и до начала сенокоса. Длинными летними вечерами на лугах проводились вечерние игры *кичке уен*. Обязательным развлечением на вечерних играх были качели. У тулвинских татар и башкир бытовало несколько вариантов качелей. Самыми распространенными были одиночные качели: через перекладину пробрасывалась веревка, образуя петлю, на которую садилась девушка, а двое парней веревками раскачивали ее. Нередко устанавливались и коллективные качели. В этом случае через перекладину перебрасывали две веревки, а в образовавшиеся петли закрепляли широкую доску. В некоторых деревнях (села Уй-муж, Елпачиха, Сараши) информаторы отмечали, что устраивали и качели-карусели «гигантские шаги». Постоянным был набор игр, плясок и развлечений, проводимых на вечерних играх.

Зимними формами общения и развлечения молодежи являлись посиделки (*кич утыру* — вечернее сидение). Посиделки не всегда носили чисто досуговый характер. Нередко девушки брали с собой какую-либо работу, как правило, пряли или вышивали. Зачастую это было условием родителей, без которого они не отпускали своих дочерей на посиделки. Посиделки с работой чаще всего устраивали в доме одной из девушек. В этом случае часто ве-

черовать собиралась исключительно девичья компания, т. к. не все родители разрешали присутствовать при этом парням. Досуговый характер имели посиделки в теплых банях, которые проводились вчетверг, накануне пятницы (*жомга, жомгакөн*), которая в прошлом считалась у татар и башкир, как и многих других мусульманских народов, выходным днем. На такие посиделки собирались и парни, и девушки. В банях часто рассказывали былички и побывальщины, загадывали загадки.

Строгой временной приуроченности к летнему или зимнему сезону не имели посиделки, собираемые в так называемом «пустом доме» — *аулагей*. Однако чаще всего на *аулагей* собирались в зимнее время. Для таких посиделок выбиралась пустующая по какой-либо причине изба или изба, в которой отсутствовали родители (например, родители уехали в гости). Часто на *аулагей* оставались на всю ночь. Информаторы отмечают, что в 1930-е годы на *аулагей* обязательно стряпали пельмени. На *аулагей* приходили как с работой, так и без нее.

Обязательными на посиделках были многочисленные «зимние посиделочные» игры и развлечения, в различных вариантах бытовавшие в каждой деревне.

Игры и развлечения молодежи занимали значительное место и в праздничной культуре. В этом случае они становились составной частью праздничных циклов *тың тыңлый торган көн* (слухи слушать такой день), проводов льда, сабантуя и джиена.

¹ Следует отметить, что расширение сферы применения товарно-денежных отношений в башкирской деревне напрямую связано с отменой башкирского вотчинного землевладения, ибо земельная вотчина находилась в собственности рода, а значит, вотчинничество способствовало консервации архаичных уравнилельных общинно-родовых взаимоотношений.

² Для того чтобы избежать терминологической путаницы, следует оговориться, что социальная группа баев генетически не связана с башкирскими родовыми старшинами — биями, баями, описанными в исторических источниках и литературе XVII—XVIII вв.

³ Полевые материалы авторов (далее — ПМА), Бардымский район. В с. Уй-муж Завьялова Салика, 1898 г. р., отмечала, что в их семье мулле отдавали 30 кадак (для сравнения: 40 кадак — 1 пуд).

⁴ ПМА, Бардымский район, д. Чувашаево, от Матишева Гафура, 1930 г. р.

⁵ Там же.

СЕМЕЙНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

ОБРЯДЫ И ПОВЕРЬЯ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА

Рождение ребенка у каждого народа сопровождалось целым комплексом различных поверий и обрядов. Многочисленными были они и у тулвинских татар и башкир. Действия, связанные как с беременной, так и с младенцем, растягивались на продолжительный период. Весь комплекс родильной обрядности можно условно разделить на несколько групп. Во-первых, поверья и магические действия, связанные с зачатием и беременностью. Они включали поверья о природе появления детей, запреты для беременной женщины, магические действия для защиты плода, способы определения пола ребенка. Вторая группа связана непосредственно с родами и послеродовым периодом, как правило — до имянаречения ребенка. Третью группу действий составляют обряды и поверья, связанные с младенцем и беременной и проводившиеся после родов и наречения именем. К комплексу собственно родильной обрядности примыкают и приемы лечения детских болезней, которые по своей символике тесно переплетены с другими обрядами, связанными с рождением ребенка. Такое разделение системы обрядов и представлений, связанных с появлением на свет человека, основывается на том, что роженица и новорожденный проходили несколько этапов, в каждом из которых изменялось их отношение к миру человеческого, миру освоенного. Роженица, видимо, проходила три этапа: человеческое — нечеловеческое — человеческое, а новорожденный — два: нечеловеческое — человеческое. Подобная структура обрядов существовала у многих народов Поволжья и Приуралья¹.

Рождение младенца тулвинские татары и башкиры связывали с водной стихией. В иносказательной форме, чаще всего, когда доводилось объяснять ребенку появление сестры или брата, говорили так: *«баланыелгадан, коедан тоты алдылар»* («выловили ребенка в реке, колодце»). Сама беременная, когда подходил срок, в иносказательной форме также произносила формулу: *«елгага бармага кәрәк, бала алмага»* («пора к реке пойти, поймать ребенка»). В этих

представлениях и раскрывается связь новорожденного с потусторонним «иным» миром, границей которого, по представлениям тульвинских татар и башкир, и выступала река. Символика реки — границы «иного» мира — читается и в других обрядах семейного цикла, о которых будет рассказано ниже.

В период беременности (*авырлы булу* — беременность) поведение женщины строго регламентировалось. Многочисленные запреты были направлены на то, чтобы родился здоровый, полноценный ребенок. Какие-то запреты и поверья этого периода находят рациональное объяснение, какие-то имеют лишь символический, магический характер. Считалось, что невыполнение запретов может повлечь за собой болезнь ребенка, его смерть, тяжелые роды.

К первой группе запретов можно отнести такие, как запрет на участие беременной в похоронах, прощание с покойником. Как правило, беременной запрещалось бывать на похоронах даже близкого родственника. Считали, что если она посмотрит в лицо покойнику, у ребенка будет болеть сердце или он родится с желтым лицом. Женщине в это время запрещалось также смотреть, как забивают скот, находиться на том месте, где обычно производят забой. Говорили, что у нарушившей эти запреты женщины родится больной ребенок, что он постоянно будет хрипеть. Видимо, данные запреты, как и у других народов, были призваны ограничить контакты беременной со смертью, т. к. сама она находилась на границе мира живых и мертвых.

Наиболее многочисленную группу составляют запреты, основанные на симпатической магии и магии подобия. Все они должны были обеспечить легкие роды и рождение полноценного здорового ребенка.

Большое число запретов связано с тем, чтобы ребенок не был плаксивым. Так, беременным запрещалось жевать солому, серу, смолу, есть семечки — по этому поводу говорили: *«будет плаксивый ребенок»*. Иногда оговаривали, что если беременная женщина жует смолу и шелкает семечки, у ребенка постоянно будут течь слюни.

Многочисленные поверья запрещали женщине в период беременности работу с нитками. В некоторых деревнях беременной не разрешали прясть. К наиболее распространенным относится запрет на сучение ниток (скручивание нескольких нитей в одну) и вязание. Считалось, что если нарушить эти запреты, у ребенка перекрутится пуповина и будет тяжело рожать или ребенок родится мертвым. Хотя иногда информаторы оговаривали, что необходимо

было строго соблюдать эти предписания лишь в последние месяцы беременности.

Из домашних работ женщине в это время также запрещали щипать лучину, про что говорили: *«если случайно при этом в живот попадет щепка — ребенок дырявый будет, некрасивый лицом»* (с. Сараши). Существовали запреты и на перешагивание через колыбель и конскую дугу — также верили, что роды пройдут тяжело, что ребенок родится маленьким или у него будут кривые ноги.

Особые поверья запрещали беременной женщине смотреть, как спариваются кони и коровы. Считалось, что если женщина даже случайно увидит, как спариваются лошади, то она будет ходить беременной 12 месяцев, и наоборот, если увидит спаривающихся коров, то ребенок родится прежде срока, будет недоношенным. Если такое случалось, следовало накрошить сзади себя в подол платья семь кусков хлеба, подойти к лошади или корове спиной и накормить ее из поддола.

Если беременная пинала собаку, говорили, что роды окажутся тяжелыми, а у ребенка сложится плохой характер или он будет плакать, выть, как собака. В с. Барда также считали, что если мать пинала собаку, то у ребенка будет собачья шея. В с. Елпачиха этот запрет объясняли еще и тем, что *«собачья шерсть на змею похожа, ребенок родится и скоро умрет»*. В некоторых случаях подобные представления и запреты распространялись также на кошку. Считалось, что если беременная пинает кошку, то у ребенка в младенчестве выйдет щетина (кочерга) на спине или он родится с хрипами.

Несколько поверий запрещали беременной думать о плохом: *«нельзя о плохом думать — все мысли к ребенку перейдут»*. И, наоборот, в период беременности женщина должна была исполнять все свои желания, в противном случае это также могло сказаться на здоровье или внешнем виде ребенка. Так, в с. Елпачиха Кунакаева Муслима, 1918 г.р., рассказывала, что ее *«мать в период беременности хотела воды из реки попить и не попила»*, поэтому у родившейся дочери был кривой палец.

Только в с. Сараши записано поверье, что в период беременности плод также может подменить шайтан. Хотя в большинстве случаев подобные поверья связаны с новорожденным. Чтобы защититься, беременной предписывалось обязательно читать на ночь молитву и завязывать на ночь гасник (веревку) у своих штанов.

С запретами предродового периода перекликаются и магические действия, которые выполнялись во время зачатия. «Запро-

граммировать» рождение мальчика или девочки можно было, положив во время полового акта под кровать топор, веревку, посуду. Топор клали, чтобы родился мальчик, веревку, посуду — если хотели зачать девочку. Именно эти поверья раскрывают символику предметов культуры, их мужской или женский статус.

Уже в период беременности старались определить пол будущего ребенка. Наблюдали: если плод шевелит головкой справа — будет мальчик, слева — девочка. Наиболее распространенным был несколько иной способ определения пола: если у беременной живот острый — родит мальчика, тупой — девочку. Также верили, что если у женщины появляются прыщи на лице, она родит девочку, и наоборот, если у женщины много веснушек — родится мальчик. Кроме того, считалось, что пол ребенка можно определить и по тому, как женщина ест в период беременности: если ест много, предполагалось, что родится девочка.

«Запрограммировать» положительные качества будущего ребенка также можно было уже в период беременности. Считалось, что если посмотреть на хорошего человека в момент, когда плод шевелится, то новорожденный будет похож на этого человека.

Таким образом, многочисленные поверья и обряды позволяют интерпретировать «текст» роженицы и будущего ребенка в предродовой период. Статус младенца изменялся, с нашей точки зрения, дважды. В первые месяцы беременности плод соотносился с потусторонним миром, не обладал практически никакими человеческими качествами. Хоронили плод после выкидыша за кладбищенской оградой. В последние же месяцы беременности, видимо, младенец наделялся уже пограничным статусом (на границе человеческого/нечеловеческого). Именно в этот период увеличивается количество запретов, именно тогда стараются определить пол ребенка, заложить в него определенные, уже человеческие качества. Поэтому и мертворожденный в этот период получал имя и погребался на общем кладбище. Видимо, именно поверья, запреты и представления последних месяцев перед родами можно рассматривать и как элемент переходной обрядности, как первый этап включения будущего ребенка в мир человека.

Статус беременной женщины, вероятно, был двойственным. С одной стороны, некоторые запреты (на проводы покойника, на присутствие при забое скота), чтение молитв, завязывание гасника можно трактовать, как стремление подчеркнуть принадлежность беременной миру человека, оградить ее от контактов с потусторон-

ним миром. С другой стороны, система запретов и предписаний заметно отличала женщину в этот период от обычного человека, что позволяет рассматривать ее статус как пограничный.

В предродовое время, как отмечает А. К. Байбурин, «текст» роженицы изменяется: «Роженица лишается последних знаков ее принадлежности к сфере культуры»². Роженица расплетала волосы и снимала фартук. Женщины у тулвинских татар и башкир часто рожали прямо в доме, т. к. баня считалась нечистым местом, домом шайтана, поэтому боялись, что шайтан подменит новорожденного. Если роды происходили дома, домашних отправляли на улицу или к соседям, и роженица оставалась лишь с несколькими женщинами.

Вместе с роженицей принимать роды приглашали бабушку-повитуху, которую называли *кендек аби* (пуповая бабушка) или *кендек ани* (пуповая мама). Бабушка-повитуха отрезала пуповину, мыла и «правила» ребенка. Некоторые старожилы отмечали, что бабушки, приходившие принимать роды, приносили с собой и *кендек пычак* (пуповой нож), острый нож особой формы, которым отрезали пуповину. У тулвинских татар и башкир считалось, что физическую красоту ребенка можно «заложить» уже в новорожденном. Существовали специальные правила, по которым повитухи сразу же после рождения «правили» ребенка. Обязательно проводили по бровям и носу, ровняли пальцы рук, голову. Чтобы лицо было красивым, его мазали кровью. Вот какое описание этого процесса получено в с. Березники: *«В бане брови ребенка проводят тонкой монетой, а лицо мажут кровью из пуповины, чтобы лицо было розовым, нос и рот придавливают, защищают и вылепляют, нос обязательно щипают, чтобы он не был приплюснутым»*. Вд. Мостовая к этому добавляют, что брови проводили ребром серебряной монеты, чтобы брови выросли тонкими, такими, каким остался след от монеты. Первый раз мыли ребенка в подсоленной воде, чтобы он стал сильным. В с. Березники с этим было связано и определенное поверье. Необходимость мыть новорожденного в подсоленной воде здесь аргументировали так: *«Если так не умываешь, то у девочки, когда она вырастет, приготовленная еда будет невкусной, а у мальчика будет невкусным мясо тех животных, которых он будет резать»*. После родов еще 40 дней ребенка ежедневно было принято мыть и парить в бане. Бабушке-повитухе после родов обязательно дарили подарок.

Магические действия, призванные способствовать легким родам, выполнялись непосредственно во время начинающихся схва-

ток. Чтобы легче родить, открывали в доме окна, роженица распускала волосы, расстегивала пуговицы на воротах рубахи. В этом можно проследить дополнительное, символическое открытие границы между мирами. В с. Сараши при тяжелых родах разрывали правый подол рубахи роженицы. Это действие, видимо, связано со стремлением имитировать роды. У тулвинских татар и башкир также записан способ лечения младенца, когда больного ребенка протаскивали через ворот материнской рубахи и доставали из-под подола. В данном случае рубаха является символической заменой самой роженицы.

При тяжелых родах производили и такое действие: роженицу били, обстукивали по кругу мягкой подушкой, затем подушку клали на пол и просили мужа три раза переступить через нее. Кроме того, если женщина долго не могла родить, ее клали на простыню или палас и катали по полу.

Многие приемы облегчения родов связаны с предродовыми запретами. Но, в отличие от дородового периода, во время родов для их облегчения требовалось сознательно нарушить эти запреты. Для чего, например, заставляли перешагивать через коромысло или конскую дугу.

По особым приметам определяли, здоровый родился ребенок или нет, будет он жить или умрет. Если новорожденный, взятый на руки, казался тяжелым, считалось, что такой ребенок «не жилец». Верили, что недолго проживет и тот ребенок, у которого синяки под глазами или нет пятки.

Послед (*яткылык, соңгылык*), оставшийся после родов, закапывали в чистое место. Иногда его просто заворачивали в тряпочку, реже — убирали в старый лапоть или прокладывали между двумя лаптями и в таком виде закапывали.

В некоторых случаях предписывалось обозначать особо место родов. Так, в с. Сараши старались очертить место гвоздем: «*отметку гвоздем сделать*». По поверью, это делали для того, чтобы «*шайтан не трогал этого места, где кровь была*». Подобное поверье было широко распространено среди куединских удмуртов. Именно по материалам этой группы можно проследить связь действия с похоронной обрядностью³.

Разнообразные ритуалы совершали с пуповиной. Отрезали пуповину ножом на доске или на религиозной книге. В с. Константиновка отмечали, что пуповину резали ножом на книге в том случае, если родители хотели, чтобы ребенок вырос грамотным,

в остальных случаях могли просто обрезать ее ножницами. В д. Чувашаево также отмечали, что пуповину новорожденному отрезали на веретене, чтобы ребенок был таким же резвым, как веретено. Здесь же особо оговаривали, что пуповину нельзя оставлять короткой, поэтому ее оставляли длиной до 10 см. Считалось, что в противном случае ребенок будет много и часто мочиться. В других деревнях размер пуповины определяли по-своему: в с. Березники ее оставляли такой длины, чтоб доставала до носа ребенка. В с. Брюзлы говорили, что пуповину нужно оставить длиной в четыре пальца, в д. Усть-Ашап — в три пальца. Пуповину перевязывали льняной ниткой. Пуповину, оставшуюся после родов, сушили и хранили долгое время. Довольно распространенным был обычай хранить пуповину в религиозных книгах. Объясняли это тем, что в Коране пуповина защищена от шайтана: «...*чтобы шайтан не трогал. Если шайтан пуповину потрогает, ребенку худо будет*» (д. Усть-Ашап). Однако могли завернуть ее в фольгу и убрать в щель под матицей или заткнуть за стропила на крыше. В с. Елпачиха отмечали, что сохраненную пуповину требовалось положить с человеком в могилу, для чего ее заворачивали вместе с покойником в *кафен* (саван).

Мертворожденного ребенка хоронили на кладбище как обычного покойника. При этом верили, что нельзя хоронить без имени, поэтому мертвому ребенку давали имя. Как правило, мальчика называли Габдуллой, Хасаном, Мухамедом, а девочку — Фатимой, Аминой, Хамдией. В с. Брюзлы также оговаривали, что в имя, которым нарекали мертворожденного мальчика, должны были включаться слова «Мухамед» или «мулла». Сакральные имена, которыми нарекался младенец, подчеркивали его связь с миром потустороннего. Над мертворожденным, но рожденным в срок, совершали те же похоронные и поминальные обряды, что и над обычным покойником, хоронили его также на общем кладбище. На могилу такого ребенка старались посадить рябину — считалось, что это «*дерево легкое, небольшое и ягоды есть*».

В период после родов все действия и обряды, совершавшиеся с новорожденным и родильницей, были противоположны тем, которые исполнялись во время родов. Хотя младенец и его мать сохраняли связь с иным миром, в этот период (у женщины — до 40 дней, у ребенка сроки этого периода варьировались: от имянаречения и 40 дней до появления первых зубов) все обряды и поверья были направлены на то, чтобы укрепить границу между чужим и своим и включить ребенка в социальную структуру коллектива⁴.

Принимали ребенка обычно в мужскую рубашу. Это делали для того, чтобы отец любил ребенка. Обычай запрещал некоторое время показывать младенца отцу. Когда же ребенка показывали, в первую очередь старались показать отцу ноги ребенка, чтоб больше любил.

Ребенок, родившийся в рубашке, считался счастливым, про него говорили: *«что он задумает, то и сбудется»*. Рубашку сушили и хранили долгое время, считалось, что она помогает человеку: *«Если беда будет, можно в карман положить — она поможет»* (с. Елпачиха). Чаше из высушенной рубашки делали *бәти* — амулет в виде треугольника, который носился на шее. Саму рубашку называли *нәжмек* или *нәжмекамал*, поэтому и ребенка, родившегося в ней, старались назвать так, чтобы в имени прозвучало это слово. Так, мальчика называли Нажмык, Нажмек, Нажмемухамед, а девочку — Нажмекамал или Нажмийа.

Сорок дней роженица у тулвинских татар и башкир, как и у многих народов, считалась нечистой. В это период ее поведение также регламентировали многочисленные запреты и поверья. Сорок дней роженице запрещалось самой открывать дверь дома, об этом она должна была попросить кого-то из близких. В этот же период роженицу не допускали доить корову. Сорок дней роженице запрещалось исполнять супружеские обязанности.

Сложная система оберегов и запретов охраняла новорожденное, закрепляла его в мире человека. После рождения ребенку на запястье правой руки на ниточке привязывали серебряную монету, серебряные монеты пришивали на детскую одежду. В с. Брюзли считалось, что монетку нужно привязывать обязательно красной нитью. Серебро должно было защитить младенца от сглаза, порчи и подмены шайтаном. Такие же свойства серебра — охранять от нечистой силы — предписывались и раковине каури, которую на веревочке вешали на шею ребенку. Считалось, что 40 дней ребенка нежелательно показывать соседям, родственникам, т. е. посторонним людям: верили, что в этот период новорожденного легче всего сглазить. Информаторы приводили для примера конкретные случаи из жизни. Так в д. Чувашаево вспоминали: одна женщина несла младенца в баню, на него случайно посмотрела невестка и сказала, какой он красивый и на кого он похож. Этих действий и слов было достаточно, чтобы сглазить ребенка.

Обычай запрещал оставлять новорожденного одного: верили, что его может подменить шайтан, подложить вместо него чертенка.

В некоторых случаях оговаривали, что шайтан имеет возможность подменять младенца только в течение 40 дней или пока у ребенка не появятся первые зубы. Если же ребенка приходилось оставлять одного, рядом с ним клали старинные религиозные книги, железные предметы, на шею ребенку вешали *бѣти* — матерчатый треугольник с защитой внутри молитвой, на одежду закалывали булавку. Считалось, что шайтан боится этих предметов и в отсутствии взрослого не подменит ребенка.

Если подмена ребенка все-таки происходила, в д. Чувашаево, например, поступали следующим образом: брали семь веток шиповника и хлестали ими ребенка. Объясняли такое действие тем, что шайтану станет жалко своего чертенка и он возвратит обратно настоящего младенца. Однако в большинстве случаев тулвинские татары и башкиры считали, что ребенка, подмененного шайтаном, поменять обратно практически невозможно. Чаще всего при этом обращались к русским колдунам и знахарям. Для подмененного ребенка существовало и свое обозначение. По-татарски в с. Брюзлы, например, его называли *ашәке* (доел.: дрянной, дурной).

Целая группа обрядов маркировала постепенное включение матери и ребенка в социум. В первые дни после рождения к такому можно отнести обычай проводить роженицу. Проводить роженицу приходили родственники, знакомые, соседи. Они обязательно приносили с собой угощение, как правило, это была стряпня — *жиләк аш* (ягодная стряпня): оладьи, шаньги, чак-чак.

Следующим этапом социализации младенца выступал обряд имянаречения. Как правило, имя давал мулла, который приглашался в дом, читал молитву и на ушко шептал ребенку имя. Однако главным в выборе имени было желание родителей. Мулла обычно давал то имя, которое называли родители новорожденного. В с. Березники после рождения ребенка резали курицу. Это жертвоприношение приурочивали ко времени имянаречения. Считалось, что такие действия способствуют тому, что ребенок будет здоровым. Из курицы варили суп, который ели после имянаречения. Курица в представлениях тулвинских татар и башкир также занимала особое место, была связана с иным миром, объясняли это тем, что «*курица назад гребет*». Блюда из курицы были необходимым атрибутом на столе при проводах в солдаты, на похоронах.

Вовлечение ребенка в социальный коллектив родственников и деревенскую общину происходило во время проведения праздника **по** случаю рождения, хотя не исключено, что таковым мог вы-

ступать и обряд имянаречения. Тем более, что у тулвинских татар и башкир обряд имянаречения часто совпадал с проводившимся в это же время праздником по случаю рождения — *баби туй, бала туй, нанай туй* (букв.: свадьба ребенка). Многие старожилы отмечали, что праздники по случаю рождения стали проводить недавно, в прошлом особого празднества не устраивали, а просто приходили с подарками проводить роженицу. Тем не менее, материалы XX в. показывают, что праздник *баби туй* стал неотъемлемой частью цикла обрядов рождения ребенка. Сейчас *баби туй* совмещают с обрядом имянаречения и устраивают праздничное застолье, принимают гостей: родственников и знакомых. Гости приходят на праздник с подарками новорожденному. Каких-либо обрядовых действий на празднике не проводили. Лишь в с. Барда зафиксирован особый ритуал дарения подарков младенцу. Здесь новорожденного помещали в большой таз, ставили таз на стол и передвигали по кругу. Каждый родственник клал в него приготовленный подарок. Повсеместно на *баби туй* ребенка с ложки кормили коровьим маслом.

Следующие, последние обряды, связанные с ребенком, проводили при первой стрижке волос и с выпавшими молочными зубами. Первые волосы в некоторых деревнях просто выбрасывали в печку, так же поступали и с первыми ногтями. В д. Усть-Ашап первые волосы хранили так же, как и пуповину — в религиозных книгах. Только в с. Елпачиха нами записаны особые обряды, которыми обставлялось первое остригание волос. Здесь по этому поводу собирали гостей, как и на *баби туй*, и угощали их. Остриженные волосы складывали на чашу весов, при этом гости должны были положить на вторую чашу бумажных денег столько, чтобы весы уравновесились.

Первый выпавший зуб, как и все молочные зубы, старались спрятать в щели между бревен дома.

Связь новорожденного с иным миром, его переходное состояние в первые месяцы жизни проявляются также в представлениях, связанных с приемами лечения детских болезней. В случае болезни ребенка, отклонения от нормального развития предпринимались действия, которые опираются на символику вторичного рождения. Поэтому многие приемы лечения основываются на символическом возврате младенца в иной мир, после чего ребенка получают как бы заново рожденным.

С этой точки зрения интересен довольно распространенный в деревнях татар и башкир Бардымского района обряд смены

имени. Если ребенок много плакал, плохо ел, считали, что ребенку не нравится имя. В этом случае производили замену имени. Обряд этот происходил так же, как и обычное имянаречение: в дом приглашали муллу, который читал молитву и называл ребенка новым именем. Новое имя должно было включать слог *миң* (*миң* — родинка). Смену имени могли проводить несколько раз. Часто случалось и так, что в документах у человека оставалось первое имя, а все в деревне называли его другим именем. При тяжелых болезнях ребенка, как мы уже отмечали, младенца протаскивали через женскую рубаху.

Как и у всех народов, у тулвинских татар и башкир считалось большим горем, если в семье «не ведутся» дети. Если все дети умирали, очередного ребенка «продавали» через окно счастливой многодетной матери. Считалось, что в этом случае ребенок уже не умрет. В д. Чалково нам описали несколько иной ритуал обмена. Здесь, если в семье умирали дети, очередного ребенка за какой-либо предмет (чаще шаль, платок) продавали многодетной матери, а через некоторое время вновь производили обмен: сводная мать отдавала ребенка родителям, а те возвращали ей шаль или платок. В с. Брюзлы подобный ритуал совершали до рождения ребенка: мать до рождения продавала ребенка за шаль многодетной матери, а через некоторое время после рождения они производили обратный обмен.

Если в семье часто умирали дети, то для того, чтобы защитить очередного ребенка от смерти, также старались дать ему соответствующее имя. Чаще всего мальчика в таком случае называли Тимером или Тимерханом (от *тимер* — железо).

Чтобы вылечить от бесплодия, как правило, прибегали к помощи знахарок, которые заговором и массажем помогали избавиться от болезни. Очевидцы этого действия так рассказывают о лечении: «...бабушка заговаривала. Приведет ее в баню, положит на полки поднимает ей живот. Если мальчиканадо, пуп закручивает влево, если девочку — вправо» (с. Елпачиха).

Первые месяцы жизни ребенка заворачивали в пеленки. Обычно их приготавливали из старой поношенной одежды — такая пеленка была гораздо мягче, в отличие от нового неношеного холста. Объясняли традицию пеленать в старое и тем, что во взрослой жизни у ребенка, которого пеленали в старый холст, одежда будет носиться дольше. Пеленать было принято туго, особо следили за тем, как запеленаны ноги, чтобы они не стали кривыми.

В других приемах лечения ребенка также тесно переплелись рациональные и магические знания народа.

Как правило, бабушка, принимавшая роды, парила и мыла ребенка сорок дней в бане. При этом знающие люди произносили особый заговор:

*Эбине эби тип эйт,
Бабайны бабай тип эйт.
Тэмле телле, шэфжатыле бул,
Игелекле бул.
Минем кулларым тугел,
Гэйшә Батман куллары,
Озын гомерле бул.*

Называй бабушку бабушкой,
Называй дедушку дедушкой.
Будь ласковым, добрым,
Послушным.
Не мои руки,
Руки Айши Батман.
Живи долго. ;
(с. Сараши)

Множество различных способов помогало избавиться от дурного глаза (*иц тию* — глазом трогать). Прежде всего старались защитить ребенка от возможного сглаза, особенно, если ждали гостей. В этом случае малышу на лоб ставили сажей черное пятнышко.

Одним из самых надежных считалось лечение *таң су*—рассветной водой, которую брали на реке до восхода солнца. Принесенной водой мыли больного ребенка. В д. Чувашаево эти действия еще усиливались тем, что *таң су* необходимо было взять в среду, а после обмывания ребенка отнести и вылить ее на перекрестке трех дорог. Если же родители знали человека, который сглазил младенца, могли поступить и следующим образом. От штанов сглазившего человека отрезали кусочек ткани, поджигали ее и окуривали больного дымом. Владелец вещи мог и не знать о выполнявшемся действии. Вместо кусочка от одежды для окуривания могли использовать клоч волос человека. Иногда полоску ткани, отрезанную от штанов сглазившего человека, повязывали ребенку вместо пояса и также верили, что таким способом можно снять сглаз у ребенка. Обычно те родственники или знакомые, которые знали, что у них «плохой» глаз, сами оставляли после визита носовой платок или кусок полотенца. Надежным способом защитить ребенка от сглаза был

и такой: человек, имевший дурной глаз, должен был, прежде чем посмотреть на ребенка, отмахнуться левой рукой или сплюнуть через левое плечо.

Очень распространенным был и такой способ лечения сглаза. Если считали, что ребенка сглазили, вытирали запотевшее окно, собирали с него воду, причем считалось, что воду нужно собрать с трех переплетов. Затем этой водой мыли дверную скобу и затем ею умывали ребенка. Это действие объясняли тем, что когда человек, сглазивший ребенка, заходил в дом, он брался за дверную скобу и смотрел на оконные стекла.

В с. Сарашаи старожилы вспоминают иное лечение тяжелого сглаза, т. е. такого, после которого ребенок переставал говорить. Для лечения в этом случае необходимо было произвести следующие магические действия: *собрать «с семи помоек грязь, из дома, три раза построенного на новом месте, взять мох между бревен и в трех местах ножом срезать щепки, смешать все и зажечь»*. Дымом этой горячей смеси окуривали больного ребенка. Существовал и такой вариант: взять с помоек семь штанов и сжечь их под постелью ребенка. В особо тяжелых случаях для лечения сглаза прибегали к помощи знахарок.

Если ребенок путал день и ночь, то мать кричала в печную трубу особый заговор. Однако в настоящее время слова наговора никто из опрошенных старожил не вспомнил. В с. Сарашаи, кроме того, такого ребенка накрывали сельницей.

Если ребенок много плакал, производили следующее действие: ребенка несли во двор и катали в собачьей конуре, после чего уносили домой.

Если ребенок падал в окно, занести его в дом старались также через окно: считалось, что если занести через дверь, то он не станет говорить или не сможет ходить. В с. Сарашаи записаны другие действия, которые совершались с выпавшим в окно или упавшим в голбец ребенком. Здесь упавшего заносили домой через дверь и лили ему за ворот рубахи воду.

Если ребенок падал и сильно ушибался, его было принято умывать после этого⁵.

Таким образом, проанализированный материал позволяет сделать некоторые выводы. Во-первых, обряды и представления, связанные с рождением ребенка, органически вписываются в комплекс семейной обрядности. Прослеживается достаточно много параллелей с похоронной обрядностью и обрядами проводов в солда-

ты, прежде всего в символике многих действий. В целом родильная обрядность полностью укладывается в целостный комплекс мировоззренческих представлений тульских татар и башкир. Вторых, родильная обрядность, как и другие обряды жизненного цикла, сохранила много архаичных элементов, которые частично продолжают бытовать и в настоящее время. При этом необходимо отметить, что родильная обрядность практически не испытала влияния со стороны мусульманских представлений. Так что можно констатировать, что в родильной обрядности продолжали сохраняться языческие, доисламские представления. Влияние ислама можно проследить лишь в обряде имянаречения младенца, а также в использовании текстов молитв в лечебной практике. В-третьих, комплекс родильной обрядности органически вписывается и находит многочисленные параллели в обрядах рождения ребенка многих народов Поволжья и Приуралья. Это можно объяснить не только общими универсальными физиологическими основами обрядности, но и тем, что формирование семейной обрядности тульских татар и башкир проходило при участии многочисленных иноэтнических, прежде всего финно-угорских компонентов. Хотя по материалам исключительно родильной обрядности трудно проследить влияние на нее того или иного народа⁶.

ВОЕННАЯ СЛУЖБА И ПРОВОДЫ В СОЛДАТЫ

Основной обязанностью, которая возлагалась на башкирское население реформой 1798 г., была военная служба. Вместе с оренбургскими и уральскими казаками башкиры несли службу на Оренбургской пограничной линии. Срок службы разделялся на летний период — с 15 мая по 16 ноября, и зимний — с 16 ноября по 15 мая. Воинская команда находилась на линии один период, затем ей на смену приходила другая. Башкирское население в среднемставляло на линию одного человека от 4—5 дворов. Наибольший призыв на службу башкир приходился на время Отечественной войны 1812 г. Служба практически полностью отправлялась на собственные средства. Оружие, снаряжение, съестные припасы выступающему на службу собирала вся община⁷.

Такая система воинской повинности башкирского населения просуществовала до 1860-х годов. Реформы 60-х годов XIX в. упразднили военно-кантонное управление и вновь превратили

башкир в податное сословие. В 1874 г. манифест «О введении всеобщей воинской повинности» и вновь утвержденный «Устав о воинской повинности» ликвидировали сословную воинскую повинность и заменили ее всесословной. По новому уставу башкиры были окончательно исключены из «войскового казачьего населения» России, теперь их привлекали к отправлению воинской повинности на общих основаниях⁸.

Принадлежность к воинскому сословию на протяжении длительного времени, постоянное несение линейной пограничной службы до последней трети XIX в., видимо, были причинами того, что у тулвинских татар и башкир бытовал своеобразный, достаточно развитый комплекс рекрутской обрядности, обрядов и поверий, связанных с проводами в армию. В общих чертах проводы в солдаты тулвинских татар и башкир повторяли рекрутскую обрядность других народов Прикамья⁹.

Однако в настоящее время достаточно сложно реконструировать обряд начала и середины XIX в. Представленные материалы характеризуют обрядность проводов в солдаты, которая бытовала в Тулвинском крае в первой половине XX в., хотя многие ее элементы своими корнями уходят в глубокую древность.

Проводы в солдаты часто растягивались на продолжительный срок, вплоть до нескольких месяцев, и включали подготовку к призыву, гулянье после призыва, вечер накануне отъезда, день отъезда. День отъезда был более всего наполнен обрядовыми действиями.

Повсеместно новобранца именовали рекрутом (*рекурт, рекорт, некорт, лекорт*), а в последние время — призывником или солдатом. Сами проводы в солдаты чаще называли *солдатка озату, рекорт озату* (солдат провожать, рекрута провожать). В прошлом богатые семьи, на чью семью выпадал жребий идти в солдаты, отправляли вместо своего сына «наемщика», заплатив ему или его семье большие деньги. В таком случае наемщик и шел вместо призывника на солдатскую службу. В советское время система наемщиков исчезла. Однако в деревнях еще часто вспоминают, как раньше парни из бедных семей отправлялись в солдаты за другого парня.

Гуляние призывников обычно растягивалось надолго и продолжалось около месяца. В некоторых семьях будущего солдата на весь месяц освобождали от домашних работ. В это время рекрут и его товарищи ходили по гостям — родственникам и соседям. Родители солдата в свою очередь сами принимали гостей. Солдат

со своими друзьями вечерами также «гулял» по деревне. Принято было ходить компаниями, обнявшись руками за плечи. По всей деревне разносились в этот период протяжные грустные солдатские куплеты: «Наверно, мы уходим, / Верно, через семь дорог, / Наверное, рубаха, / Надетая на меня, / Будет мне саваном. / Когда мы переходили мост, / Верно, поднялись туманы. / Может, вернемся, может, не вернемся. / До свидания, родные» (с. Сараша).

Кроме того, в доколхозное время призывники катались по деревням и на конях, также с гармошкой и песнями.

За три дня до отъезда даже в бедных семьях рекрута полностью освобождали от домашней работы. И именно последние дни были более всего насыщенными гуляниями по деревне и гостеванием. Призывнику в этот период дозволялось многое, на многие шалости, которые осуждались прежде, смотрели спокойно. Никто не знал, вернется ли солдат с долгой военной службы или навсегда останется в чужой далекой земле.

Обязательным было проведение вечера накануне дня отъезда солдата. На вечер, как правило, приглашали родственников, знакомых, молодежь: парней и девушек. Родственники и девушки при проводах в солдаты дарили новобранцу подарки, давали деньги. Девушки, как правило, готовили своим парням вышитый кисет или платочек.

Накануне отъезда для новобранца топили баню.

День отъезда был наиболее насыщен различными обрядовыми действиями. Все они образуют несколько групп: застолье в доме солдата; действия, направленные на возвращение; магические предметы и действия, сопровождающие солдата в дороге и призванные защитить от смерти; шествие рекрутов по деревне; окончательные проводы на околице.

Самым распространенным при проводах в солдаты у тулвинских татар и башкир было действие с караваем хлеба, отмеченное нами в каждой деревне Бардымского района. Перед выходом мать подносила солдату каравай хлеба и просила надкусить его. В д. Чалково солдату требовалось откусить от караваев столько раз, на сколько лет уходил он из родного дома. Надкушенный каравай оставался в доме, его хранили до возвращения солдата. Старики по-разному объясняют смысл этого действия, но чаще считалось, что, выполнив этот обряд, солдат обязательно вернется домой. В с. Сараша также отмечали, что надкусывают каравай для того, чтобы хлеб солдата остался в доме, чтобы быстрее приехал — *«его дома еда*

ждет». Старожилы в Сарашах также вспоминали, что до возвращения солдата было принято хранить и недопитый самогон или водку. После службы в армии, по возвращении домой, солдату давали понюхать сохранившийся каравай и самогон. В с. Брюзлы также отмечено, что после возвращения солдата его голову обводили сохранившимся с проводов хлебом, а затем скармливали каравай собакам. Несколько иные действия с хлебом отмечены нами в с. Константиновка. Здесь от семьи Хасановых было записано, что хлеб, который при проводах пробовал солдат, тут же скармливали семи собакам. По этому поводу даже говорили: «*жиде эткэ биргэн хээр баш саклар*» («милостыня, данная семи собакам, сохраняет голову»). В некоторых семьях солдату вместе с хлебом подавали и стакан с водой. Призывник должен был выпить часть воды, а часть выбрызнуть из рта в дом. Это действие выполнялось на пороге дома. Считалось, что тем самым парень также обеспечивает себе благополучное возвращение, потому что его в доме ждет вода.

Чтобы солдат благополучно вернулся со службы, в некоторых семьях выполняли и такое действие: рекрут подходил к печи и кричал в открытую трубу: «*Боже мой, пожелай, чтобы я вернулся жив-здорев*» (с. Сараша). В с. Константиновка солдата также подвели к печи и просили посмотреть в чело. Считалось, что в этом случае солдат на службе будет крепким, как печь, и вернется живым.

Чтобы солдат не скучал на службе по родной земле, повсеместно с этой целью с собой на службу парень брал горсть земли с усадьбы или огорода родительского дома. Также считали, что родная земля способна защитить воина во время долгой службы. Такими же свойствами, что и родная земля, наделялся кусочек кирпича от печи родного дома. Считалось, что солдат должен посмотреть на него, если заскучает, а в случае болезни — облизнуть кусочек: говорили, что «*дом дает силу*».

Особое место при проводах в солдаты занимали религиозные, исламские ритуалы. Как правило, в доме на дорогу солдату читали молитву, причем наилучшей в этом случае считался *аятел кёрси* (название мусульманской молитвы). Во многих семьях солдату в дорогу давали лист бумаги с написанной по-арабски молитвой. В с. Бичурино лист бумаги с молитвой при проводах разрывали на две части: одну давали солдату, а вторую оставляли дома. Считалось, что это способствует возвращению воина, т. к. молитва должна соединиться. Часто солдату в дорогу весили на шею *бёти* — своеобразный амулет, также призванный защитить солдата.

Он представлял собой лист бумаги с молитвой, зашитый в тряпочку в виде треугольника. Ритуальные предметы с молитвой призваны были оберегать воина в течение всей службы.

Кроме молитв, солдату в дорогу старались дать и «рубашку» (тем, кто родился в рубашке) — это ритуальный предмет также защищал воина от пуль и ранений.

Особое место в обрядах проводов в солдаты занимала курица. Выше уже говорилось, что эта домашняя птица в народных представлениях тульвинских татар и башкир наделялась особой символикой. Считалось, что раз курица гребет назад, значит, курица, данная в дорогу солдату, также будет «тянуть» его домой. Старожилы часто упоминают, что суп из курицы был необходимым блюдом на столе во время проводов. В д. Чувашаево, кроме того, рекрут перед отъездом обводил живой курицей вокруг пояса, которую затем резали, варили и отдавали ему в дорогу.

После застолья в доме новобранца, после того, как он попрощался в доме с родителями и родственниками, солдат выходил во двор. Как правило, призывника выводили друзья или родственники, но при этом спиной вперед, что также было направлено на возвращение солдата в родительский дом, оберегало его от смерти. По этому поводу говорили: *«так выводят, чтобы сам вернулся он»* (с. Сараши), *«примета есть такая: если спиной выйдет, толцом вперед зайдет»* (д. Усть-Ашап), *«чтобы он обратно вернулся»* (с. Бичурино). При выходе солдата также смотрели, чтобы вместе с ним не вышла кошка — в таком случае считалось, что служба будет неудачной. Плохую службу предвещал и попавшийся навстречу злой, нехороший человек, про которого говорили: *«...даже если пуд золота несет, все равно нехороший будет»*. И наоборот: если навстречу попадал добрый, уважаемый человек, то это считалось хорошим предзнаменованием. В некоторых случаях, если солдату навстречу попадала женщина с пустыми ведрами или плохой человек, то рекрут и провожающие возвращались домой, пили чай, ели и снова повторяли все ритуальные действия.

В некоторых деревнях при выходе из дома и во время шествия по улице рекруту запрещалось здороваться.

Самыми торжественными были последние проводы, когда вся деревня с песнями выходила провожать новобранцев на улицу: *«Вся деревня гремелараньше, когда солдата провожали, сколько гармошек. Шли до конца деревни, еще за деревней километра два-три провожали пешком. Пели частушки. И из каждого ворот на улице*

выходили люди, провожали. И по деревне он такой прямой ростной песней шли» (с. Сараши).

Уже за околицей деревни происходило последнее прощание солдата с односельчанами. Здесь же солдат садился на телегу или сани, на которой ехал до призывного волостного пункта. Лошадь, на которой везли солдата, украшали, как на праздник: выбирали праздничную выездную дугу и сбрую, на дугу весили колокольчики, украшали ее тастымалами — длинными полотенцами с узорными концами, а к шлее привязывали бубенчики. Вот как происходило последнее прощание в с. Новый Ашап: *«У нас в деревне каждый раз, когда новобранца провожают, все деревней шли по улице на конец деревни. Там на горке растет дерево. Все поднимаются на эту горку. Кто с собой водку берет, кто другие гостинцы. И вот этот новобранец обязательно должен бросить деньги под дерево. Конечно, мальчишки потом подбирают их. Но так принято. И вот там на горку все поднимаются. И там остаются люди. А солдат спускается с горы пешком, все машут, его провожают. Потом, когда [его] не видно уже, он садится на машину. Все при проводах машут платочком»*¹⁰. В некоторых случаях существовал и особый ритуал махания платочками — к себе. Также считалось, что в этом случае рекрут должен вернуться в родную деревню. Часто подаренными платками при последнем расставании махал, прощаясь, и сам призывник, но в этом случае ему полагалось бросить платки на землю, чтобы вернуться.

Еще одно гадание о службе происходило при последних проводах на конце деревни. После того как солдат садился в телегу или сани, смотрели, с какой ноги пойдет лошадь. Если она переступала с правой ноги, считалось, что солдат вернется здоровым, а служба будет хорошей, и наоборот, если лошадь начинала шаги с левой ноги, ждали, что служба будет неудачной.

Однако на проводах не заканчивались действия и поверья, связанные с солдатом. Считалось дурным предзнаменованием после проводов убирать со стола, застилать постель, оставшуюся не заправленной, мыть и мести пол. Как правило, выполняли эти действия после того, как солдат переедет через мост, или, в другом варианте, через семь мостов. *«Да, пока одну речку не проходит — нельзя убирать. Потому муже и постель, и стол убирали»* (с. Сараши).

Обряды проводов в солдаты у тулвинских татар и башкир органически вписываются в комплекс остальных обрядов семейного цикла. Как и у многих народов Прикамья¹¹, более всего параллель-

лей обряд проводов в солдаты имеет с похоронной обрядностью, что можно проследить в таких ритуальных действиях, как особый выход солдата, запреты, связанные с прохождением солдатом семи мостов, сравнение одежды призывника с саваном и т. д. В то же время несение тулвинскими татарами и башкирами воинской казачьей службы, видимо, способствовало тому, что с этого времени одним из главных мотивов обрядов проводов в солдаты стали действия, направленные на возвращение, что как раз объясняется характером военной службы. Видимо, именно с этого времени мотив возвращения и стал доминировать. Несение постоянной военной службы, скорее всего, явилось и причиной того, что обряды, поверья и действия проводов в солдаты у тулвинских татар и башкир были столь многочисленны и разнообразны, а в некоторых формах сохраняются до настоящего времени.

СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

Традиционно у тулвинских татар и башкир существовало несколько вариантов заключения брака. Первым и весьма распространенным вариантом вступления в брак было похищение девушки. Такая форма заключения брака известна у многих народов мира на самых разных ступенях их развития¹².

Умыкание невесты *кыз урлау* было обставлено целым рядом примет, поверий, ритуальных действий. Неблагоприятными днями для похищения невесты считались вторник и суббота, благоприятным — четверг. Как правило, парень уговаривал подружек привести понравившуюся ему девушку в условленное место, где их поджидали сообщники парня. На выбранную девушку друзья парня накидывали тулуп и на лошади увозили в дом жениха. Случалось, что, обнаружив пропажу дочери, родители сами шли искать ее и возвращали домой, если парень не нравился. В с. Елпачиха, наоборот, старожилы отмечали, что родители девушки не искали свою дочь, поскольку считали ее опозоренной.

При более благоприятных обстоятельствах похититель, прежде чем привезти девушку к себе в дом, заезжал к своим родственникам, чтобы предупредить их о случившемся. Тетка парня давала девушке подарок, обычно деньги, платок, отрез материала, предназначавшиеся для матери жениха, поскольку считалось, что войти в чужой дом с пустыми руками будущей невесте нельзя. Когда

парень со своей избранницей заходили в дом, его родители уходили к соседям или родственникам, оставляя молодых одних. В д. Чалково, кроме того, как отмечали старожилы, при появлении в своем доме украденной девушки родители жениха просили ее читать молитвы, а затем спрашивали ее согласия на брак. На следующее утро обязательно приглашали муллу, после чего молодые официально считались мужем и женой. Обряд *никах* в этом случае проводили позднее.

После совместной ночи молодым обязательно топили баню. Этим делом обычно занималась женщина — старшая сестра жениха или жена его брата, иногда его мать. Утром этого дня обязательно пекли оладьи *коймак*, причем активное участие в этом принимали молодые.

В тот же день родители парня отправлялись к родителям девушки, взяв четверть с водкой или самогоном, конфеты, сладости. Гости сообщали родителям невесты о том, что дочь находится в их семье и что готовится свадьба. Если отец и мать девушки были не против, то подарки принимались. На этой встрече, а иногда через одну-две недели, родители жениха вновь шли к родителям невесты договариваться о дне проведения *никах*, самой свадьбы, обговаривали размеры *махар* — все то, что родители жениха отдают за невесту. Заметим, что термин «калым» тулвинские татары и башкиры не употребляли. В некоторых деревнях, например, в с. Тюндюк, *махар* заменяли термином *тарту*, но последний употребляли значительно реже.

При такой форме вступления в брак девушка жила с парнем до совершения обряда *никах*.

Никах — это религиозный обряд заключения брака, обязательно с присутствием муллы и чтением молитвенного канона. Именно мулла после прочтения определенных молитв объявляет молодых мужем и женой и скрепляет их союз перед богом, а также узаконивает родственные отношения брачующихся пред лицом общества. Проведение обряда *никах* связано с распространением ислама, что подтверждает выводы Н. А. Кислякова, который считает, что раньше мусульманские народы обходились без *никах* или же устраивали его после всех циклов свадебного обряда¹³.

Следующую, достаточно редкую форму заключения брака можно назвать «брак уходом, бегством девушки со своим возлюбленным». Без согласия родителей девушка уходила жить к своему любимому. Такой брак осуждали — считали, что таким образом де-

вушка показывает неуважение к своим родителям. В этом случае свадьба не устраивалась, но *никах* обязательно проводился.

Распространенной формой заключения брака являлся и брак по сватовству — *киңәш ити, ярәшен алу*. В этнографической литературе этот брак обозначают как «брак покупкой» или «брак купли-продажи». В этом случае парень засылал сватов в дом невесты. Сватами *яуче* могли быть старший брат жениха с женой или другой старший родственник с супругой, иногда — родители жениха или специально приглашенные свахи, бойкие красноречивые женщины¹⁴. Число сватов обычно было четным. Их узнавали по спущенной поверх обуви штанине, причем такой вид принимали как мужчины, так и женщины. Подобный обычай был зафиксирован и у других тюркских народов, например, казахов¹⁵. В очень редких случаях атрибутом сватов называли деревянную палку¹⁶. Исследователи связывают этот предмет в свадебном ритуале с древней фаллической символикой¹⁷.

Сватать можно было в любой день, кроме вторника. Если сватам навстречу попадался человек с пустыми ведрами или вредный сосед, или же черная кошка перебежала дорогу, то сватовство откладывали на другой день. Перед тем как идти сватать девушку, сваты заходили к мутле, чтобы он, в свою очередь, одобрил их замысел и пожелал удачи. Сваты, идя по улице, старались тщательно скрывать свои замыслы. Объяснялось это тем, что злые духи могли помешать намеченному действию. Штанину спускали непосредственно перед входом в дом. Заходили обязательно с правой ноги, под матицу не садились во избежание неудачного исхода дела. Сваты нередко начинали разговор на посторонние темы, а уже затем переходили к главной цели своего визита. Девушка при сватовстве не присутствовала, а в противном случае закрывала лицо платком. Обычно сваты приносили с собой сладости, выпечку, их в свою очередь угощали чаем. В с. Аклуши было записано, что сватовство состояло из трех этапов¹⁸. В первый приход сваты «смотрели» невесту, во второй раз рассказывали о женихе, восхваляли его достоинства. На заключительном этапе сватовства вместе со сватами приходили родители парня. При удачном окончании данного визита стороны обговаривали сроки проведения свадьбы, уточняли размеры *махар*, приданого. Девушка оставалась в родительском доме до тех пор, пока не выплатят весь *махар*.

О цели своего прихода сваты говорили в иносказательной форме, поскольку она считалась магическим средством обмана

и запутывания злых сил. Одной из распространенных фраз была следующая: «*Бездәкәмеш, сездә - алтын, аларны бергә куыйк*» («У нас есть серебро, у вас — золото, давайте соединим их в одно целое»). Такого рода иносказания были характерны и для русского свадебного обряда¹⁹. Согласия девушки не спрашивали, все решали ее родители. Если жених не нравился, или был беден, или же снискал себе неблагоприятную репутацию, то ему, как правило, отказывали. В с. Сараша в таком случае говорили: «*Кызны бирмибез, чыгып китең - ишек төптә балта белән сәнәк азер*» («Не отдадим дочь, уходите, топор и вилы готовы у двери»).

Если же родители девушки были согласны, то они назначали день проведения *никах*, обговаривали сроки свадебного пира и устанавливали *махар*. В состав *махар* входили: украшения, комплект зимней и летней одежды, домашняя утварь — посуда, постельное белье, мед, масло, определенная сумма денег *тарту акча* для родителей невесты. Девушке готовили приданое, которое тулвинские татары и башкиры называли *бирнә*. Приданое состояло из лошади со всеми необходимыми принадлежностями (сбруя, телега, кошевка, сани), телки или овцы, как правило яловые, для благосостояния будущей молодой семьи. Обязательной, главной частью приданого был сундук, в котором девушка хранила свои вещи, украшения, памятные ей предметы. При переезде в дом мужа молодая жена обязательно выставляла сундук для всеобщего обозрения. Выходить замуж без сундука вообще считалось большим позором для семьи девушки. Кроме того, в приданое входили: две подушки, пара перин, *ябц тун* (одеяло, сшитое из овечьих шкур), одеяла, половики, занавески. Отмечали, что богатые готовили приданое с раннего возраста, а бедные и без него шли замуж.

Через одну-две недели после сватовства — обычно в четверг или в пятницу, во второй половине дня — в доме невесты проводили *никах*, *никах туй*. Иногда термин *никах* заменялся синонимом *кәбен*. Единственным запретом на проведение *никах* был пост в месяц *Рамазан* по мусульманскому календарю. В ранней традиции жениху и невесте до проведения обряда *никах* запрещали жить вместе. Но уже к началу XX в. этот запрет смягчался, и молодые уже до *никах* вступали в супружеские отношения. В этом случае мать жениха перед проведением *никах* заставляла невесту опускать руки в муку, желая тем самым богатой и счастливой жизни в браке.

На обряд *никах* приглашали только близких родственников с обеих сторон. Во время этого обряда мужчины и женщины си-

дели отдельно, в разных комнатах. Если такой возможности не было, то комнату делили на две части при помощи занавеса. Все гости на *никах туй* были с покрытой головой: женщины в платках, мужчины в тюбетейках. Врачующиеся сидели на мужской половине. Информаторы отмечали, что раньше жених с невестой на *никах туй* не присутствовали, и только с начала XX в. *никах туй* не обходился без молодых. Отсутствие жениха и невесты на обряде *никах туй* было характерно для татарской свадьбы²⁰. Мулла, который был одним из главных действующих лиц на этом обряде, садился напротив молодых, иногда рядом с женихом, и читал соответствующие для данного случая молитвы. Затем, согласно предписаниям ислама, он трижды спрашивал у парня, потом у девушки согласия на брак, после чего объявлял их мужем и женой. Кроме того, мулла во всеуслышание объявлял размеры *махар*. Естественно, что и на этом этапе свадебного обряда существовали свои запреты, обереги. Так, во время *никах* нужно было вести себя тихо, запрещалось шуметь, входить и выходить из дома, двери закрывали, окна завешивали шторами.

После официальной части начинался обмен подарками. Сначала матери жениха и невесты дарили мулле полотенце и *намазлык* — коврик для совершения *намаза*, а также давали деньги. Далее стороны начинали обмениваться подарками. Родители жениха одаривали всех присутствующих родственников невесты, а родители невесты, соответственно, всех родственников жениха. Женщинам и девушкам обычно вручали платок, отрез на платье, ленты; мужчинам дарили носовые платки, рубашки. Жених дарил невесте платье, платок, камзол, сапожки *читек*. Невеста, в свою очередь, дарила жениху тюбетейку, штаны, вышитые портянки и рубашку.

На *никах туй* и до окончания свадебного обряда невеста была с закрытым лицом, т. к. нельзя было показывать лицо старшим родственникам мужа. Подобного рода запреты и избегание между невесткой и родственниками мужа известны многим народам Средней Азии, в частности, киргизам, казахам, узбекам, таджикам²¹. Если во время *никах туй* молодую взял за руку другой мужчина или посмотрел ей в лицо, то брак немедленно расторгался. Невеста у тулвинских татар и башкир показывала лицо только на самой свадьбе — *туй*.

Что касается застолья на *никах туй*, проводившегося после чтения молитвенного канона, то сначала подавали чай, затем суп из домашней лапши, картошку с мясом и снова чай со сладостями

и различной выпечкой. Спиртное на *никах*, как правило, не употребляли, иногда после ухода муллы могли подать брагу.

В с. Сараша нами зафиксирован интересный обычай, приуроченный к *никах туй*. После объявления жениха и невесты мужем и женой и после угощения гостей в доме устраивали *чаршау*: в комнате девушки — *кыз бцлмә* — завешивали пологом кровать²². Ткала, шила, вышивала его сама невеста. Если не было отдельной комнаты, то кровать ставили в центре дома. Постель готовила женщина, счастливая в браке. Часто эту функцию выполняла *кыз жиңгә* — жена старшего брата или дяди невесты. Она стелила от 3 до 7 перин. По их количеству жених определял, сколько ночей он мог оставаться в доме невесты. После каждой ночи убирали по одной перине. В *чаршау* заходил жених и ждал невесту. У входа в *чаршау* стояли двое друзей жениха — *кияц егетләр*. В это время несколько парней подводили невесту к *чаршау* и подкидывали ее в объятия жениха. Обычай подкидывания в *чаршау*, но только жениха, устраивали во время самого свадебного пира — *зур туй*. Но вышеописанный обычай, на наш взгляд, более архаичен, потому что раньше весь свадебный пир ограничивался обрядами в доме невесты.

На следующее утро после *никах туй* молодым обязательно топили баню. Обрядовая баня — распространенный эпизод в свадебном обряде у многих народов. В основе его лежат магические воззрения людей, связанные с верой в очистительную силу воды, а у башкир вода имеет еще и чадодарующую силу²³. Баню обычно топила *кыз жиңгә* или мать невесты²⁴. Жених в знак благодарности оставлял деньги либо подарок тому, кто готовил баню. Если невеста оказалась нечестной, то новобрачный муж информировал об этом тем, что оставлял на банном окошке проколотые монеты или же делал дырочку в занавеске банного окна. Он мог также прокалывать одеяло, резать его на куски, прокалывать *чаршау* или оставлять проколотые монеты под периной. Иногда в таких случаях отвозил молодую обратно к ее родителям и говорил: «Не моя». После бани пекли олады — *коймак*.

Жена после *никах*, в принципе, могла уйти в дом мужа, но в более ранней традиции она оставалась в родном доме. В этом случае муж навещал свою жену по ночам, скрываясь от ее родителей. Такой обычай назывался *кияцлэп йврц*, (букв.: ходить мужем). Известен он сылвенско-иренским татарам, а также татарам-мишарям, чепецким татарам и народам Средней Азии²⁵. Традиция *кияцлэп йврц* была некогда связана с выплатой калыма.

Необходимо отметить, что после обряда *никах* устанавливались строгие правила обращения родственников жениха и невесты друг к другу. Их родители называли друг друга *кода* и *кодагый* — сват и сватья. Родители жениха и его старшие родственники называли невесту *килен*, а младшие родственники жениха — *жиңгә*. Родители невесты и ее старшие родственники обращались к жениху *кияц*, а младшие — *жизнә*. *Кайнәти* — так обращался жених к отцу невесты, *кайнэни* — к ее матери. Невеста же называла родителей жениха так же, как и своих: *әни* и *эти*. Таким образом, был распространен обычай вместо личных имен новобрачных, а также родственников мужа и жены употреблять соответствующие термины родства.

После *никах туй* через два-три месяца играли большую свадьбу — *зур туй*, *туй*. Если жених был из небогатой семьи, то свадьбу могли отложить на год. Свадьбу справляли менее пышно, если за это время успевал родиться ребенок. Как и *никах*, *зур туй* начиналась в доме невесты, причем если девушка до свадьбы жила с мужем, то накануне *туй* она приезжала в родной дом. Сосредоточенность основных действий свадебной обрядности на территории будущей жены — уккорилокальность свадебного обряда — характерная черта татарской и башкирской свадеб, в том числе и свадебной обрядности тулвинских татар и башкир.

Жених с поезжанами приезжал за невестой на лошадях, которые украшались лентами, колокольчиками, а дуга — обязательно красивым домотканым полотенцем *тастымал*. Первыми в свадебном поезде ехали родители жениха. Объясняли это тем, что в случае возникновения какой-либо неблагоприятной ситуации, например наведения порчи на жениха, они смогли принять весь «удар» на себя. Следующими в свадебном поезде ехали жених с дружкой — *кияц егет*, а замыкали поезд друзья и родственники жениха. Известны и другие варианты свадебного поезда. Так, в с. Елпачиха отмечали, что первым в свадебном поезде ехал жених, а за ним уже все остальные. Когда отправлялись за невестой, обязательно смотрели, правильно ли запряжена лошадь — считалось, что если запрячь дугу, перевернув наоборот, жизнь молодых не сложится.

По дороге к дому невесты поезжан могли остановить, перекрыв дорогу бревном или же натянув веревку с двух сторон и требуя подарка, чаще выпивки. Жених, как правило, выполнял эти условия и потому в дорогу выезжал с запасом водки или самогона. Перед домом невесты жениха встречали ее родители, родственники, подруги. Жених одаривал их конфетами, гостинцами *кияц*, *кцмэче*,

рассыпал по двору монеты, которые затем собирали дети и старики. Родственники невесты перед входом в дом клали ковер, по которому жених шел до двери.

В доме невесты сразу после появления жениха, как при проведении *никах*, устраивали *чаршау* — кровать с несколькими перинами, завешанную пологом. Этот обычай тулвинские татары и башкиры называли *чаршауга керети* (букв.: заводить в чаршау) или *тишэккә сикерти* (бросать на перину). На зур *туй*, большой свадьбе, в отличие от *никах туй*, вход в *чаршау* «охранялся» двумя женщинами — родственницами невесты. Им новобрачный дарил довольно крупные и дорогие вещи: платье, шелковую шаль, иногда ткань на платье. Друзья жениха брали его за руки, а иногда и за ноги и, что есть силы, кидали в *чаршау*, где находилась невеста. Часто бывало так, что жениха раскачивали и подбрасывали так, что он, перемахнув *чаршау*, оказывался на полу, а иногда, вылетев в окно, и на улице. В этом был своеобразный игровой момент, это забавляло и веселило гостей. Старожилы отмечали, что *чаршау* на свадьбе не устраивали, если невеста была нечестной²⁶. Кроме того, наиболее пожилые информаторы рассказывали, что в *чаршау* вместе с невестой сидели ее подруги и пели специальные песни²⁷. У всех девушек, включая невесту, лица были закрыты платком, и задачей жениха было найти среди других девушек свою избранницу.

Невесту также ожидало своеобразное испытание. На женихе был широкий пояс — *пута*. После того как он находил невесту, она, в свою очередь, должна было справиться со своей задачей — развязать ему пояс. Чтобы это сложнее было сделать, пояс специально завязывали на несколько узлов, а концы его были тщательно запряганы. Таким действием молодую проверяли на ловкость: чем быстрее она справлялась с «заданием», тем проворнее считалась. Кроме того, говорили, что чем быстрее и легче невеста развяжет пояс, тем легче будет жизнь молодых в браке.

В с. Султанай нами был записан еще один достаточно интересный вариант встречи жениха. Здесь жениха сначала встречали не в доме невесты, а в *уен ызба* (букв.: дом игр), где и устраивали *чаршау*. Обычно это проходило в доме у соседей или родственников. После «кидания в *чаршау*» все шли в дом невесты и продолжали свадебное гулянье. В *уен ызба* клали новобрачных на ночь, там же догуливала свадьбу молодежь.

Непосредственно свадебный пир начинался после выхода молодых из *чаршау*. Некоторые же информаторы отмечали, что но-

вобрачные на протяжении свадьбы в доме невесты все время находились в *чаршау*¹⁹". Такая традиция является, вероятно, более архаичной.

Все гости располагались на полу, который застилали кошмой. На свадебном обряде существовали свои правила размещения за трапезой. Молодожены садились в передний угол *тир* — самое почетное место в доме напротив двери, между окон. Рядом с невестой усаживались родители жениха. Родители невесты за «стол» не садились, обычай предписывал им ухаживать за гостями. С другой стороны жениха усаживался дружка. Остальные гости садились по кругу, в центре которого располагался ведущий свадьбы — *туйны алып баручы*. В с. Сараши и с. Султанай рассказывали, что во время свадебного пира у невесты ее могли украсть, спрятать и просить за нее выкуп. Этот обычай известен и другим народам²⁹. Исследователь свадебного обряда из Башкирии Р. Г. Султангареева считает, что это отголосок первобытного умыкания невест³⁰.

Для свадебного застолья обязательными были *гөлбәдия* (иногда его называли *как бәләш*), *чәк-чәк*, гусь и *шурпа*. *Гөлбәдия* — сладкий слоеный пирог из пресного теста. Для его приготовления выпекались сочни из теста, которые потом чередовались с начинкой. Начинка *как* была самой разной: сушеные малина, земляника, смородина, яблоки, изюм. Сверху пирог *гөлбәдия* закрывали сочнем из теста и украшали. Обычно выпекали нечетное количество слоев: 3—5—7—9, и их количество определяло, сколько ночей мог оставаться жених в доме невесты. Обычно в каждой деревне было два-три таких человека. Во всех деревнях отмечали, что пирог *гөлбәдия* привозил жених. Но в с. Сараши также рассказывали, что пирог *гөлбәдия* пекли и со стороны невесты. *Чәкчәк* также был обязательным блюдом на свадьбе, про него часто говорили: *чәк-чәк - кыз кимәче* (чак-чак — угощение невесты).

Непременным, обязательным блюдом на свадебном столе был гусь. Большинство опрошенных нами информаторов констатировало, что гуся привозила сторона жениха. Иногда гуся готовили обе стороны. Привозили гуся ошипанным, а варили целиком уже непосредственно у невесты. Очевидно, что птица, в частности водоплавающая, несет в себе некую древнюю символику. В памяти многих народов сохранялось представление о птице как об основателе рода, демиурге. В более поздней традиции у народов Урала водоплавающая птица являлась символом семейного благополучия и плодovitости.

При подаче *гөлбәдия*, *чәк-чәк* и гуся родители новобрачных устанавливали человека для разделывания перечисленных ритуальных блюд, после чего вручали ему подарки. Родители жениха объявляли человека, которому поручали разрезать *гөлбәдия*. Эту функцию могли выполнять как мужчины, так и женщины. Существовали особые правила при разделывании ритуальной пищи. *Гөлбәдия* резали осторожно, не отрываясь, так чтобы была видна середина пирога, поскольку иногда она не пропекалась. Если такое случалось, то заставляли печь новую *гөлбәдия*. Свадьба при этом продолжалась, а новую *гөлбәдия* пекли уже после свадьбы и раздавали ее близким родственникам. Перед тем как приступить к разделыванию *гөлбәдия*, отец жениха накрывал ее платком или полотенцем и поверх них клал деньги, тем самым выкупая ее. Только после этого остальным гостям разрешалось взять кусок этого блюда. Гости тоже оставляли деньги на подносе рядом с *гөлбәдия*. Эти деньги затем отдавали молодым. *Гөлбәдия* разрезали на четыре части, причем одну четвертую часть увозили в дом жениха, где ее раздавали тем родственникам, которые по тем или иным причинам не присутствовали на свадьбе.

Чәк-чәк разрезал человек, назначенный родителями невесты, обычно это была *кыз жіңгә*. Перед разделыванием *чәк-чәк* тоже накрывали платком, на который родители жениха и его родственники клали подарки, деньги. Как и гульбадию, *чәк-чәк* разрезали на четыре части. Одну четвертую часть увозили в дом жениха.

Разделывать гуся мог только мужчина, назначенный родителями жениха. Иногда его назначали гости. Вынос гуся также сопровождался преподнесением подарков и денег. Гуся разделывали очень осторожно, старались не повредить косточки. Вариантов последовательности разделки ритуального гуся было достаточно много. Иногда сначала обрезали голову, затем крылышки и лапки. Жениху давали шею, невесте — крыло; либо невесте давали правые лапку и крылышко, а жениху — левые; либо невесте давали шею, а жениху — голову. Вручение молодым определенных частей гуся сопровождалось специальными словами того, кто его разделывал. К невесте обращались так:

Киленкәем, кил очкансын, канатыңны кисеп орам.

Киленкәем, туганнарың килгәндә канатыңны сызып торма.

Невестушка, ты много летала, теперь обрезаю тебе крылышки.

Невестушка, когда придут родственники, не стой с опущенными руками.

Специальные слова были обращены к жениху:

Кияукэем, кцп очкансың, канатыңны кисеп орам.

Киленкэем, тугаңнарың килгәндә канатыңны сызып терма.

Кияукэем, получкаңны алгач анда-монда барма, цгә кайт.

Куларың озын булмасын өчен, ике кулыңны кисәм. Икенче жиргә кцзләрең төшмәсен өчен, муеныңнан кисәм. Хатыныңнан башка чыгып йөрмәскә, аякларыңны кисәм.

Зятек, много летал, теперь обрежу тебе крылья.

Зятек, когда придут родственники, не стой с опущенными руками.

Зятек, когда получишь получку, туда-сюда не ходи, иди домой.

Чтобы руки не были длинными, обрезаю тебе их. Чтобы глаза твои не смотрели в другое место, обрезаю тебе шею. Чтобы без жены не ходил никуда, обрезаю тебе ноги.

В с. Тюндюк, когда отрезали голову у гуся, говорили, чтобы жена не перешагнула через голову мужа; когда отрезали крылья — чтобы муж не бил жену. Голову и лапки отдавали мужу, чтобы «на сторону не ушел, не загулял». Крылья давали жене, чтобы «не улетела в другую сторону». После этого гуся уносили на кухню, где его разделявали родственницы невесты, и уже после этого им угощали всех остальных гостей.

Каждый день на свадебном гулянье молодым топили баню. По первому свадебному дню определяли, хорошей или плохой будет жизнь молодых после свадьбы. Если в этот день шел снег или дождь, считалось, что жить молодые будут богато и благополучно. В первый день свадьбы старались не подметать пол и не мыть посуды, считали, что выполнение этих действий приведет к бедной жизни. Наоборот, хорошим знаком было приготовление молодой в этот день блинов или оладий; по этому поводу говорили, что в доме молодых будет достаток. Считалось, что жизнь молодых не сложится, если кто-то переходил дорогу свадебному поезду. Кроме того, было распространено такое поверье: чтобы сын по-прежнему любил свою мать, она должна во время свадьбы в доме невесты взять хлеб и привезти к себе в дом.

Наутро после первого свадебного дня пекли оладьи. Существовал обычай приглашать молодоженов к родственникам. И тогда все гости отправлялись к ним. Таким образом, молодые посещали до десяти домов, оставляя в знак благодарности полотенце *тастымал*, кусочек пирога *гөлбәдия* или хлеба. В с. Тюндюк в первый день свадьбы приглашали пожилых родственников, затем уже

молодежь, что было характерно, видимо, для ранней традиции, когда молодежь и старики веселились отдельно друг от друга. Свадебное гулянье у невесты продолжалось до недели, но, как правило, нечетное количество дней.

Через одну-две недели, иногда этот срок растягивался, в зависимости от возможностей средств обеих сторон, и на более длительное время, свадебный пир продолжался у жениха. Этот этап свадебного обряда назывался *кода туй* (свадьба у сватов). Жених уже без родителей, с дружкой приезжал за невестой. Молодых провожали родственники невесты. Это был, пожалуй, самый драматичный момент во всем свадебном обряде. Перед выносом сундука из дома невеста плакала, причитала, пела *бәет*. Вообще причеты на свадьбе характерны для свадебной обрядности татар-кряшен, мишарей, а также башкир, у которых они назывались *сеңлиш*³¹. К сожалению, нам не удалось записать ни одного текста причетов. Заметим, что сохранившийся в настоящее время свадебный фольклор тулвинских татар и башкир беднее, чем у других групп татар, а более ранних фиксаций свадебного фольклора Тулвинского поречья не отмечено ни в одной публикации.

Приезд жены в дом мужа назывался *килен тешиц*. Это был самый долгожданный момент для родственников мужа, поскольку многие из них еще не видели невесты. Главную деталь приданого — сундук — сопровождала *кыз жигәд*. Молодых встречали родственники и родители жениха. Сойдя с повозки, новобрачные сначала вставляли на подушку, причем первой ступала невеста. Подушка считалась символом достатка в доме, благополучия, подобно русской свадебной традиции, когда молодую садили на рогожу или войлок. Как считают некоторые исследователи: «...подушка — символ общей постели, благополучия и переход в новую ступень отношений»³². Молодая накрывала подушку платком, который предназначался для свекрови. В с. Тюндюк жениху тоже клали под ноги подушку, когда он приезжал за невестой. В таком случае ему говорили: «*Төш, кияц, кызым башы-аягы белән цзеңә*» («Ступай, жених, дочь моя с головой-ногами твоя»). Объясняли тем, что после проведения такого действия парень женится только один раз.

Но вернемся к событиям, происходящим в доме молодого. Мать жениха подносила ложку меда и ложку масла (а в с. Сараши — еще и хлеб) сначала невестке со словами: «*Бал кебек татлы бул, майкебекелгырбул, ачыны-төченебергәщрең*» («Будь как мед сладкой, как масло податливой, ловкой, соленое и пресное вме-

сте пробуйте»). Еще говорили, обращаясь к невесте: «Ступай, невестушка, тебе даем одну овцу» или «Ступай, невестушка, в дом, для тебя целый мир».

После этого молодые входили в дом. За ними шла женщина, счастливая в браке, и несла подушку, которую клали рядом с новобрачными. Затем вносили сундук с приданым. Интересно, что к ручкам сундука привязывали полотенце, *комган* — сосуд для совершения омовения и поддержания чистоты невесты, наполненный *чак-чак*³³. Полотенце и *чак-чак* предназначался тем, кто вносил сундук.

После вноса сундука родственницы молодой начинали украшать приданым дом: вешали занавески на окна, стены декорировали полотенцами, обносили пологом супружескую кровать, стелили половики. Названный обычай демонстрировать приданое известен многим народам.

На *кода туй* приглашали тех, кто был на свадебном пире у невесты, и тех, кому не посчастливилось там побывать. Во время заключительного этапа свадебного обряда молодую посылали на реку либо к колодцу за водой. В основе обычая лежат, очевидно, магические представления о живительной силе воды. Приобщение к воде означало приобщение к чужому роду. Теперь же в этом обычае содержится игровой элемент: если молодая быстро вернется с полными ведрами воды, то говорили, что она будет хорошей женой.

Кроме того, на *кода туй* открывали лицо молодухи, что символизировало ее переход в чужой род. Обычно открывал лицо молодой отец жениха. За показ лица новобрачной давали деньги, вручали подарки. Этот обычай известен и другим группам татар, в частности, мишарям, сылвенско-иренским татарам, а также русским, удмуртам³⁴, так поступали на свадьбе казахи и каракалпаки³⁵.

На протяжении свадебного пира в доме мужа его родственники приглашали молодых к себе, за что невестка дарила им полотенце. Жена после переезда в дом мужа уже не имела права жить у своих родителей.

Анализ традиционной свадебной обрядности тулвинских татар и башкир свидетельствует об общности многих элементов с традиционной свадьбой северных башкир, сылвенско-иренских татар, татар Среднего Поволжья и Приуралья. Для свадьбы тулвинских татар и башкир характерно сохранение и некоторых архаичных элементов. В большинстве же особенности свадебной обрядности носили локальный характер.

ПОХОРОННАЯ И ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Целый комплекс представлений и обрядов был связан с похоронно-поминальной обрядностью. Традиционно комплекс похоронных обрядов разделяется на 3 этапа: действия, связанные с подготовкой к смерти и самим моментом смерти; подготовка покойника к погребению; собственно похороны. Поминальные обряды выделяются в самостоятельный цикл.

Погребальный ритуал как никакой другой отличался консервативностью, строгим канонем. Практически до настоящего времени он исполняется в той же форме, в которой бытовал в конце XIX — начале XX в. У мусульманских народов день смерти считался днем второго рождения, началом новой жизни. Переход в «иной» мир был обставлен многочисленными поверьями, запретами и обрядами.

В последние минуты жизни человека старались не оставлять одного, рядом с умирающим постоянно должны были находиться люди. Кто-то обязательно должен был читать молитвы. До настоящего времени сохраняются представления о том, что у постели умирающего предпочтительнее нахождение мужчин, нежели женщин³⁶. Перед смертью человека старались положить на лавку или нары. Считалось, что умирать на железе тяжело, и душа такого человека будет обижена на «том свете». Было распространено поверье о том, что тяжело умирать в штанах, в которых вместо веревочки-гасника была вдета резинка³⁷.

Тулвинские татары и башкиры верили, что перед самой смертью душа человека находится в большой опасности, потому что шайтан начинает искушать ее. Шайтан делает так, что умирающего начинает мучить жажда, и он предлагает ему воды взамен его веры. Поэтому рядом с умирающим должен обязательно сидеть человек и смачивать губы водой с помощью гусяного перышка. Подобные представления бытовали и у других групп башкир и татар. Также поступали чепецкие татары³⁸. По сообщению С. И. Руденко, у башкир рядом с умирающим сидел мулла и лил ему в рот воду³⁹. Возможно, поверья связаны с представлениями о водной стихии как дороге в иной мир, по которой уходит душа умершего. Больной или находящийся перед смертью человек должен был обязательно прочитать молитву «Ясин». В этом случае, по представлениям тул-

винских татар и башкир, человек доказывал свою приверженность исламу и облегчал своей душе дорогу в рай и снятие грехов.

Умершего человека перекладывали на лавку, нары или на пол, обязательно убирали из-под него подушку, матрас или перину. Покойнику закрывали глаза, а если это было невозможно, то клали на них монеты. На живот покойнику помещали какой-либо железный предмет, чаще всего нож или ножницы. Считали, что железо защищает покойного от шайтана. Кроме того, говорили, что железный предмет оберегает тело от распухания. Железный предмет клали покойнику на грудь и тогда, когда покойник был уже обернут в саван. На то место, где умер человек или лежал труп, вбивали один или два гвоздя, чтобы он не возвращался обратно⁴⁰.

В доме завешивали все фотографии, зеркала, окна, обязательно закрывали всю посуду, убирали и выносили все продукты. Обычай закрывать зеркало объясняли тем, что при незакрытом зеркале покойник начинает синеть⁴¹. В комнате, где находился умерший, было запрещено готовить пищу и есть, поэтому семья уходила питаться в другую комнату или к соседям. Если это было невозможно, то, по крайней мере, занавешивали то место, где лежал покойник.

Как только человек умирал, родственники оповещали соседей, близких, знакомых, в первую очередь тех, кто будут обмывать покойника, шить саван и копать могилу. Предупреждали и приглашали на похороны муллу.

Характерной особенностью тулвинских татар и башкир можно считать обычай сразу же после смерти человека давать в дар курицу (реже петуха) — *гур саадака* — тому, кто будет молиться за душу покойного. Как правило, это был местный мулла или *абыстай*. Если не было курицы, то отдавали деньги, компенсируя ее реальную стоимость. Курицу обязательно отдавали до похорон, потому что считалось, что она лапами выгребает всю нечистую силу из могилы. У тулвинских татар и башкир действия с курицей присутствуют во всех обрядах семейного цикла. Обычай вручать мулле курицу существовал у татар-мишарей. По сообщению Р. Г. Мухамедовой, у татар-мишарей курице перерезали горло на могиле, считали, что кровь курицы должна быть похоронена раньше покойника⁴². Связь курицы с потусторонним миром прослеживается и в погребальных обрядах удмуртов⁴³.

Как правило, тулвинские татары и башкиры старались, чтобы покойник не находился в доме долгое время. Хоронили чаще всего на следующий, а летом — в тот же день. Это связано с мусульман-

скими представлениями, по которым время после смерти и до похорон — самое мучительное для покойника. Пятница считалась самым благоприятным днем для похорон. Хоронили чаще всего утром, до 11 часов, в крайнем случае, до 3 часов дня. Если по каким-либо причинам не успевали похоронить в это время, похороны откладывали до следующего дня. Обычай хоронить покойника в эти сроки характерен и для других групп татар и башкир⁴⁴.

За время после смерти и до похорон с умершим прощались родственники, соседи, друзья. В доме обязательно находились люди, т. к. считалось, что умершего и родственников нельзя оставлять дома одних ни днем, ни ночью.

Обмывать покойника начинали не сразу после смерти, а лишь одновременно с подготовкой могилы. Если похороны совершались на следующий день после смерти, тогда рано утром шли за водой для обмывания. В этом ритуале участвовали женщины, как правило, пожилые, знающие молитвы. Для обмывания была нужна чистая и обязательно проточная вода, поэтому ее брали из реки или родника, но не из колодца. По дороге за водой и обратно нельзя было разговаривать с прохожими. На реке нужно было дважды прочитать молитву, после чего зачерпывали воду. По сообщению информаторов, черпали воду обязательно по течению, а не против него, как поступали обычно, держа ковш «от себя». Ведра с водой закрывали, чаще всего белой тряпкой, платком, полотенцем, или поперек ведра клали несколько палочек. Воду, предназначенную для обмывания, старались нести осторожно, не расплескивая. Если такая вода попадала на человека, то считалось, что он может серьезно заболеть.

Одновременно с подготовкой к обмыванию шли копать могилу. После того как была выкопана могила и оставалось сделать боковую нишу *лахет*, посылали сообщить об этом в дом умершего. После этого начинали обряд обмывания *тахарат*. Воду подогревали в казане. Тело клали на лавку, а под нее ставили корыто, в которое стекала вода с покойника. Обмывали 5–6 человек. Обычно человек перед смертью сам назначал людей, которые будут готовить его к погребению. Если он не успевал этого сделать, то решали, кто станет обмывальщиком, его родные. Обычно обмывальщиками становились близкие люди, родственники. При этом женщину обмывали женщины, а мужчину — мужчины. Обязанности распределялись следующим образом: двое мыли тело, двое переворачивали его, один держал марлю или ткань, которой закрывают тело, один

подносил воду. Обмывали тело тряпочками, которые наматывали на пальцы правой руки: средний и указательный.

Если обмывали женщину, то обязательно держали над ней какой-нибудь материал, чаще всего марлю. Объясняли это тем, что тело покойной не должно быть видимо, иначе душа ее будет стесняться⁴⁵. Видимо, этот обычай имеет какую-то связь с повседневными нормами поведения, по которым женщина должна тщательно скрывать обнаженные участки своего тела. При этом, когда тело закрывали тканью, то обмывали на ощупь, не заглядывая под нее. Мужчин чаще всего обмывали без полога.

Существовало несколько вариантов обмывания. Почти все информаторы сообщали, что обмывание производили так же, как и при намазе, в следующей последовательности: кисти рук, половые органы, рот, ноздри, глаза, уши, руки до плеча, ноги, все тело⁴⁶. Иногда обмывать начинали с кистей рук, затем лицо, а потом уже половые органы и все тело. При совершении обряда *тахарат* один человек подносил воду, другой из кумгана лил ее на тело покойного, те, кто обмывал, осторожно протирали тряпочками. Эту операцию повторяли три раза: два раза обмывали тело, один раз споласкивали. По сообщениям информаторов, покойника обмывали теплой водой с мылом⁴⁷. Но в д. Старый Чад отмечали, что мыло не использовали, т. к. при обмывании покойника нельзя использовать ничего «земного».

После обряда *тахарат* тряпки, которыми обмывали покойника, вместе с водой закапывали в таком месте, где не ходят люди. Корыто или ведро, в котором скапливалась вода, разламывали и сжигали, зачастую вместе с тряпками. Как правило, вся необходимая принадлежность для обмывания хранилась на кладбище и использовалась коллективно. В то же время информаторы отмечали, что еще в середине XX в. с тряпками, которыми обмывали покойника, поступали несколько иначе: эти тряпки стирали на реке и развешивали на ветках прибрежных кустов⁴⁸. В этом действии также можно усмотреть древние представления о связи мертвого с водной стихией.

После обмывания тело заворачивали в саван *кафен*, концы его связывали лыком или просто кусочками материала⁴⁹.

Некоторые приметы и поверья были связаны с приготовлением могилы. Считалось, что при могиле постоянно должен был кто-то находиться. Верили, что если оставить могилу без присмотра, то ее может занять шайтан. Если возникала необходимость от-

лучиться, то в могилу клали железный предмет: лопату, лом или, в крайнем случае, даже гвоздь. Как мы отмечали, железо считалось универсальным средством против шайтана. Если в могиле обнаруживали лягушку или змею, то считалось, что покойный был злым человеком.

Когда была вырыта могила и покойник облачен в саван, приступали к проводам покойника. Тело укладывали на специальные носилки *кабык*, так же, как и другой погребальный инвентарь, хранящиеся на кладбище. В прошлом на рамочные носилки обязательно укладывали кусок липовой коры. Подобные носилки применяли и другие группы татар и башкир⁵⁰. На носилках труп несли до могилы.

Перед выносом тела все, кто был в доме, 99 раз повторяли фразу: «Нет Бога, кроме Аллаха». После чего мулла совершал молитву, и умершего выносили головой вперед, во дворе разворачивали по солнцу и несли дальше уже ногами вперед. Это объясняли тем, что человек рождается головой вперед и голова всегда впереди, а ногами вперед потому, что при ходьбе ноги идут впереди самого тела⁵¹. Носилки с покойником несли на руках 4—8 мужчин. Женщины, как правило, не принимали участия в похоронном шествии, тем более что им не разрешалось посещать кладбище. На кладбище могли идти только мужчины, мулла и дети⁵².

По мусульманским правилам, не доходя до кладбища 40 шагов, носилки с покойником опускались на землю, и все присутствующие совершали особую молитву. На кладбище рядом с могилой мулла опять читал молитву. В могилу труп опускали три человека на трех полотенцах, которые продевали под покойника в районе груди, живота и ног. Опускали близкие родственники. Если хоронили женщину, обычай запрещал участвовать в этом мужу покойной. Некоторые информаторы отмечали, что при захоронении женщины, как и при обмывании, над могилой держали покрывало.

После того как труп опустили в могилу, один человек спускался и укладывал его в *ляхет*, разрезал или развязывал завязки на саване. Укладывали тело так, чтобы его лицо смотрело в сторону Мекки, как и при намазе. Все это старались сделать быстро, т. к. долгое нахождение в могиле считалось опасным. Вообще на кладбище старались вести себя осторожно, не падать, иначе духи кладбища могли схватить человека.

Самоубийцам в могилу клали веревку или проволоку, на которой он повесился.

Тулвинские татары и башкиры, подобно другим мусульманским народам, не делали гроб и тело укладывали прямо на землю. Весной, если в могиле скапливалась вода, дно выстилали еловыми ветками или соломой. После того как тело уложили в *лахет*, сооружали своеобразную крышу, чтобы земля не падала на покойника. В настоящее время материалом для такой крыши служат обычные доски. Раньше, по рассказам старожил, ставили наклонные стойки из дуба или можжевельника. На них поперек укладывали еловые или дубовые доски, а чаще всего липовую кору, на которой несли тело до кладбища. В исключительных случаях, особенно для богатых людей, *лахет* не делали, а выкладывали над трупом свод из кирпичей.

При закапывании могилы каждый из присутствующих должен был бросить горсть земли, но первую горсть, как правило, бросал мулла. Затем могилу зарывали лопатами. В настоящее время тулвинские татары и башкиры устанавливают на могилы металлические ограды и памятники. Раньше ставили деревянный четырехугольный сруб *кабер бура* (могильный сруб) в один-два венца из осины. Некоторые информаторы отмечали, что человек перед смертью должен был сам сказать, из какого дерева сделать ему сруб⁵³. Подобные срубы на могиле ставили, по сообщению С. И. Руденко, башкиры и в богатых лесом районах Башкирии⁵⁴. Тулвинские татары и башкиры связывали количество сторон сруба с 40 днями — на каждую сторону по 10 дней. Поэтому разрешалось не ставить сруб в день похорон, его могли установить и в другое время, но обязательно до 40 дней. На верху сруба, вдоль него, закрепляли бревно, которое связывали с матицей в жилом доме. Старались также посадить на могилу дерево. В прошлом чаще всего сажали сосну, березу, ель, а сегодня стараются посадить калину, черемуху, рябину.

После того как была засыпана могила, прочитывалась еще одна молитва. Однако самая последняя молитва читалась наедине с похороненным четырьмя стариками либо одним муллой. В последнем варианте все участники похорон отходили на 40 шагов, а мулла прикладывал ухо к земле и слушал, что происходит в могиле. Если в молитве участвовали четыре старика, они садились по углам могилы. По исламским представлениям, в этот момент покойник сидел в могиле и смотрел в сторону Мекки. К умершему являются два ангела смерти, Мункар и Накир, и спрашивают покойника о его земных делах. В руках ангелы держат весы и смотрят, какие дела,

добрые или злые, на них перевешивают. Мулла все это слышит и, если покойник затрудняется с ответом, то помогает ему. Считалось, что молитвы живых помогают умершему отвечать на вопросы. Все это делалось для того, чтобы душа покойного попала в рай.

В то время как мужчины уходили на кладбище, женщины начинали прибираться в доме. Мыли весь дом, начиная от передней стены и по направлению к входу, а также потолок. Делали это, чтобы «смыть брызги крови»: по представлениям тулвинских татар и башкир, связанных с исламской традицией, во время смерти к человеку приходит ангел смерти Азраиль и перерезает ему горло. Вещи умершего стирали, а потом раздавали как милостыню. Одежда, в которую человек был одет во время смерти, сжигали.

После возвращения людей с кладбища им раздавали подарки, кормили. Вручали деньги, отдавали одежду покойного тем, кто читал молитвы, прибирался в доме, обмывал покойного, копал могилу. Те, кто спускал тело в могилу, получали полотенца.

Поминальная трапеза устраивалась в одном из соседних домов. Часто мужчины и женщины сидели на поминках в разных помещениях (или были разделены занавеской, или ели в разных комнатах, а нередко собирались на поминки в разных домах). В течение трех дней в доме умершего не разрешалось принимать пищу, поэтому близких умершего приглашали для трапезы родственники, соседи, знакомые. Поминальная обрядность тулвинских татар и башкир, как и других групп татар и башкир, включала три поминальных цикла: посмертные поминки на 3, 7, 40, 52-й день и на годовщину; поминание вех предков в пятницу (*жомга*, *жомга көн*); поминальные обряды во время праздника жертвоприношения *корбан бэйрам*.

Для проведения поминок на 3-й и 7-й день звали муллу, стариков, которые знали молитвы. Раздавали милостыню *хаер*. На 40-й день устраивали более пышные поминки, приглашали муллу, созывали стариков, родственников, всех людей, принимавших участие в похоронах. По представлениям татар и башкир Тулвинского поречья, на 40-й день душа окончательно покидала свой дом и отправлялась на определенное ей в потустороннем мире место. На все поминки готовили угощения. Каких-то специальных обрядовых блюд не было. На стол ставили суп, бялеш, лапшу и другую повседневную пищу. Поминки на годовщину проводили так же, как и на 40-й день. Несколько иначе проходило поминовение умершего на 52-й день. Считалось, что в этот день тело покойника наполняется водой, кости отделяются от плоти. Для того что-

бы облегчить страдания умершего, приглашали людей, знающих молитвы. За это им давали деньги, раздавали милостыню.

В целом похоронный обряд тулвинских татар и башкир имел много общего с обрядностью других групп татар и башкир Поволжья и Приуралья. Похоронная и поминальная обрядность была наполнена многочисленными исламскими ритуалами, а процесс погребения полностью соответствовал нормам шариата. Однако у тулвинских татар и башкир сохранялись многие обычаи и воззрения, которые являлись пережитками доисламских верований. В первую очередь особенности проявляются в некоторых мифологических представлениях, поверьях, связанных с похоронным ритуалом (развешивание тряпок после обмывания по берегам рек, забивание гвоздя на месте смерти человека, запрет оставлять могилу без присмотра и т. д.). Ф. Ф. Фатыхова, проводившая сравнение похоронной и поминальной обрядности населения Тулвинского поречья с обрядностью башкир Башкортостана, отмечает такие особенности погребального ритуала башкир Пермской области, как большую устойчивость, более строгое соблюдение норм ислама (использование покрывала во время обмывания и захоронения, запрет женщинам участвовать в захоронении), а также такие характерные, самобытные черты, как обычай давать садака курицей сразу после смерти и особенности в покрое савана⁵⁵.

Погребально-поминальная обрядность без существенных изменений продолжает сохраняться и в настоящее время. Похоронные и поминальные обряды исследователи считают самыми устойчивыми и консервативными из всей группы обрядов семейного цикла.

Семейная обрядность тулвинских татар и башкир — достаточно своеобразный региональный комплекс семейной обрядности. В целом она типологически близка обрядности других этнографических групп татар и башкир, в первую очередь казанских татар и татар и башкир северо-запада Башкирии.

Целый пласт поверий и обрядов объединяет семейную обрядность татар и башкир Тулвинского поречья, как и других татар и башкир, с народами Средней и Передней Азии, Казахстана. Это объясняется общими мусульманскими традициями и проявляется в большей части в тех обрядах и обычаях, которые носят либо

религиозный, либо правовой характер⁵⁶. Достаточно много общих черт проявляется при сопоставлении комплекса семейной обрядности с народами Поволжья и Приуралья (удмуртами, марийцами, чувашами, русскими), что объясняется, с нашей точки зрения, как универсальностью представлений о жизненном цикле человека и обрядности, связанной с ним, так и многочисленными этнокультурными контактами. С удмуртами, марийцами, чувашами прослеживается и некоторая типологическая близость свадебной обрядности, в то время как сопоставлять свадебную обрядность татар и башкир с русской свадьбой приходится только на уровне универсальных определений либо применительно к поздним, чаще всего уже советского периода, заимствованиям.

Выделение характерных особенностей семейной обрядности тулвинских татар и башкир затруднено по причине неравномерной изученности семейной обрядности татар и башкир. В настоящее время наиболее изученной является свадебная обрядность, в то время как проводы в солдаты, родильная и похоронно-поминальная обрядность изучены крайне слабо и практически не описаны в этнографической литературе.

¹ *Молотова Т. Л.* Родильные обряды марийцев // Полевые материалы марийской этнографической экспедиции 80-х гг. Йошкар-Ола, 1993. С. 85—94; *Семенов В. А.* Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. СПб., 1992; *Федянович Т. П.* Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья. М., 1997; *Черных А. В.* Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 1. С. 291—292; *Шумов К. Э., Черных А. В.* Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 175-192.

² *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 92.

³ *Черных А. В.* Обряды и поверья... С. 293.

⁴ *Байбурин А. К.* Указ. соч.

⁵ Другие способы лечения болезней см. в разделе «Народная медицина».

⁶ *Молотова Т. Л.* Родильные обряды... С. 85—94; *Семенов В. А.* Традиционная семейная обрядность...; *Федянович Т. П.* Семейные обычаи...; *Черных А. В.* Обряды и поверья... С. 291—292; *Шумов К. Э., Черных А. В.* Беременность и роды... С. 175—192. К сожалению, материалы по другим группам татарского и башкирского населения еще не обобщены в публикациях, поэтому достаточно сложно проводить сравнение и выявить специфику обрядности тулвинских татар и башкир на фоне татарского и башкирского населения других регионов.

⁷ История Башкортостана с древнейших времен до 60-х гг. XIX в. Уфа, 1996. С. 354-358.

⁸ ПСЗ. Т. 49. № 52982, 52983.

⁹ По русскому населению материалы, связанные с проводами в солдаты, рассматриваются в работах: Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 63—65; *Байбурун А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тез. док. М., 1985. С. 8—9; По Пермскому Прикамью материалы обобщены: Чагин Г. Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX вв. Пермь, 1993; *Черных А. В., Суханова М. Е.* Проводы в солдаты в Пермском Прикамье в конце XIX—XX вв. // Русская императорская армия в Великой войне 1914—1918 гг. (к 80-летию окончания Первой мировой войны): Материалы науч. конф. Пермь, 1998. С. 49—57; *Черных А. В.* Буйские удмурты. Пермь, 1996.

¹⁰ Полевые материалы авторов (далее — ПМА), Бардымский район, с. Безрезники, от Амировой Г., 1931 г. р., родом из д. Новый Ашап.

¹¹ *Черных А. В.* Буйские удмурты...; *Черных А. В., Суханова М. Е.* Проводы в солдаты в Пермском Прикамье в конце XIX—XX вв. // Этнокультурное наследие Вятско-Камского региона. Материалы регион. науч.-практ. конф., посвящ. 120-летию Д. К. Зеленина. Киров, 1998. С. 56—59; *Черных А. В., Суханова М. Е.* Указ. соч. // Русская императорская армия в Великой войне 1914—1918 гг. (к 80-летию окончания Первой мировой войны): Материалы науч. конф. Пермь, 1998. С. 49—57.

¹² См.: *Першиц А. И.* Похищение невест: правило или исключение? // Советская этнография. 1982, № 4. С. 122—123. Прежде всего, следует уточнить, что мы в данном случае понимаем под термином «форма». В литературе, посвященной вопросам семьи и брака, понятию «форма брака» придается различное значение. Иногда с формами брака отождествляются такие понятия, как групповой брак, моногамия, полигамия, полиандрия; иногда же формами брака называют определенный характер брачных отношений. В первом случае речь идет главным образом о формах семьи, потому что, употребляя термины «парный брак» или «полигамный брак», мы имеем в виду собственно парную или полигамную семью, т. е. некую ячейку, появившуюся уже в результате заключения брака; во втором случае обращается внимание лишь на внешнюю форму, в которой проявляется заключение брачного союза. Под формой брака мы понимаем те условия, в силу которых заключается брак. Такими условиями могут быть или установившаяся на основе обычая традиция, по которой юноша имеет брачные права на девушку на основании определенных родовых, вернее, межродовых связей, куда частично могут быть отнесены некоторые категории кузенных браков, право жениться на вдове умершего брата (левират), брак покупкой (уплата калыма как условие брака), брак путем похищения невесты, брак по сватовству, брак отработкой.

¹³ *Кисляков Н. А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. С. 111.

¹⁴ ПМА, Бардымский район, с. Сараши.

¹⁵ *Кисляков Я. А.* Указ. соч. С. 100.

¹⁶ Подобный обычай был нами зафиксирован только в с. Уймуз.

¹⁷ *Султангареева Р. А.* Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. Уфа, 1994. С. 56.

¹⁸ ПМА, Бардымский район, с. Аклуши.

¹⁹ *Карпунин И. Е.* Взаимодействие русской, башкирской и татарской свадеб в Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1976. С. 32.

- ²⁰ Сыркина И. А., Касимова Д. Г. Загадки незагадочного народа: Историко-этнографический очерк о чепецких татарах. Глазов, 1994. С. 91.
- ²¹ Кисляков Н. А. Указ. соч. С. 174-176.
- ²² ПМА, Бардымский район, с. Сараши.
- ²³ Султангареева Р. А. Указ. соч. С. 78.
- ²⁴ ПМА, Бардымский район, с. Елпачиха.
- ²⁵ Мухамедова Р. Г. Татары-мишари. М., 1972. С. 173; Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники и свадебные обряды // Пермские татары. Казань, 1983. С. 130; Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 303—305; Сыркина И. А., Касимова Д. Г. Указ. соч. С. 91-92.
- ²⁶ ПМА, Бардымский район, с. Султанай, д. Бардабашка.
- ²⁷ ПМА, Бардымский район, с. Елпачиха.
- ²⁸ ПМА, Бардымский район, д. Новый Чад.
- ²⁹ Першица А. И. Указ. соч. С. 124.
- ³⁰ Султангареева Р. Г. Указ. соч. С. 74.
- ³¹ Там же. С. 137.
- ³² Там же. С. 36.
- ³³ ПМА, Бардымский район, с. Березники.
- ³⁴ Мухамедова Р. Г. Указ. соч. С. 155; ПМА, собранные Бардымский район.
- ³⁵ Кисляков Н. А. Указ. соч. С. 113-124.
- ³⁶ По представлениям тулвинских татар и башкир, в последние минуты жизни шайтан начинает искушать человека. Присутствие женщины нежелательно, т.к., согласно поверьям, в ней находятся 70 шайтанов, которые могут навредить умирающему человеку.
- ³⁷ ПМА, Бардымский район, д. Амировка.
- ³⁸ Сыркина И. А., Касимова Д. Г. Указ. соч. С. 110.
- ³⁹ Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1955. С. 272.
- ⁴⁰ Тулвинские татары и башкиры забивали гвоздь и на то место, где происходили роды. Если на место, где умер человек, забивали гвоздь, то класть в могилу покойного железный предмет строго запрещалось. Куединские удмурты в этих же случаях поступали так же: забивали железный гвоздь на место рождения и смерти. Все эти действия наглядно раскрывают некоторые представления о железных предметах, которые считаются наиболее значимыми символами освоенного и наиболее действенными оберегами не только от нечистой силы, но и оберегом на границе миров, в данном случае при рождении и смерти.
- ⁴¹ ПМА, Бардымский район, д. Новый Чад.
- ⁴² Мухамедова Р. Г. Татары-мишари... С. 184.
- ⁴³ Атаманов М. Г., Владыкин В. Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (кон. XIX — нач. XX вв.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С. 131-153.
- ⁴⁴ Руденко С. И. Башкиры... С. 273; Мухамедова Р. Г. Татары-мишари... С. 184; Сыркина И. А., Касимова Д. Г. Указ. соч. С. 111.
- ⁴⁵ ПМА, Бардымский район, с. Елпачиха.
- ⁴⁶ ПМА, Бардымский район, с. Аклуши.

⁴⁷ Подобная информация зафиксирована почти во всех населенных пунктах татар и башкир Бардымского района.

⁴⁸ ПМА, Бардымский район, с. Брюзлы, с. Елпачиха*

⁴⁹ Описание савана см. в разделе «Народный костюм».

⁵⁰ Руденко С. И. Башкиры... С. 273; Мухамедова Р. Г. Татары-мишари... С. 184; Сыркина И. А., Касимова Д. Г. Указ. соч. С. 114.

⁵¹ В ходе полевого исследования одновременно были получены некоторые сведения о том, что покойника выносили ногами вперед. Однако приведенный нами вариант выноса покойника мы считаем более архаичным. В работе Ф. Ф. Фатыховой о погребальном ритуале башкир Тулвинского поречья рассматривается только один вариант выноса тела: ногами вперед {Фатыхова Ф. Ф. Традиционная похоронная и поминальная обрядность башкир Пермской области // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 95—98}.

⁵² Запрет на посещение кладбища женщинами в традиции тулвинских татар и башкир был не совсем строгим. Так, если женщине по какой-либо причине необходимо было посетить кладбище, она могла это сделать, надев 7 штанов. В с. Елпачиха отмечали, что бездетным женщинам разрешалось ходить на кладбище, т. к. считалось, что на них нет греха.

⁵³ ПМА, Бардымский район, с. Брюзлы.

⁵⁴ Руденко С. И. Башкиры... С. 273

⁵⁵ Фатыхова Ф. Ф. Указ. соч... С. 98.

⁵⁶ Общность традиций правового характера связана с общностью исламских норм шариата.

ТРАДИЦИОННЫЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Все перипетии истории формирования тулвинских татар и башкир несомненно нашли отражение в традиционной культуре, поэтому вопрос об исходных традициях календарной обрядности представляет особенную сложность. Полевые материалы свидетельствуют, что на становление календарных традиций этой группы оказали влияние различные этнические традиции. В частности, обнаруживаются компоненты: финно-угорский, обусловленный как древним аборигенным населением, так и более поздними переселенцами из Среднего Поволжья — марийцами и удмуртами (ассимилированными впоследствии тюрками); казанско-татарский, занесенный в ходе миграций населения из Среднего Поволжья; а также башкирский. Заметное влияние на формирование календарной обрядности оказало и соседнее русское население края.

При анализе календарных традиций пермских татар и башкир необходимо учитывать изменения, происходившие в традиционной системе хозяйствования, когда уже к XVIII в. полукочевое скотоводство сменяется оседлым земледелием, а в дальнейшем — и развитым земледельческим хозяйством. Это нашло отражение и в традиционной календарной обрядности, в которой частично закрепились элементы, связанные с земледельческими традициями, источниками которых были традиции казанско-татарского и финно-угорского (марийцы, удмурты) происхождения. Кроме того, необходимо учитывать и возможность активного влияния при смене хозяйственного типа иноэтнического окружения — соседнего русского земледельческого населения.

СТРУКТУРА НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

В основе традиционного народного календаря тулвинских татар и башкир находилось несколько систем времяисчисления: лунный, хозяйственно-фенологический, солнечный и гражданские (юлианский и григорианский) календари. Однако в конце XIX —

начале XX в. каждая из систем времяисчисления в традиционной обрядности проявлялась по-своему.

Полевые материалы свидетельствуют о существовании у татар и башкир понятия зимнего и летнего солнцестояния, дней весеннего и осеннего равноденствия: «*Көн белән төн тигезләшкән көн*» (букв.: «день, когда день равен ночи»). В то же время проследить солнечную символику собственно в праздниках и обрядах годового цикла достаточно сложно. В конце XIX — начале XX в. практически все праздники и обряды были приурочены к датам лунного, хозяйственно-фенологического и гражданского календарей.

Лунный календарь занимает значительное место в традиционном календаре татар и башкир. Традиционные религиозные мусульманские праздники исчислялись по лунным периодам, поэтому сроки их проведения изменялись ежегодно, с чем связана существенная особенность годового цикла: непостоянные сроки проведения мусульманских ритуалов, религиозных праздников. Это, а также специфика земледелия, которое требует более четкой приуроченности обрядов к определенным действиям, привели к тому, что параллельно существовали две календарные системы: мусульманские праздники и обряды и народный земледельческий календарь. По этой причине религиозные традиции практически не смешались с народными, как это произошло в календарных системах других народов.

К хозяйственно-фенологическому календарю у тулвинских татар и башкир было приурочено несколько праздников и обрядов, такие как *боз китц* (проводы льда), *май байрәм* (праздник мая), *сабантуй*, *жыен* (джиен). Сроки их проведения определялись по сезонным изменениям в природе (начало ледохода, появление первых проталин) или по хозяйственным работам (начало и завершение сева, завершение уборки). Время этих праздников и обрядов не было четко фиксировано и варьировалось ежегодно.

Среди тулвинских татар и башкир в конце XIX — начале XX в. также имел распространение и **юлианский календарь**. Многие праздники и обряды были приурочены к его датам, причем в конце XIX — начале XX в. преобладали даты церковного православного календаря, основанного на юлианском календаре. Например, по датам юлианского календаря отмечались: *тың тыңлый торган көн*, *Плаушнення* (букв.: слухи слушать такой день), Благовещение (25 марта; по григорианскому календарю (новый стиль, далее — нов. ст.) — 7 апр.), *Джогердже*, *Жөгерже көн* (Егорьев день, 23 апр.,

по нов. ст. 6 мая), *Иллэ көн* (Ильин день, 20 июля, по нов. ст. 2 авг.), *Покрау* (Покров, 1 окт., по нов. ст. 14 окт.) и др. Причем изменение гражданского времяисчисления в России с 1918 г., т. е. переход на григорианский календарь, не привело к смене сроков проведения этих праздников — они по-прежнему исчислялись по церковному православному календарю, основанному на юлианском.

В советский период к традиционным праздникам добавились такие гражданские праздники и приуроченные к ним обряды, как *Иске Яңа ел* (Старый Новый год), *Иске май* (Старый май), также отмечаемые по старому (юлианскому) стилю соответственно 1 января и 1 мая.

Григорианский календарь, вошедший в быт в советское время, практически не привел к изменениям сроков проведения традиционных обрядов. К 1 мая по новому стилю был приурочен *май бәйрәм* (праздник мая). Кроме того, постепенно распространяется и празднование Нового года 1 января по новому стилю. В быту же времяисчисление дней и недель уже с 1920-х годов приурочивается к новому григорианскому стилю.

Однако смена хозяйственного уклада и идеологические установки советского времени не вызвали существенных изменений в традиционном календаре: разделенность мусульманских и народных традиций явилась причиной того, что народные праздники и обряды практически не испытали прессинга со стороны новой идеологии и продолжали бытовать достаточно долго, а в некоторых формах сохранились и до настоящего времени.

Основываясь на работах исследователей¹, а также на новых полевых материалах, можно реконструировать структуру традиционного народного календаря тулвинских татар и башкир конца XIX — начала XX в. С нашей точки зрения, годовой цикл праздников и обрядов был двухчастным, в нем выделялось два полугодия: зимнее и летнее. Хотя это членение достаточно условно, оно необходимо для понимания обрядового круговорота в годовом цикле.

Летнее полугодие начиналось праздником *тың тыңлы торган көн*, *Плаущення* (слухи слушать такой день, Благовещение). В свою очередь, внутри этого полугодия можно вычленить весенний, летний и осенний периоды.

Весенний, начинавшийся с праздника Благовещения, включал в себя такие обряды как *боз китц*, (проводы льда), *май бәйрәм* (праздник мая), *Жөгерҗе көн* (Егорьев день). Они маркировали

весеннее пробуждение природы, начало весенних полевых работ. Границу весна/лето, завершение весенних полевых работ, в конце XIX — начале XX в., с нашей точки зрения, обозначали *сабантуй* и *жыен*, отмечаемые после сева. Собственно летний период включает обряд *корбанлык* и завершается праздником *Илэ көн* (Ильин день) — началом страды. Следующий далее осенний период включал в себя *Спас көн* (Спас), Пукрау (Покров), которым и завершалось летнее полугодие.

Внутри зимнего полугодия периоды не вычленяются. Его особенностью является незначительное число зимних праздников и обрядов. Среди них можно отметить лишь те, которые связаны с ярмаркой в русских селах.

НАРОДНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Праздники и обряды летнего полугодия

Весенний цикл праздников и обрядов

Комплекс обрядов с 5 на 6 или 6 на 7 апреля (накануне русского Благовещения) *тың тыңлы торган көн* (слухи слушать такой день), *тың тыңлау* (слухи слушать), *тың тыңладык* (слухи слушали), *Плауцення* (Благовещение) включал в себя гадания, ряженье, приготовление «каши шайтана».

Основными действиями, совершаемыми в этот день, были гадания (*тың тыңлау* — слухи слушать), в которых принимали участие в основном девушки. С их помощью последние определяли свою судьбу. Многочисленные гадания и их варианты можно условно разделить на несколько групп.

Гадания на сон составляют одну из групп всех действий. У тулвинских татар и башкир было распространено несколько вариантов гаданий на сон. Так, например, клали под подушку мужские штаны, и кого увидят во сне (кто придет), тот и жених². Два ведра закрывали на ночь в сарае на замок, ключ от которого клали под подушку, или замком смыкали дужки ведер, что приснится, то и сбудется³. В д. Чалково утром, кроме того, ходили смотреть в сарай ведра: если они стояли далеко друг от друга, то считалось, что девушка выйдет замуж в дальнюю деревню. Загадать на сон можно было и таким способом: положить под подушку щепку или сделать «сруб» из палочек и запомнить, кто приснится, — тот и будет женихом.

Гадания — выслушивания по частоте упоминания старожилками являются самыми распространенными и встречаются повсеместно. Как правило, слушали под окнами жилых домов. Существовали многочисленные трактовки услышанного: если в избе муку сеют — за богатого выйдешь; если ругаются, то к плохому; услышишь стук о сковороду — выйдешь за глухого; о чем разговор услышишь, то и случится; и т. д. Вариантом гадания было выслушивание у сараев и амбаров: пересыпают зерно — будешь богатым, вытряхивают мешок — быть тебе бедным. Выслушивание у конюшен: если в конюшне слышался шум, значит, выйдешь за конюха. При гадании-выслушивании можно было загадать не только на свою судьбу, но и на судьбу другого человека.

Гаданий, в основе которых лежат **ощущения**, немного. Так, в бане просовывали руку в дымоход, ждали, какой ладонью погладят: если сильно дергали за руку — выйдешь за буяна, если держали мягко — за человека с доброй душой; волосатая рука предвещала богатого жениха, голая — бедного; мягкая рука считалась хорошим знаком, а твердая — плохим.

Особую группу составляют **гадания, основанные на счете**. Обнимали тын и пересчитывали попавшие в охват жерди: «*бабай-жегет* (старик—парень)». Если на последнюю жердь выпадало «*жегет*», значит, выйдешь за молодого, если «*бабай*» — за старого. Могли считать и так: «*абышка-жегет* (женатый—парень)». В этом случае отмечали: если попадет «*авышка*» — выйдешь за женатого, «*жегет*» — за молодого неженатого парня. В гадании могли принимать участие и парни, которые в свою очередь наговаривали «*эби-кыз* (старуха-девка)» либо «*кыз-хатын* (букв.: девушка—женщина, в перенос: честная—нечестная)». В другом варианте гадания узнавали богатство жениха, считали: «*капчык-мишек* (котомка—мешок)»; котомка сулила бедность, мешок — богатство. Иногда использовали более развернутую формулу счета: «*капчык-мишек-бура*», «*капчы-мишек-бура-лар*» или «*мишек-капчык-чымылдык*»; при этом котомка сулила бедность, мешок — средний достаток, *бура* (небольшой ларь для хлеба), ларь или *чымылдык* (полог) — богатство. Наговаривая при счете жердей в изгороди «*ярата-яратмый* (любит—не любит)», определяли, любит ли девушку ее избранник. В д. Чалково поступали и таким образом. Считали жерди в изгороди, и если счет останавливался на четном числе, это означало, что девушка выйдет замуж в этом году, если на нечетном — оставаться ей пока в девках.

Сторону, откуда следовало ждать жениха, определяли при помощи следующих гаданий. Зажигали спичку и смотрели: в которую сторону наклоняется сожженный конец палочки, оттуда и придет жених. Брали полено, втыкали его на ночь в снег, а утром смотрели: в какую сторону упадет, в ту сторону и выйдешь замуж. Бросали лапоть или валенок через ворота либо за спину через себя: в какую сторону укажут оборы лаптя или носок валенка, оттуда и придет жених. Заносили в дом курицу: в какую сторону она пойдет, там и жених будет.

Самыми многочисленными гаданиями, основанными на выборе жребия, по которым предполагалось определить судьбу, были *гадания с курицей*. Практически в каждой деревне бытовал свой вариант гадания. В с. Константиновка гадание проводили так: курицу заносили в баню, ставили перед ней воду и зерно; если пила воду — муж будет пьяница, если шла к зерну — богатый, шла к печке — умрешь⁴. В с. Сараша бытовал и несколько иной вариант гадания. Здесь специально поили водой курицу и смотрели за ее поведением: если она при этом кудахтала, считалось, что выйдешь за пьяницу⁵. В с. Елпачиха курицу приносили в дом, ставили перед ней воду: если пьет — муж будет пьяница, просто сидит — тихий будет, кудахчет — певец хороший⁶. В д. Чалково записан другой интересный вариант гадания: здесь ловили курицу, заносили ее домой и смотрели: если курица ест — муж будет обжора, если поет, кудахчет — пьяница, взбирается на стол — будет начальник⁷.

Довольно распространенными были и другие гадания, связанные с выбором жребия. Ловили в конюшне курицу или овцу; если поймаешь старую, считалось, что выйдешь замуж за старого, молодую — за молодого, попадется черная овца — выйдешь за темного, светлая — за светлого; если поймаешь овцу — не выйдешь замуж, если барана — выйдешь, если петуха — выйдешь замуж за муллу. В с. Куземьярово и д. Мостовая записана и иная трактовка: пойманный петух обозначал, что муж будет пьяница.

При *гадании на полене* не вытаскивали полено из поленницы, если попадалось плохое (с сучками, неровное) — такой и муж будет, если гладкое — муж молодой будет, красивый. Парни также использовали это гадание — по полену определяли, какая будет жена: если вытащил неровное, шершавое полено, стало быть, и жена будет старая. В д. Чалково записан и такой вариант гадания с поленом. Здесь домой приносили полено, а затем, когда оно оттает, смотрели, молодое или старое дерево, и так определяли, выйдешь

за молодого или за старого. Вместо полена могли использовать камень из банной каменки: если попадет гладкий камень, муж (жена) будут с красивым, гладким лицом, и наоборот.

В д. Бардабашка отмечено и такое гадание: *«На стол клали хлеб, соль, воду, камфару и накрывали чем-нибудь, остальные выходят из дома. Заходят, открывают. Если попадет камфара — выйдешь замуж в течение года. Кому соль — выйдешь за злого, если вода — выйдешь за пьяницу, хлеб — за богатого»*.⁶

В с. Куземьярово для определения судьбы использовали и такое гадание с выбором жребия: открывали книгу наугад и читали текст на странице; содержание текста и выступало предсказанием.

Следующая группа гаданий основана на **высматривании**. Воду в ложках морозили, а утром смотрели: пузырек поднимется — умрешь. В другом варианте по этому гаданию также определяли внешность жениха: если вода замерзнет ровно, гладко — выйдешь замуж за красивого, если неровно — за рябого.

Перед домом или на чердаке сыпали золу, утром шли смотреть следы. Если оставался след от сапога — выйдешь за богатого, от лаптя — за бедного; если след был большой — выйдешь за старого, маленький — за молодого. На ночь в снег ставили полено, и если за ночь оно упадет — ждали смерти. Ложились на снег, и если силуэт сохранялся до утра — это предвещало долгую жизнь, и, наоборот, если силуэт заносился снегом — ждали близкой смерти.

Для того чтобы определить, выйдет девушка в этом году замуж или нет, поступали и так: *«...браликочергуи от порога мерили двор, есликочергавыходила носком заворота — выйдешь замуж»*.⁹

С Благовещением связывались и некоторые природные приметы. Так, считали, если в этот день холодно, то морозы будут стоять еще 40 дней, и, наоборот, тепло в этот день означает, что 40 дней будет тепло. Если случался заморозок, то год будет урожайным, а если шел дождь или снег, то надо ждать неурожая. В этот же день на ночь выносили на улицу ложку с водой, а утром смотрели, замерзнет или нет вода: если замерзнет — еще 40 дней будут морозными, если нет — весеннее тепло придет раньше.

Гадания в ночь на Благовещение зафиксированы как среди сылвенско-иренских татар, так и у тулвинских татар и башкир. Приуроченность гаданий пермских татар и башкир к Благовещению вполне закономерна: подобные гадания, приуроченные к началу весны, началу нового земледельческого цикла, известны, например, на Великий день у закамских удмуртов¹⁰, гадания на Благовеще-

ние — у русских¹¹. Кроме того, подобные гадания, но приуроченные к Святкам, известны у чепецких татар¹² и у татар-мишарей¹³.

Кроме гаданий на Благовещение, в деревнях по р. Тулве нами зафиксировано ряжение. В ночь на Благовещение, например, *«выворачивали шубы мехом наружу, выворачивали шапку на голову, наголову капроновый чулок надевали»*¹⁴, *«...рядились, чтоб напугать, больше лицо закрывали. Маски сделают из тряпки или краской накрасятся»*¹⁵, *«шубы переворачивали, людей пугали, подвором ходили, заходили в каждый дом»*¹⁶, *«наряжались как шайтан...»*¹⁷. Ряжение обязательно ассоциировалось с шайтаном. Однако многообразия персонажей, известного у соседних народов, у тулвинских татар и башкир не сложилось. Действия ряженных происходили, в основном, на улице: *«...запирали людей, завязывали проволокой дверную ручку, помогали бабушкам, если у нее есть дрова, кололи их, расчищали снег, если у кого есть поленица, то переносили в другое место... Те, кто постарше, заходили в дома, если там выпивают, то им дают...»*¹⁸, *«некоторые ворота запирали, бревна на дорожку выкатывали, у нас тележку на улицу выкатили...»*, *«снимали с петель банные двери, во дворе строили пирамиду из дров...»*¹⁹, *«Срубы разбирали, дорогу перекрывали»*²⁰. Среди остальных групп татар ряжение было известно чепецким татарам, но у них оно, как и гадания, приурочивалось к святочному периоду, и, видимо, их происхождение следует связывать с влиянием соседнего русского и удмуртского населения²¹. Весеннее ряжение известно у закамских удмуртов²².

В некоторых деревнях Бардымского района к Благовещению приурочивались действия, совершаемые с кашей: *кара ботка*, *убыр ботка* (черная каша, каша убывров). Самая полная информация об этом получена нами в с. Брюзлы и д. Утяй²³. Здесь варили кашу из картошки или муки. В чашку с кашей вставляли ложки из щепок, по числу членов семьи. Кашу ставили на ночь на воротный столб и утром смотрели, съедена она или нет. Верили, что каша предназначалась злым духам — убыврам и шайтану. Предполагается, что каша, предназначенная шайтану, должна была защитить семью от болезней в течение года²⁴.

Отмеченные выше параллели с другими народами и этническими группами, а также тот факт, что *тыц тыңлау* является первым комплексом обрядов после продолжительного зимнего перерыва, позволяют интерпретировать эти обряды как новогодние, переходные от одного земледельческого периода к другому. Обряды *тыц тыңлау* открывают как все летнее полугодие, так и собственно

весенний цикл праздников и обрядов. Подобный комплекс весенней новогодней обрядности, приуроченный, правда, не к Благовещению, а к Пасхе, известен, как мы неоднократно отмечали, у закамских удмуртов.

К весенним обрядам относятся также проводы льда, игры с яйцами и Егорьев день.

Дниледохода — *женкитц, бозкитц, ташу, бозагу, бозташу, боз киткэнда, бозкиткэндабэйрэм, язгыташу, чир-чоркитц* (уход чертей, проводы льда, ледоход, лед уплывает, праздник, когда уходит лед, половодье, уход болезней) — у тулвинских татар и башкир отмечались повсеместно. Празднество длилось три-четыре дня. Смотреть лед на реку шли нарядные, брали с собой гармониста, играли и пели на мосту. Молодые парни катались на льдинах. В некоторых деревнях устраивали действительно очень большой праздник, смотреть ледоход собирались жители нескольких деревень, по количеству участников его сравнивали с сабантуем или джиеном (деревни Танып, Бардабашка Бардымского района). На льдинах жгли костры, солому. Образное описание праздника получено в д. Кудаш: *«С гармонью молодежь была. Так весело было. Это вечером выходили, когда стемнеет. Садились на льдины, прыгали на льдины, солому жгли, красиво было. Два-три дня ходили, потом льда не оставалось. Бурно течет только один день»*²⁵. Некоторые информаторы отмечали, что при проводах льда на берегу ставили и кипятили самовары и пили чай²⁶.

Светлый прозрачный лед во время ледохода называли *көмеш боз* (серебряный лед), ему приписывали целебные свойства, маленькие кусочки льда съедали. Многие собирали лед: *«...несли домой и топили. На этой воде заваривали чай, он считался целебным...»*²⁷. Кроме льда, целебными свойствами наделялась и речная вода во время ледохода. Поэтому в с. Краснояр Второй, например, верили, что если искупаться во время ледохода, то можно избавиться от болезней.

Когда провожали лед, старались пожелать, чтобы со льдом ушли все болезни. Название *чир-чор китц* (уход болезней) как раз и связано с этим поверьем. Считалось, что если проводить лед, посмотреть на плывущий лед, то с ним уходят болезни. При этом иногда наговаривали: *«Чир-чорларлы алып китең, бозлар»* («Болезни унеси, лед»)²⁸. И, наоборот, когда льдины не уплывали и оставались на берегу, говорили: «Вот, все болезни на берегу остались»²⁹. Верили также в то, что, если увидишь самое начало ледохода, то, как

двинется лед, то будешь долго жить³⁰. Когда провожали лед, старики обычно загадывали, чтобы на следующий год снова увидеть ледоход³¹.

В деревнях Аклуши, Бичурино при проводах льда готовили особое чучело-куклу; считалось, что если отправить ее по воде, вместе с ней уйдут и болезни: *«Делали куклу, бросали в воду, чтобы болезни с ней уплыли. Куклу делали небольшую, около десяти сантиметров, делали из своих вещей, из локутков. Надевали что-то похожее на платье. Лицо не раскрашивали, только надевали платок. Рук, ног не было. Знаю, что только девушки бросали, кто хочет, тот и бросал от своего имени»* (с. Бичурино, от Абдуловой Ханы, 1926 г. р.). В других деревнях вместо куклы с этой же целью по воде отправляли платки, волосы, нитки из одежды.

Уже в советское время произошло некоторое развитие обряда, когда школьники также использовали эту возможность и отправляли по реке школьные тетради с двойками.

Во время ледохода берега реки очищали от мусора.

Существовало несколько примет, связанных с проводами льда. Так, смотрели, как трогается лед: если быстро и тихо, то год будет удачным; если же вода уходила с шумом, то будет много утопленников. В д. Ишимово нами записана достаточно интересная словесная формула, сопровождающая провода льда. Здесь маленькие дети, бегая по берегам реки, кричали: *«Боз китэ, боз китэ, ак кишираклы кыз китэ»* («Лед идет, лед идет, уходит девушка в белом калфаке»).

В конце XIX — начале XX в. обряд проводов льда имел, в основном, развлекательный характер, хотя генетически он, видимо, восходит к древнему циклу обрядов встречи весны, символизировавших переход от зимы к весне и лету. Подобные действия известны и у других народов: разных групп татар, удмуртов, русских³².

Следующий весенний обряд совершался с яйцами. У тулвинских татар и башкир этот праздник назывался *май бэйрэм* (праздник мая), *iske май, iske май бэйрэм* (старый май, праздник старого мая). Название праздника связано с тем, что в последнее время бытования он был приурочен к советскому празднику Дню солидарности трудящихся и отмечался в некоторых деревнях либо непосредственно 1 мая (*май бэйрэм*), либо 14 мая, т. е. 1 мая по ст. ст. (*iske май бэйрэм*). Участниками праздника, по воспоминаниям старожил, были в основном дети. Яйца к празднику чаще красили луковой шелухой в красный цвет, хотя некоторые старожилы отмечают, что красили и в другие цвета: зеленый, синий, розовый;

в этом случае использовали кору ивы, березовый лист, фабричные красители. Крашенные яйца так и называли: *май бэйрэм щкэй* — яйца праздника мая³³.

Играть с яйцами, как правило, собирались на деревенской улице, а чаще — на берегу реки либо на возвышенном, уже оттаявшем месте. На место игры каждый должен был принести несколько крашенных яиц. В с. Сараши для игр каждый приносил около десятка крашенных яиц. При этом играли в яйца в основном дети. Взрослые участники праздника ставили самовар и пили чай.

Существовало несколько вариантов игр с яйцами. В д. Усть-Ашап яйца просто *«катали по земле, потом ели»*³⁴. Самой распространенной игрой было катание яиц с горы: яйцо скатывали и бежали за ним. Если оно разбивалось, его съедали, если оставалось целое — снова поднимались на гору и продолжали игру. В с. Тюндюк эта игра происходила так: *«Яйцо по горке катится, мы за яйцами бежали. Каждый должен яйцо догнать. Потом опять поднимаются и снова катают. Яйцо разбилось — съели. Яйцо каждый с собой приносит — одно яйцо»*³⁵. В с. Сараши кроме того был распространен и другой вариант игры: яйца скатывали в неглубокие лунки: *«Играли на берегуреки, рыли ямочки. Надо было забросить яйца в эти ямочки»*³⁶. После игр с яйцами начинались игры с мячом *яшерентуп, чокыртупидр*. Существовало поверье: *«туплы уйнасалар - туклык була, ташлы уйнасалар - ачлык була»*, *«туп уйнасаң - туклык, таш уйнасаң - ачлык»* («если играют в мяч — год будет богатым, если в камушки — голодным»)³⁷. Поэтому старики не решали весной играть в камни.

Кроме того, тулвинские татары и башкиры красили яйца на праздники *корбанбэйрэм, мицлидбэйрэми* и *уразабэйрэм*, если эти праздники отмечались весной.

Таким образом, в весенних обрядах с яйцами проявляется символика нового рождения, новой жизни, характерная для многих земледельческих народов, у которых они также приурочены непосредственно к началу сева³⁸.

К весенним праздникам относятся *Джогерджекөн, Джоберже көн, Жөгерже көн* (Егорьев день, 23 апр. по ст. ст.). Этот день известен как день посадки капустной, реже — репной рассады.

У татар и башкир не существовало определенных сроков начала купания в водоемах. В разных деревнях по-разному определяли время его начала. В с. Елпачиха, например, считалось, что купаться можно после праздника старого мая (14 мая по нов. ст.). В д. Иши-

мово время начала купаний совпадало со временем, когда начинала куковать кукушка; по этому поводу здесь говорили: *«Кукушка воду холодную пьет, у нее горло болит, поэтому она так кукует, а как вода становится теплая, она начинает куковать»*. В с. Сараши купаться разрешалось после первой грозы с дождем.

Комплекс обрядов, связанных с началом сева и полевого выпаса скота, у тулвинских татар и башкир был не развит. К обрядам начала сева можно отнести записанный в с. Бичурино обряд, по которому после первого сева в разных местах на поле клали сырые яйца, *«чтобы урожаи большой были»*³⁹.

Начало полевого выпаса скота у тулвинских татар и башкир не было отмечено особыми общедеревенскими обрядами, все действия этого дня обычно носили семейный характер и выполнялись самой хозяйкой. Самым благоприятным днем для начала выпаса считалась пятница. При первом выгоне совершали следующие магические действия: *«Когда скотину первый раз провожают в поле, нужно что-нибудь поменять (переодеть на левую сторону) на себе, например фартук»*⁴⁰; *«Когда скотину в первый день выгоняешь, то палочку, которой погоняешь, нужно домой принести, иначе она [скотина] домой не вернется. Дают старушкам по два-три яйца и говорят, чтобы скотина была, как яйцо»*⁴¹. Практически повсеместно при первом выгоне скотины со двора стелили в воротах фартук так, чтобы скотина наступила на него. В этот день, кроме того, было принято раздавать милостыню *хәер*. Семейный характер обрядов начала выпаса скота связан со сложившейся системой хозяйствования, когда скотина паслась сама, без пастуха, на специально оголенном поле.

Комплекс обрядов сабантуя

Самым сложным по содержанию и ритуальной символике является праздник *сабантуй*.

В первую очередь необходимо остановиться на сроках проведения праздника и проследить их эволюцию. У тулвинских татар и башкир самое раннее описание сабантуя сделано в 1784 г.: «...перед наступлением вешней пашни, называемой... обрядом сабан. Во-первых, молятся богу, потом пойдут на могилы одни мужчины, поминают родителей, потом соберутся... в поля обоего пола. Приносят всякие кушанья.... При этом молодые женщины, которые тот год вышли замуж, выносят по достаткам своим шелковые и прочие платы и рубахи мужские и кладут в одно место, поручают сию должность муллам или прочим верным людям. Потом из мужчин

вострых людей садятся на лошадей и отъезжают от того места версты за две или три и скачут, из них, изо всех тех человек, когда тех перегонят на трех еще, первого дарят из занесенных вещей молодыми женщинами лутчим платом, двух — посредственными, а прочих, сколько б их не было, не дарят. Потом станут бороться, тот, кто больше переборет, потом уж дарят. Потом назначат место, бегают пешие, и кто перегонит всех, дарят также. Если еще из тех вещей останутся, то заставляют малых ребят разными играми играть и те вещи все раздарят при всем сем сборище...»⁴². В наше время зафиксировано упоминание о сабантуе до сева жителями с. Танып. По их свидетельству, в этой деревне, так же как и в других небольших деревнях, сабантуй проводили до начала сева, а в крупных — после него⁴³. Однако информация подобного рода достаточно противоречива и не позволяет со всей достоверностью утверждать, что в Тулвинском поречье произошла эволюция сроков проведения сабантуя. Информация, относящаяся к концу XIX — XX в., свидетельствует о повсеместном праздновании сабантуя у тулвинских татар и башкир после сева.

Проведение сабантуя после сева было обусловлено необходимостью маркировать важный в сельскохозяйственном цикле период завершения весенних полевых работ и начала всходов. Возможно, процесс становления сабантуяного комплекса каталлизировался иноэтническим окружением, прежде всего русским, у которого к этому периоду приурочивались массовые праздники Троицы и Заговенья. Исследователь Р. К. Уразманова отмечает, что проведение повсеместно в конце XIX — начале XX в. сабантуя после сева являлось характерной отличительной особенностью именно пермских татар и башкир⁴⁴.

Праздник включал целый комплекс обрядовых действий.

Главному дню сабантуя предшествовал сбор подарков для состязаний — *сөрән сугу*, *сөрән согу* (бить клич). Сбор подарков, как правило, проходил в следующем порядке: за день или несколько дней до сабантуя юноши во главе с мужчинами постарше, а в более позднее время, с 1920-х годов, — только одни мужчины с гармонью, скрипкой обходили деревню. Один или два парня *сорәнче* несли шест *сөрән*⁴⁵, на котором крепили подаренные жителями полотенца, платки, отрезы. При этом особый подарок — тканый узорный или вышитый тастымал — обязательно должны были вручить молодушки (вышедшие замуж в этом году), хозяева-новоселы (построившие новый дом) и роженицы. В подарочный набор осталь-

ных жителей входили полотенца, платки, рубахи. Во время обхода собирали яйца, которыми потом угощали бойцов и кормили лошадей во время состязаний на майдане. Сборщиков подарков угощали пивом, брагой, стряпней. Во время обхода исполнялись шуточные куплеты, не имевшие строгой приуроченности к празднику.

Обряд *сөрән* сугу у пермских татар и башкир имел ряд существенных особенностей: только у них он в конце XIX — начале XX в. проходил летом, после сева, как и сабантуй, и носил ярко выраженный характер именно сбора подарков, а сбор яиц играл в нем второстепенную роль⁴⁶. У других групп татар в большинстве случаев обряды подобного рода — «...это весенний сбор яиц, входящий в комплекс сабантуя...»⁴⁷, проводившегося до сева. Он был неизвестен татарам-мишарям, а у крещеных татар был приурочен к пасхальной неделе⁴⁸.

Относительно генезиса обряда среди исследователей нет единого мнения. Существуют предположения о его связи с обрядами изгнания шайтана у народов Поволжья⁴⁹. Действительно, многие черты обряда, в частности сбор яиц, обход деревни, напоминают обряды, известные у удмуртов и марийцев⁵⁰. Но в конце XIX — начале XX в. у тулвинских татар и башкир обряд утратил прежнее значение, бытовал как составная часть сабантуя и имел выраженную прагматическую функцию — сбор подарков. Возможно, именно такой характер он приобрел в силу достаточно позднего его проникновения к пермским татарам и башкирам, либо его распространение связано с казанско-татарским переселенческим компонентом. Документ 1784 г. (см. выше) отмечает иной сбор подарков.

Сроки проведения состязаний на майдане варьировались в каждой деревне, что позволяло гостям из других деревень участвовать в празднике. Подготовка и проведение праздника растягивались на несколько дней.

Основную часть сабантуя составляли состязания на майдане. Главными из них были скачки на лошадях, борьба на полотенцах, бег. Существовало множество других состязаний, причем в некоторых из них наряду с мужчинами принимали участие и женщины: перенос яиц, разбивание кувшина, бег в мешках, лазание на столб, бой мешками и т. д. Лучшим дарили полотенце, платок или отрез материи. Кроме соревнований на майдане, устраивали пляски и игры. После майдана молодежь продолжала веселиться до ночи.

В некоторых деревнях в день сабантуя также было принято красить яйца, «чтобы праздник был» (села Елпачиха, Сараши).

Одним из характерных элементов традиционного народного календаря тулвинских татар и башкир были общественные праздники — джиены (*жыен*), проводившиеся, как правило, после сева до начала сенокоса. По срокам, характеру проведения джиен вместе с сабантуем в большинстве случаев составляли единый комплекс либо взаимозаменяли друг друга. Именно своеобразное сочетание этих праздников — сабантуя и проводившегося, как правило, после него джиена — и выделяют тулвинскую группу как среди пермских татар, так и среди других групп татар и башкир.

В большинстве групп татар, где распространены оба эти праздника, термином сабантуй обозначался тот, что проводился до сева⁵¹, а термином джиен — тот, который проводился после весенних полевых работ. Такой же характер имел джиен у башкир в некоторых районах Башкортостана⁵². Исследователи отмечают, что изначально праздник носил родовой характер, выполнял функцию консолидации рода. С течением времени, с распадом родовых отношений, джиен в большинстве районов проживания татар и башкир потерял окружной характер⁵³.

Среди тулвинских татар и башкир нами зафиксировано около 22 праздников, имевших название джиен. Объединяло их в большинстве случаев лишь название, в то время как характер празднования существенно варьировался и под одним и тем же названием подразумевались самые разнообразные общественные летние праздники. Такая особенность, видимо, связана с тем, что под словом джиен понимали съезд, собрание, многочисленное стечение народа из разных деревень. Многие информаторы отмечали, что джиен — это праздник нескольких деревень. С этой точки зрения показательно, что с джиеном сравнивали праздник проводов льда и что многие праздники, называвшиеся джиеном, имели и вторые названия. Видимо, именно большее стечение народа и было главным признаком, по которому различные по происхождению и характеру проведения праздники назывались джиеном. Каких-либо существенных особенностей джиенов нами не выявлено, в большинстве своем этот праздник копировал комплекс проведения сабантуя, с той лишь разницей, что во время джиена несколько меньшее внимание уделялось состязаниям на майдане, а основную его часть составляли гуляния и развлечения: игры, песни, танцы. Р. К. Уразманова считает, что у пермских татар, в том числе и тулвинских татар и башкир, два термина — сабантуй и джиен — употреблялись для обозначения одного праздника⁵⁴. Мы склонны так-

же считать, что некоторые джиены в прошлом полностью заменяли собой проведение сабантуев и ничем не отличались от последних. Однако, возможно, в прошлом у тулвинских татар и башкир также существовала система, по которой сабантуй проводился до сева, а джиен — после проведения посевных работ, тем более что некоторые архивные материалы позволяют делать такие предположения⁵⁵. Когда в результате эволюции сабантуй стал проводиться после сева, джиеньКутратили свое значение, а названия джиен закрепились за разнообразными летними праздниками⁵⁶.

Собранный полевой материал позволяет классифицировать различные варианты джиена и выделить несколько групп. В первую группу можно включить праздник с названием джиен в тех деревнях, где этим термином обозначался сам сабантуй. Самые большие джиены проходили в двух волостных селах Тулвинского поречья — Сараши и Барда, соответственно *Сараш жыен* и *Барда жыен*. В конце XX в. в этих деревнях джиены также заменили сабантуи и по характеру празднования мало чем отличались от последних. В с. Сараши джиен приурочивался к ярмарке, проходившей в селе 6 июня⁵⁷, за ней сразу же проводился джиен.

В с. Барда джиен проводился через несколько дней после джиена в с. Сараши. Здесь его проведение не было связано с ярмаркой, хотя на нем также устраивалась торговля. В нашем распоряжении имеется описание праздника *Барда жыен* начала XX в., которое позволяет не только реконструировать ход праздника, но и дает его эмоциональную характеристику.

«Был канун праздника. Разряженные толпы башкир — мужчин и женщин гуляли по улицам. Слышны были башкирские песни и звуки гармоник... С двух часов утра по улице Краснояра, с колокольчиками, с ухарским криком и свистом, с гармониками и скрипками, лихо понеслись тройки, пары и лошади в одиночку. Немного спустя потянулись толпы башкир и башкирок из соседних селений, с узлами под мышками: все это — гости жданные.

И все утро ехали и ехали, шли и шли, и, казалось, конца не будет этой процессии. К девяти часам утра море голов колыхалось на зеленом лугу: тут и почтенные старцы, тут и молодежь, тут и дети и женщины. Нельзя сказать, что народу меньше 4 тысяч... Серебряные монисты башкирок блестели на солнце и мелодично позывали; из-под платков виднелись, расшитые серебром, головные уборы; отделанные позументами костюмы ярко выделялись среди других... Праздник в полном разгаре.

Вот собрался тесный кружок: молодой башкир и башкирская девушка, попеременно выступая, под звуки гармоники лихо отплясывают свои танцы. Немного подальше — еще кружок. Дальше — еще и еще. Каждое селение выставляет своих танцовщиц и танцоров. Легко, грациозно, закрывши слегка одной рукой смуглое личико, другую уперши в бок, танцует башкирская девушка...

Толпа выстроилась вдоль дороги: мчатся верхом, на лихих башкирских конях, шесть наездников. Вздвигаются клубами пыль из-под копыт. Разгоряченные кони промчались шестиверстную дистанцию. Первым прискакал молодой башкир из Елпачихи. Он получает первый приз — полотенце; толпа бросает ему деньги. Он скромно улыбается.

А вот большой-большой круг, исключительно мужчины: здесь происходит борьба. Два молоденьких башкирца и двое взрослых борются в середине круга. Вот маленькие напрягают все свои силки и вдруг — один из них поборол другого, и оба лежат на траве. Взрослые борются долго, выбирая удачный момент, чтобы свалить соперника. Выходит молодой башкир и вызывает на борьбу из другой волости: это обычай. И каждая волость гордится своим силачом. Старый башкир, в зеленой тюбетейке, держит призы: платки и одно полотенце; полотенце выдают, с общего согласия, самому славному из борцов. Этот приз — гордость борца, а борец, получивший его, — гордость целой башкирской волости. Получивший полотенце повязывает его через плечо. Кипят самовары, кипят на очагах котлы, и башкиры благодушно восседают за чаем под наскоро устроенными дощатыми навесами...»⁵⁸.

Информаторы отмечают, что *Барда жыен* проводился в течение трех дней. Первый день считался кануном праздника, когда съезжались и сходились гости. Уже вечером этого дня на месте джиена проводились первые гуляния. Сам праздник проходил в два дня, в течение которых и устраивались состязания на майдане.

Барда жыен был самым большим джиеном, на который стекались со всех деревень Тулвинского поречья. Праздник играл заметную консолидирующую роль среди тулвинских татар и башкир.

Джиены проводились и в небольших деревнях, где они также заменяли собой сабантуй. Такие джиены проходили в д. Кудаш — *Бекин жыен* (назван от места проведения джиена — *Бекин тау* (гора Бекин)); в д. Утай — *Жилэк жыен* (земляничный, ягодный джиен, назван от времени проведения — проходил в период поспевания земляники и совпадал со временем ее сбора). Информаторы отме-

чали, что проходили эти джиены так же, как сабантуи, что «*сабантуи называли джиеном*». Возможно, замена термина сабантуй на джиен произошла по следующим причинам. Деревни Кудаш и Утяй небольшие, возникшие достаточно поздно. Поэтому проводить сабантуй только своей деревней здесь не имело смысла. Сабантуй мог проводиться только при стечении многочисленных гостей, с участием в празднике жителей соседних деревень. Несколько большее стечение народа, чем на обычный сабантуй, и обусловило новое название. В основных чертах эти джиены ничем не отличались от сабантуя. Для награждения победителей в деревнях Утяй и Кудаш также проводили сбор подарков *сөрән суғу*, а сам джиен проходил в состязаниях на майдане.

Праздник с названием джиен отмечен нами и в с. Бичурино. Правда, в этом селе он имел некоторые особенности. Здесь термином *Куштамакбазар*, *Куштамакжыен*, *Куштамак* называли престольный праздник (Вознесение) в соседнем русском селе Куштамак, и приуроченные к нему сабантуй и гостевание в своем селе. Достаточно полно особенности этого праздника, его соотношение с сабантуем передает полевая запись, сделанная в Бичурино: «*Сабантуй только после сева проводился. Сабантуй называли только сабантуем, а Куштамак называли день, когда проводился сабантуй, это день такой, когда гостей созывать надо. Летний Куштамак чуть пораньше сабантуя. Куштамак проводился только в нашей деревне*»⁵⁹. Хотя можно предположить, что термином *Куштамакжыен* в прошлом мог именоваться и сам сабантуй⁶⁰. Такой характер проведения джиена и сабантуя отмечен в Бардымском районе только в одной деревне, в то же время у сылвенско-иренских татар практически повсеместно проведение сабантуя и гостевание приурочивалось к престольному празднику в русской деревне⁶¹.

Само слово *Куштамак* стало обозначением определенных дней и бытовало у тулвинских татар и башкир повсеместно. Так, например, называли престольные праздники в русском селе Печмень: «*Родители ездили в Печмень, говорили, что на Куштамак*»⁶². Видимо, это название закрепилось за всеми престольными праздниками в русских деревнях, независимо от времени их проведения и того праздника, к которому они были приурочены в русской деревне.

Тулвинские татары и башкиры участвовали также в джиене, проходившем вместо сабантуя в татарской деревне Сульмаш (Чернушинский район). Здесь также сабантуй из-за огромного стечения народа именовали джиеном. Джиен имел два собственных

названия — *Жиләк жыен* (земляничный, ягодный джиен, природа названия объяснена выше) или *Петрау жыен* (Петров джиен), потому что был приурочен к Петрову дню и Петровской ярмарке в соседнем русском селе Рябки.

Вторую группу составляют праздники в русских деревнях, которые татары и башкиры также называли джиенами и принимали в них активное участие. Как правило, все эти праздники, проходившие около русских деревень Крылово, Печмень, Талая Речка, Шермейка, именовались *Урыс жыен* (русский джиен), а также имели второе название *Урыс уен* (русские игры). Опросы старожил в русских и татаро-башкирских деревнях позволяют предположить, что этими терминами татары и башкиры называли луговые гуляния на Троицу и Троицкое Заговенье.

Джиеном называли и ярмарку около Петрова дня в русском селе Крылово (татарское название Андреевка) — *Андрей базар*, *Андрей жыени* или *Урыс жыен*. Джиен в с. Крылово сравнивают с сабантуетом: «...как сабантуй, только у русских», отмечают, что на празднике присутствовали элементы состязаний на майдане.

Особую группу составляют джиены с названием *Жиләк жыен* (земляничный, ягодный джиен). Праздники с этим названием проходили в конце июня — начале июля, и местом их проведения становились ягодные угоры. Нами отмечено, что такие джиены проводились около деревень Акбаш, Батырбай, Брюзлы, Новая Казанка, Сюзянь. Возможно, в прошлом в этих деревнях термином *Жиләк жыен* обозначался сабантуй. Такого мнения придерживается, например, Р. К. Уразманова⁶³. По нашим материалам, в 1920—40-х годах в этих деревнях проводились и сабантуй, и джиен. Празднование земляничных джиенов заметно отличалось от комплекса сабантуя. Основным участником праздника была молодежь, которая съезжалась к месту проведения джиена. Днем молодежь собирала ягоды, а сам праздник проходил вечером. Состязаний при этом не проводили, а устраивали игры, танцы, пели песни, и все это продолжалось до позднего вечера. Старожилы так описывают эти джиены: «*Утром землянику собирали, а вечером гуляли и пели*»; «*Ни борьбы, ни скачек не было. Просто веселье, гуляли по лугам, пели, играли*».

Кроме вышеописанных, у тулвинских татар и башкир отмечено еще несколько праздников с названием джиен, однако информация о них еще более противоречива.

Возле с. Елпачиха «*в конце мая, перед севом*», «*когда сойдет снег*» проводили *Әрәмә жыен* (джиен в долине). Состязаний, вхо-

дивших в комплекс сабантуя, на нем не проводили, а устраивали молодежные гуляния: «*играли, пели, веселились, лето встречали*».

Около д. Искирь после сева проходил *Искерь жыен*, имевший и второе название — *Искерь уен* (игры уд. Искирь), где также основными элементами были игры молодежи. Такой характер носил и *Уймужщпержыен*, *Уймужщкперуен* (джиенна Уймужском мосту, игры на Уймужском мосту), проводившийся между селами Уймуж и Елпачиха. Хотя некоторые информаторы отмечают, что на джиене возле с. Уймуж присутствовали и элементы состязаний сабантуя.

Видимо, в данном случае словом джиен стали обозначать один из дней, когда проходили вечерние молодежные игры — *кичке уен*, приуроченные к весеннему периоду. Большое стечение народа, участие в этих играх жителей соседних деревень, специальное место проведения и могли привести к появлению нового термина. Однако возможно, что эти джиены имеют и более сложное происхождение и в какой-то мере также связаны с комплексом сабантуя.

В с. Елпачиха, кроме того, отмечают, что термином *Көзге жыен* (Осенний джиен) называли осенние ярмарки.

В советское время большинство праздников с названием джиен исчезло. До 1950-х годов сохранялись такие джиены, как *Жиләк жыен*, *Барда жыен*. Сегодня в Бардымском районе джиеном называют единственный праздник в с. Барда — *Барда жыен*. Он носит общерайонный характер. В остальных деревнях проводится только праздник сабантуй.

К обрядам летнего цикла тулвинских татар и башкир относятся жертвоприношения *корбанлык*, *корбанлык*, *корбанчалу*, обряд *карга боткасы* (грачиная, воронья каша), *яңгыр боткасы* (каша дождя), совершаемые во время засухи. Подобные обряды были известны и другим группам татар и башкир. Например, обряд жертвоприношения знали татары-мишари⁶⁴, а в северо-западных районах Республики Башкортостан у татар и башкир были зафиксированы обряды *карга боткасы* и *яңгыр боткасы*⁶⁵. Подобные обряды были известны и другим народам⁶⁶.

Жертвоприношение *корбанлык*, *корбанлык*, *корбанчалу* происходило, как правило, на берегу реки или ручья, где в жертву приносили корову, телку, барана или овцу, реже — петуха. На бульоне из этого животного варили суп или кашу, которая здесь же съедалась. На жертвоприношении иногда присутствовал мулла, который резал жертвенное животное и обращался с просьбами к богу. В большинстве случаев чтение молитв при совершении обряда

было обязательным, часто его совершали просто знающие люди. Тулвинские татары и башкиры после жертвоприношения обливали водой участников обряда, купались в реке.

Обряд *яңгыр боткасы* (каша дождя) был известен в с. Елпачиха. Он проходил в той же форме, что и *корбанник*, отличие состояло лишь в том, что отсутствовало жертвоприношение животного: во время проведения обряда варили кашу из муки или крупы. Обряд *карга боткасы* (грачиная каша) бытовал в с. Константиновка. Он заключался в том, что детям варили особую «грачиную» кашу, после употребления которой они также начинали обливаться водой⁶⁷. Обряд с таким же названием *карга ботка* отмечен и в д. Новая Казанка, он также проводился во время засухи. Проведение обряда несколько отличалось от обряда *корбанник*. Информаторы отмечают, что на *карга ботка* продукты приносили сами, а для *корбанник* собирали деньги и покупали барана⁶⁸. Характерно, что в этих же деревнях совершалось жертвоприношение *корбанник*. Кроме того, во время засухи поливали могилы на кладбище.

Ильин день {*Иллэ көн*, 20 июля, как положено по ст. ст., 2 авг. по нов. ст.) считался особым праздником. Положение праздника на границе лета и осени раскрывают приметы и действия, совершаемые в это время. По погоде на Ильин день определяли погоду на всю осень: «...если дождя в Ильин день не будет, то осенью будет бабе лето»; «если в *Иллэ көн* дождь будет, то осень будет ясная», «если гроза — осень будет хорошая и долгая, если дождь — короткая и дождливая». До Ильина дня старались заготовить веники, после него не разрешалось купаться, а также старались не выпаривать цыплят. С Ильина дня начинали качать мед. К этому дню приурочивался сбор лекарственных трав и ягод, которые наделялись особыми целебными свойствами. Считалось, «что в Ильин день все полезные вещества собирались наверху, а после Ильина дня — уходили в корень»⁶⁹. В ночь на Ильин день караулили папоротник, который цветет только одну ночь в году; в гнезде коршуна искали камень. Цветок папоротника и коршунный камень якобы делали человека невидимым. Кроме того, верили, что в этот день цветут и волшебные болотные цветы, которые приносят удачу человеку, сорвавшему такой цветок.

К осенним праздникам у тулвинских татар и башкир относится также *Спас*, *Спас көн* (Спас, 1 или 6 авг. по ст. ст.), 14 или 19 авг. по нов. ст.). По этому поводу говорили: «*Пришел Спас, бериварежки на запас*», потому что считалось, что после Спаса дни становятся

холоднее. С этого времени начинали сеять рожь. Со Спаса начинали копить яйца на зиму, считалось, что после этого дня они не будут портиться.

Следующий цикл обрядов маркировал, с нашей точки зрения, переход от осени к зиме, т. е. начало зимнего полугодия. К этому времени относится празднование Покрова — *Покрау*.

В этот день женщины ходили на реку стирать или просто мочить в воде руки. Считалось, что благодаря этому руки зимой не будут мерзнуть. До Покрова старались утеплить дома и конюшни, затыкали щели, делали земляную завалинку вокруг дома. В с. Аклуши считали, что только на Покров нельзя выгонять скотину в поле⁷⁰, в с. Куземьярово с Покрова скотину уже в поле не выпускали.

Праздники и обряды зимнего полугодия

Зимнее полугодие пермских татар и башкир включало лишь несколько дат народного календаря.

Среди тулвинских татар и башкир день 8 ноября известен как *Микайла, Михийла көн* (Михайлов день), после которого начинался забой скота.

Знали в Тулвинском крае зимний и летний Николин день — *Никола кон* (19 декабря). Хотя информаторы называют разные сроки его проведения. Это связано, с нашей точки зрения, с тем, что праздник был заимствованным и сроки его не уточнялись по церковному календарю. Многие не называют даты его проведения, другие отмечают, что он проводился 25 декабря (зимний) и 25 июня (летний). Эти даты, скорее всего, запомнились, потому что были связаны по времени с проведением ярмарки в г. Осе.

К зимнему Николину дню было приурочено несколько погодных примет. В частности, считалось, что к Николину дню обязательно устанавливается снежный покров и что после него наступает настоящая зима. Считали, что если в этот день холодно, то 40 дней будет стоять мороз (д. Чалково). В некоторых деревнях отмечали, что скот можно резать только после Николина дня. Соответственно летний Николин день также считался важным в определении погодных условий. По этому дню определяли погоду на лето: если на Николу холодно, то лето будет холодным, если идет дождь, то лето дождливое (д. Чалково). В с. Уймуж отмечали такие приметы: пока зимний Никола не наступит — зима не наступит, пока летний не наступит — лето не придет.

Как и у большинства казанских татар, у пермских татар и башкир отсутствовали обряды, связанные с началом Нового года

в гражданском календаре {*Яңа ел, Иске Яңа ел* — Новый год, 1 января; *Иске Яңа ел* — Старый Новый год, 14 января по нов. ст.}. Считалось, что если в этот день в дом первым войдет хороший человек или ребенок, то год будет удачным. Если входила женщина, следовало ожидать плохой год, поэтому в этот день женщины старались не выходить из дома. Пришедших детей старались угостить конфетами, печеньем, стряпней. Во многих семьях к Новому году специально для детей готовили чак-чак. В 1920-е годы XX в. получили распространение ряженьё и гадания, приуроченные к Старому Новому году. Комплекс обрядов Старого Нового года формировался как за счет перетекания обрядности Благовещения (*тың тыңлау*), так и за счет заимствований у соседнего русского населения.

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

В традиционной календарной обрядности тулвинских татар и башкир также проявлялись особенности, вызванные межэтническими взаимоотношениями. Главным фактором, определившим иноэтнические заимствования, был переход к земледелию от полукочевого скотоводства, который начался в XVII в.⁷¹ К этому времени, видимо, следует отнести и начало проникновения иноэтнических инноваций, связанных с формированием новой, земледельческой основы календарной обрядности. Полевые материалы позволяют выделить три основных компонента иноэтнических влияний: финно-угорский, связанный с марийцами и удмуртами, казанско-татарский и русский, связанный с соседним русским населением.

Финно-угорское влияние, как мы отмечали, относится ко времени перехода тулвинских татар и башкир к земледелию. Календарные традиции марийцев и удмуртов, участвовавших в формировании группы, ориентированные на ведение земледельческого хозяйства, и послужили одной из основ, из которых формировался календарь тулвинских татар и башкир. К этому времени, с нашей точки зрения, в традиционный календарь тулвинских татар и башкир проникают от марийцев и удмуртов такие даты, как Благовещение (*Плаушнення*)¹², Ильин день (*Иллэ көн*), Покров (*Покрау*). О финно-угорском происхождении, по нашему мнению, свидетельствует наполняемость праздников (она проанализирована выше)⁷³.

Даты проведения этих праздников связаны также с православным церковным и русским народным календарем.

Включение новых праздников в традиционный календарь не было случайным. При формировании новой земледельческой системы хозяйствования необходимо было маркировать важнейшие переходные периоды земледельческого цикла, связанные с периодами земледельческих работ, природными фенологическими изменениями. Поскольку в собственном календаре такие дни отсутствовали, то праздники были восприняты из календарных систем, выработанных народами с развитым земледельческим хозяйством. Благовещение в этой системе можно рассматривать как переход зима—весна, Ильин день — лето—осень, Покров — осень—зима. Отсутствие заимствованной переходной даты на границе весны и лета можно объяснить тем, что в собственной календарной системе существовало достаточно много весенне-летних праздников и обрядов, которые, как показано выше, и обозначали переходный период после окончания весенних полевых работ.

С казанско-татарским компонентом можно связать бытование таких обрядов, как *карга боткасы*, тем более что они отмечены в тех деревнях, где участие казанских татар-переселенцев в формировании населения было наибольшим.

Несмотря на ограниченные контакты с русскими, в традиционной календарной системе тулвинских татар и башкир имеются заимствования из календаря и соседнего русского населения, которые также отмечали время проведения определенных хозяйственных работ: Егорьев день (*Жәгорҗе көн*) — день посадки капустной рассады и Михайлов день (*Микайла көн*), после которого начинали забой скота, а также дни проведения в русских селах ярмарок и престольных праздников.

Второй этап проникновения инноваций в традиционный календарь как сылвенско-иренских татар, так и тулвинских татар и башкир связан с очередными изменениями хозяйственной системы в годы советской власти. Изменения в системе хозяйства, как и распространение нового гражданского календаря, повлекли за собой перестройку мировоззренческих представлений, системы календарных праздников и обрядов. В этот переходный период в 1920—1940-е годы вновь стало возможно проникновение инноваций в календарную систему. Отсутствие в традиционном календаре пермских татар и башкир новогодней обрядности, связанной при распространении гражданского календаря с началом Нового

года 1 января, требовало появление нового комплекса обрядовых действий. Именно в этот период (1920—40-е годы) частично была заимствована обрядность соседнего русского населения, маркирующая начало календарного года. В татарских и башкирских деревнях эти новогодние традиции закрепились за Старым Новым годом, и 14 января (по нов. ст.) стали ходить ряжеными, среди молодежи распространяются святочные русские гадания⁷⁴.

Таким образом, календарный цикл праздников и обрядов пермских татар и башкир, сложившийся к концу XIX — началу XX в., учитывал несколько систем времяисчисления: лунный, хозяйственно-фенологический, юлианский календари, а с начала XX в. — и григорианский календарь. Празднование начала нового земледельческого и годового цикла, а именно — *тың тыңлау*, приурочивалось к Благовещению, а не к Пасхе, как у других народов Поволжья и Приуралья — марийцев, удмуртов, чувашей. Это обусловлено, с нашей точки зрения, тем, что Пасха отмечалась, как и мусульманские праздники, по лунному календарю. Поэтому за точку отсчета нового земледельческого года был взята другая дата календаря, имевшая постоянную приуроченность.

Самостоятельное бытование систем двух календарей, религиозного и народного, также можно считать одной из особенностей календарного цикла всех татар и башкир, в том числе и тулвинских.

Традиционный народный календарь тулвинских татар и башкир в изучаемое время бытовал как земледельческий, в котором праздники и обряды маркировали собой переходные даты между важнейшими хозяйственными периодами.

В целом календарный цикл праздников и обрядов тулвинских татар и башкир можно считать своеобразным комплексом, имеющим ряд существенных региональных особенностей. Такими особенностями являются проведение сабантуя и джиена после окончания посевных работ, комплекс обрядов *тың тыңлау* (слуши слушать) и его приуроченность к русскому Благовещению, целый комплекс заимствованных праздников (Михайлов, Николин, Егорьев дни и т. д.). Более всего параллелей прослеживается в календаре сылвенско-иренских татар. Видимо, в данном случае у пермских татар и башкир сформировался достаточно своеобразный комплекс, не имеющий аналогов у других региональных групп татар и башкир. Внутри этого комплекса можно говорить о бытовании двух крупных локальных традиций: тулвинских татар и башкир и сылвенско-иренских татар.

¹ *Уразманова Р. К.* Особенности годового цикла общественных праздников татар Приуралья (к вопросу этнического районирования культуры татар) // Приуральские татары. Казань, 1990; Она же. Традиционные общественные праздники и свадебные обряды // Пермские татары. Казань, 1983. С. 118—136.

² Материалы экспедиции 1997—1998 гг. в Бардымский район, с. Тюндюк.

³ Полевые материалы авторов (далее — ПМА), Бардымский район, с. Брюзлы, с. Танып, с. Сараши, с. Константиновка.

⁴ ПМА, Бардымский район, с. Константиновка, от Хасановой Каримы, 1923 г. р.

⁵ Полевые материалы авторов, Бардымский район, с. Танып, от Азмагуловой Газимы, 1915 г. р.

⁶ ПМА, Бардымский район, с. Елпачиха, от Кунакаевой Муслимы, 1918 г. р.

⁷ ПМА, Бардымский район, д. Чалково, от Аптуковой Насхии, 1937 г. р., родом из с. Уймуз.

⁸ ПМА, Бардымский район, д. Бардабашка, от Мурсалисовой Назии, 1919 г. р., родом из с. Краснояр.

⁹ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Габдрашитовой Фании, 1940 г. р., родом из с. Танып.

¹⁰ *Миннихметова Т. Г.* Традиционные новогодние празднества удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994. С. 109—119.

¹¹ Материалы экспедиции 1996 г. в Куединский район, д. Дубовая Гора, д. Искильда.

¹² *Уразманова Р. К.* Календарный цикл обрядов чепецких татар // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978. С. 93.

¹³ *Уразманова Р. К.* Традиционные общественные праздники... С. 119.

¹⁴ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Габдрашитовой Фании, 1940 г. р., родом из с. Танып.

¹⁵ ПМА, Бардымский район, д. Чалково, записано от Уразовой Фаины, 1925 г. р.

¹⁶ ПМА, Бардымский район, с. Уймуз, от Имайкиной Забиды, 1928 г. р.

¹⁷ ПМА, Бардымский район, с. Елпачиха.

¹⁸ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Габдрашитовой Фании, 1940 г. р., родом из с. Танып.

¹⁹ ПМА, Бардымский район, с. Елпачиха, от Кунакаевой Муслимы, 1918 г. р.

²⁰ ПМА, Бардымский район, с. Бичурино.

²¹ *Уразманова Р. К.* Календарный цикл обрядов чепецких татар... С. 91.

²² *Миннихметова Т. Г.* Традиционные новогодние празднества... С. 109—119.

²³ ПМА, Бардымский район, с. Брюзлы, от Ибраевой Разифы. 1907 г. р., с. Краснояр; от Муминовой Накибы, 1919 г. р., родом из д. Утай.

²⁴ Однако более полный смысл действий с кашей забыт. В других деревнях тулвинских татар и башкир подобную кашу *убыр ботка* делали в случае болезни, в частности болезни глаз.

²⁵ ПМА, Бардымский район, д. Кудаш, от Фархутдиновой Кыснижихан, 1913 г. р.

²⁶ ПМА, Бардымский район, с. Танып, от Азмагуловой Газимы, 1915 г. р.

- ²⁷ ПМА, Бардымский район, с. Константиновка, от Хасановой Каримы, 1923 г.р.
- ²⁸ ПМА, Бардымский район, с. Султанай, от Сабитовой Наили, 1923 г. р.
- ²⁹ ПМА, Бардымский район, д. Бардабашка, от Саитовой Сажиды, 1928 г. р.
- ³⁰ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Таразовой Муршиды, 1933 г. р.
- ³¹ ПМА, Бардымский район, с. Аклуши, от Савиновой Гульчиры, 1928 г. р.
- ³² *Уразманова Р. К.* Особенности годового цикла общественных обрядов...; *Черных А. В.* Буйские удмурты. Пермь, 1996; Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993; *Базанов В. А.* «Провожание Камы» как один из обрядов традиционной культуры Прикамья // Национальная культура и языки народов Прикамья: возрождение и развитие. Пермь, 1997. Ч. 2. С. 67—70.
- ³³ ПМА, Бардымский район, д. Чалково, записано от Уразовой Фаины, 1925 г. р.
- ³⁴ ПМА, Бардымский район, д. Усть-Ашап, от Тухтамышевой Миньямал, 1913 г. р.
- ³⁵ ПМА, Бардымский район, с. Тюндюк, от Надыровой Ильсияр, 1957 г. р.
- ³⁶ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Таразовой Хадичи, 1916 г. р.
- ³⁷ ПМА, Бардымский район, с. Танып, с. Султанай.
- ³⁸ Сравните традиции использования яиц в пасхальной обрядности у русских, финно-угорских народов: марийцев, удмуртов.
- ³⁹ ПМА, Бардымский район, с. Бичурино, от Акманевой Каримы, 1925 г. р.
- ⁴⁰ ПМА, Бардымский район, с. Сараши, от Шариповой Хадии, 1924 г. р., родом из с. Барда.
- ⁴¹ ПМА, Бардымский район, д. Усть Шлык, от Уразманова Загида, 1918 г. р.; Максустовой Нагибы, 1927 г. р.
- ⁴² ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 72-72 (об.).
- ⁴³ *Уразманова Р. К.* Традиционные общественные праздники... С. 120. Хотя, возможно, проведение сабантуя до сева в с. Танып и окрестных деревнях связано с тем, что в формировании населения этих деревень принимали участие казанские татары.
- ⁴⁴ *Уразманова Р. К.* Современные обряды татарского народа. Казань, 1984.
- ⁴⁵ Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район Пермской области; Материалы экспедиции в Бардымский район 1997—98 гг.; *Уразманова Р. К.* Традиционные общественные праздники... С. 121.
- ⁴⁶ Возможно, что в данном случае мы имеем дело с рудиментами обряда *карга боткасы*, известного в подобных формах у верх-иренских татар и рассмотренного ранее.
- ⁴⁷ *Уразманова Р. К.* Обряд сорэн у народов Среднего Поволжья и Приуралья // Историческая этнография татарского народа. Казань. 1980. С. 94—110.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Там же. С. 94-110.
- ⁵⁰ Там же. Материалы экспедиций в Куединский район (удмурты). Обряд «верба кыстырь»; Материалы экспедиции в Суксунский район (марийцы). Обряд «сюрем ужо».
- ⁵¹ *Уразманова Р. К.* Традиционные общественные праздники... С. 123.
- ⁵² *Руденко С. И.* Указ. соч. С. 272-279.
- ⁵³ *Руденко С. И.* Указ. соч. С. 279; Татары Среднего Поволжья и Приуралья... С. 306-307.

⁵⁴ Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники... С. 123.

⁵⁵ ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 72-72 (об.); Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники... С. 120.

⁵⁶ Решение вопроса об эволюции джиенов и характере их проведения возможно только на основе привлечения новых, прежде всего архивных источников.

⁵⁷ Осинский земский календарь за 1912 г. Оса, 1912; Осинский земский календарь за 1914 г. Оса, 1914.

⁵⁸ Шмаков Я. По лицу земли. Оса, 1916. С. 35-38.

⁵⁹ ПМА, Бардымский район, с. Бичурино, от Акманаевой Ханифы, 1912 г. р.

⁶⁰ Анализировать имеющийся материал сложно, т. к. письменные источники отсутствуют, а сведения информаторов фрагментарны и противоречивы.

⁶¹ Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники...

⁶² ПМА, Бардымский район, с. Краснояр II, от Муминовой Накибы, 1919 г. р., родом из д. Утай.

⁶³ Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники... С. 123.

⁶⁴ Там же. С. 124.

⁶⁵ Материалы экспедиции в Куединский район 1997 г., с. Аксаитово, Яна-ульский район Башкортостана.

⁶⁶ В частности, в Прикамье они известны у удмуртов, русских, марийцев.

⁶⁷ Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники... С. 124.

⁶⁸ ПМА, Бардымский район, д. Новая Казанка, от Мингостиновой Салихи, 1908 г. р.

⁶⁹ ПМА, Бардымский район, с. Султанай, от Мансуровой Гульзихан, 1943 г. р.

⁷⁰ ПМА, Бардымский район, с. Аклуши, от Савиновой Гульчиры, 1928 г. р.

⁷¹ Шумилов Е. Н. Из истории башкирских земель Среднего Прикамья. Пермь, 1995. Вып. 2. С. 8; Материалы по истории БАССР, М.-Л., 1936. Ч. 1. С. 483-487.

⁷² Праздник Благовещения сложился под двойным иноэтническим влиянием: обрядовая наполняемость скорее всего была заимствована от финно-угорских народов, а сроки проведения заимствованы из русского календаря.

⁷³ Материалы экспедиций в Куединский район (удмурты); в Бардымский район (татары и башкиры); в Суксунский район (марийцы).

⁷⁴ ПМА, Бардымский район; ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район.

⁵⁴ Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники... С. 123.

⁵⁵ ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 72-72 (об.); Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники... С. 120.

⁵⁶ Решение вопроса об эволюции джиенов и характере их проведения возможно только на основе привлечения новых, прежде всего архивных источников.

⁵⁷ Осинский земский календарь за 1912 г. Оса, 1912; Осинский земский календарь за 1914 г. Оса, 1914.

⁵⁸ Шмаков Я. По лицу земли. Оса, 1916. С. 35-38.

⁵⁹ ПМА, Бардымский район, с. Бичурино, от Акманаевой Ханифы, 1912 г. р.

⁶⁰ Анализировать имеющийся материал сложно, т. к. письменные источники отсутствуют, а сведения информаторов фрагментарны и противоречивы.

⁶¹ Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники...

⁶² ПМА, Бардымский район, с. Краснояр II, от Муминовой Накибы, 1919 г. р., родом из д. Утай.

⁶³ Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники... С. 123.

⁶⁴ Там же. С. 124.

⁶⁵ Материалы экспедиции в Куединский район 1997 г., с. Аксаитово, Яна-ульский район Башкортостана.

⁶⁶ В частности, в Прикамье они известны у удмуртов, русских, марийцев.

⁶⁷ Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники... С. 124.

⁶⁸ ПМА, Бардымский район, д. Новая Казанка, от Мингостиновой Салихи, 1908 г. р.

⁶⁹ ПМА, Бардымский район, с. Султанай, от Мансуровой Гульзихан, 1943 г. р.

⁷⁰ ПМА, Бардымский район, с. Аклуши, от Савиновой Гульчиры, 1928 г. р.

⁷¹ Шумилов Е. Н. Из истории башкирских земель Среднего Прикамья. Пермь, 1995. Вып. 2. С. 8; Материалы по истории БАССР, М.-Л., 1936. Ч. 1. С. 483-487.

⁷² Праздник Благовещения сложился под двойным иноэтническим влиянием: обрядовая наполняемость скорее всего была заимствована от финно-угорских народов, а сроки проведения заимствованы из русского календаря.

⁷³ Материалы экспедиций в Куединский район (удмурты); в Бардымский район (татары и башкиры); в Суксунский район (марийцы).

⁷⁴ ПМА, Бардымский район; ПОКМ. Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район.

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА

Религиозно-мифологическая картина мира любого народа — явление достаточно сложное, формирование и эволюция которого происходили на протяжении длительного периода. В религиозно-мифологическом мировоззрении нашли отражения все исторические этапы формирования народа, его связи с близкими и дальними соседями.

Официальная религия, которую исповедуют тулвинские татары и башкиры, как и большинство групп татарского и башкирского населения Поволжья и Приуралья, — ислам.

ТРАДИЦИИ ИСЛАМА

Тулвинские татары и башкиры, как и большинство групп татар и башкир, являются мусульманами-суннитами. Традиции ислама — неотъемлемый элемент культуры и религиозно-мифологического мировоззрения этой группы населения Пермского края.

Ислам зародился в Аравии в VII в. н. э. Распространение ислама в Поволжье и Приуралье относится к X в. и напрямую связано с Волжской Булгарией, которая в начале X в. принимает ислам как основную государственную религию. В X—XI вв. ислам начинает распространяться и среди башкир. Арабские купцы и миссионеры, часто посещавшие Волжскую Булгарию, заходили и в страну башкир. Значительная роль в распространении ислама среди башкир принадлежала Волжской Булгарии, а затем и Золотой Орде. Исследователи считают, что в XIV в. ислам стал господствующей религией в Башкирии¹.

О времени распространения ислама среди татар и башкир Прикамья до настоящего времени нет единого мнения. В исторической и этнографической литературе данный вопрос не получил освещения. Скорее всего, ислам был принесен в Прикамье башкирскими племенами при переселении. Вероятно, временем распространения и утверждения ислама в Прикамье следует считать XIV—XVI вв.

Пермский исследователь Е. Н. Шумилов считает, что ислам был занесен в Прикамье только во второй половине XVII в. казанскими татарами и окончательно утвердился среди гайнинцев лишь к середине XVIII в.² Несомненно, казанские татары, переселившиеся в Тулвинское поречье, способствовали укреплению традиций ислама, на что указывает И. К. Кириллов, описавший башкирские земли в 1735 г.: «...татары превосходнее прилежат в свой магометанский закон... простеков к себе привлекают, школы имеют и обучают, мечетей множество настроили...»³. Однако вряд ли пермские башкиры к этому времени оставались язычниками — к этому времени сохранялись активные связи с северными башкирами. Ни один из документов XVIII в., описывающих башкир Прикамья, не раскрывает особенности недавнего принятия ими ислама. Наоборот, в этнографическом описании XVIII в. достаточно подробно описываются исламские традиции как давно устоявшиеся и глубоко чтимые населением⁴.

В конце XIX — начале XX в. эти традиции играли значительную роль в бытовой жизни⁵. Считалось необходимым ежедневное пятикратное совершение молитвы — *намаз*⁶. Время молитвы строго регламентировано. Утренняя молитва должна совершаться за час до восхода солнца. Вторая молитва *ойле намазы* читается после обеда. Третья молитва *икенде намазы* совершается за два часа до захода солнца. Вечерняя *ахшам намазы* — после захода, до того как пройдет зоря. Последняя, пятая молитва *ястц намазы* читается через час после захода солнца, до утренней зари. Молитва совершается на специальном коврике *намазлык*. При этом молящийся должен перебирать в руках четки *тасбих*, *дисбе*. Число бусинок на четках должно равняться 99, как и имен Аллаха. Время пятничной полуденной молитвы верующие должны провести вместе — в мечети, под руководством муллы. Совершению намаза предшествует ритуальное омовение *тэхэрэт алу*, которое также происходит в определенной последовательности⁷.

В религиозных праздниках и обрядах татар и башкир Прикамья проявляются общемусульманские традиции. К ним можно отнести соблюдение поста *ураза*. Во время поста запрещается употреблять пищу в дневное время (от восхода до заката солнца). Необходимость соблюдения поста в месяц *рамазан* объясняется тем, что в течение этого месяца Аллах впервые передал пророку в виде откровений священную книгу мусульман — Коран. Одна из ночей поста *аль-кадер*, *кадер киче* считается благословенной. С датой

поста соотносились сроки проведения и остальных мусульманских праздников.

Пост завершался праздником *Ураза бэйрам*, который являлся одним из самых главных религиозных праздников. Пермские татары и башкиры этот праздник также называют *Олы көн* — Большой, Великий день. Основными его элементами были совместные трапезы и гостевание, а в некоторых деревнях — и обход детьми домов родственников и соседей.

Через 2 месяца и 10 дней после праздника *Ураза бэйрам* отмечался праздник *Корбан бэйрам*. Праздник *Корбан бэйрам* длился три дня. Он совершался в честь умерших, поэтому главным было принесение жертвы умершим родственникам. Также повсеместно в это время устраивалось гостевание родственников.

Кроме *Ураза бэйрам* и *Корбан бэйрам* среди пермских татар и башкир отмечались *Мәңлид и Гашиурә (Ашиурә) бэйрам*. Основным содержанием праздников также были религиозные ритуалы и гостевание.

В конце XIX — начале XX в. ислам занимал прочные позиции в Тулвинском поречье. По сведениям 1895 г., в крупных населенных пунктах Барда и Краснояр действовали по три мечети на село, а в деревнях Бичурино, Елпачиха, Султанай, Сараша имелось по две мечети. По одной мечети было также в деревнях Мостовой, Чатовой, Тюндюке, Аклушах, Верх-Шлыках Бардымской волости, деревнях Новый Ашап, Сюзянь, Батырбай, Нижняя Искильда, Константиновка Сарашевской волости, деревнях Уймуз, Федорки, Акбаш, Кудаш, Березники, Куземьярово, Конюково, Чалково, Ишимово, Усть-Тунтор, Искирь Елпачихинской волости. Всего в трех волостях отмечено 35 мечетей⁸. Число религиозных учреждений росло. В 1917 г. в трех волостях, Бардымской, Елпачихинской и Сарашевской, было уже 54 мечети с 33 религиозными школами в 51 населенном пункте, как начальные — *миктэб*, так и *медресе*, где проходили дальнейшее обучение. Известными не только в Тулвинском крае, но и далеко за его пределами были Таныпское и Султанайское медресе.

Достаточно интересны вопросы бытования и функционирования исламской книжности, распространение рукописной традиции, арабской грамотности. Знание арабского языка получали немногие. Грамотное население, в том числе и некоторые муллы, ограничивалось навыками механического чтения арабского текста. Большинство населения оставалось неграмотным и не умело читать

не только на арабском, но и на родном языке. Основные молитвы заучивались без осмысления и понимания. В этой связи сакральность арабского текста, арабского письма увеличивалась. Книга также приобретала значение сакрального предмета. Книга, листок с текстом арабской графики считались оберегом наряду с другими традиционными оберегами: железным предметом, серебряной монетой, веткой можжевельника. Достаточно было оставить книгу в изголовье ребенка, чтобы его не подменил шайтан. При этом часто содержание текста не имело значения. Сакральность арабского языка, значение его как тайного знания объясняют широкое бытование исламских молитв в качестве лечебных заговоров. Некоторые социальные роли муллы схожи с подобными ролями знахарей, колдунов, прорицателей у других народов. В этом смысле мулла оценивался носителем сакрального знания.

Исламские ритуалы были тесно связаны с повседневной жизнью, семейными праздниками и обрядами, поэтому многие из них, несмотря на запреты в советское время, продолжали активно бытовать и исполняться, особенно в семейной обрядности. В настоящее время наблюдается активное обращение к каноническим традициям ислама.

Однако многие особенности исламских традиций тулвинских татар и башкир до настоящего времени остаются неисследованными, т. к. проведение подобного исследования требует комплексности, привлечения к изучению проблем историков, археографов, философов, религиоведов и этнографов.

НАРОДНЫЙ ИСЛАМ И ДОИСЛАМСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Периферийное расположение территории Тулвинского поречья явилось причиной того, что канонический ислам сильнее, нежели в других группах, взаимодействовал с доисламскими верованиями. Многие архаичные народные представления сохранились здесь вплоть до начала XX в., а в некоторой степени продолжают бытовать и в настоящее время.

Очевидно, что религия, сформировавшаяся в иной экологической системе и в условиях иного хозяйственно-культурного типа, не могла стать единственным средством сакрального освоения мира для племен, занимавшихся полукочевым скотоводством, а позже

и земледелием в условиях лесостепной зоны. Религиозная исламская доктрина осваивалась в соответствии со специфической местной народной культурой, доисламскими представлениями. Эти две системы синкретично сосуществовали, что позволяет всю совокупность религиозно-мифологических представлений тулвинских татар и башкир считать «народным исламом».

Базовыми для любой религиозно-мифологической системы являются космогонические представления, так называемые креативные мифы (о появлении людей, земли, звезд и т. п.). К сожалению, до нашего времени дошли лишь осколки былых космогонических представлений тулвинских татар и башкир. Среди них мифы о появлении людей. В этих мифах особенно сильно проявился синкретический характер религиозных воззрений тулвинских татар и башкир. Так, наряду с народными вариантами канонической легенды о сотворении человека Аллахом из глины, об Адаме и Еве («...раньше жил один Адам, и Ева жила в раю на небе, но не смогли ужиться, и бог спустил их на землю. Так появились люди»), бытуют и мифологические рассказы и о больших, длинных перволюдях («Раньше были большие люди, они нас делали из глины, они нас приносили в кармане, когда боронили. Потом эти большие люди исчезли»). Вообще, сюжет о том, что до нас, современного рода человеческого, на земле жили иные, большие («длинные») люди, достаточно широко представлен в мировой мифологии⁹. У тулвинских татар и башкир большие люди именуются батырами, «длинными людьми». В этнографической литературе нет единого мнения относительно генезиса этого сюжета, но нам представляется не лишенной смысла следующая гипотеза: этническая группа, племя, осваивая территорию, которую до них занимал другой, не родственный этнос, сталкивается с остатками жизнедеятельности и захоронениями. Причем эти захоронения могут быть и достаточно большими, например курганы. Предположения по этому поводу наслаиваются на креативный миф о появлении людей.

Помимо мифологических рассказов о сотворении человека, нам известен еще ряд мифологических рассказов космологического характера, как правило, объясняющий появление того или иного явления. Некоторые из них объясняют, почему небо находится высоко от земли, почему люди едят собачий или кошачий хлеб, как появились пятна на луне. Сюжет мифологических рассказов «Почему небо далеко от земли?» имеет прямые аналоги в финно-угорском фольклоре¹⁰. Сюжет рассказов о происхождении пятен

на луне известен практически всем тюркским народам. Он широко распространен среди поволжских татар и всех групп башкир¹¹.

Синкретизм религиозных воззрений тулвинских татар и башкир отражают мифологические рассказы о появлении шайтана среди людей. Этот сюжет можно отнести к разряду наиболее распространенных и многовариативных. Позволим себе привести один из вариантов этого мифа: *«Когда люди хотели переплыть через реку Каму, у одного мужика жена осталась на берегу. Она крикнула. Вмesto жены в лодку сел шайтан, так как он жену позвал нехорошими словами. Так вот он среди людей и начал жить...»* В этом мифе особенно интересным представляется мотив реки, водной преграды. Практически во всех мировых мифологических системах река, другая водная преграда служит границей иного мира. Лодка или мост являются связью между миром живых и потусторонним миром. Очевидно, приведенный мифологический рассказ является отголоском более раннего мифа о перевозчике душ умерших — образ перевозчика, зовущего жену¹². Вероятно также, что под влиянием ислама сюжет был переосмыслен, ему была придана негативная окраска. В подтверждение можно привести общемировую практику, когда языческие боги под натиском мировых религий получали отрицательную оценку и перемещались из верхнего яруса мифологической картины мира в нижний, пополняя ряды всякого рода нечисти. Интересна географическая привязка рассказа — река Кама. Это весьма показательно — для образа реки мертвых, как правило, выбиралась большая, великая река. Примером переосмысления и смешения древних мифов может послужить такой вариант вышеупомянутого мифа: *«Весь мир был потоплен. Сделали лодку. В ней были муж с женой, хозяйство. Мышка продырявила дно, а змея заткнула дырку хвостом, поэтому змею уважают, а мышку нет. Когда муж звал жену в лодку, то он сказал ей: «Садись в лодку, шайтан, что сидишь...» Шайтан вошел в лодку и с ним уплыл».* Налицо контаминация ветхозаветного мифа о потопе, о хтонических животных — мышке и змее.

Особый пласт религиозно-мифологических представлений тулвинских татар и башкир представляют собой легенды о местночтимых святах *газизах*, а также легенды-предания о праведниках, ясновидцах, пророках, чудотворцах. Помимо устных преданий и легенд с ними связан и ряд ритуальных действий, что позволяет говорить об элементах своего рода культа местночтимых свя-
тых. Так, например, на кладбище д. Федорки есть могила некоего

пророка. Эту могилу посещают люди, готовящиеся пройти какое-либо испытание (например, студенты перед сессией), и обязательно что-нибудь жертвуют или красят оградку. Считается, что эти действия должны принести удачу.

Достаточно многочисленны и вариативны народные исламские легенды о пророках — сакральных покровителях определенных участков пространства или определенных явлений.

Мифологические рассказы тулвинских татар и башкир, являясь отголосками древних мифов, несут в себе крупницы информации о картине мира предков современных тулвинских татар и башкир. По всей вероятности, их космос структурировался согласно трехчастной культурной универсалии, однако верхний и средний ярусы традиционной картины мира были сильно трансформированы под воздействием ислама. В то же время представления о нижнем ярусе в большей степени сохраняли доисламские представления.

Широко распространены среди тулвинских татар и башкир предания о змеях. Змеиный рог исполняет желание; кожа змеи лечит болезни и приносит счастье; понимая язык змеи, можно стать прорицателем; змеи охраняют клады, запирают воду; в образе змеи появляется хозяин дома. Наоборот, змея-дракон *аждаха* и *юха* наделяется лишь отрицательными качествами. Подобные предания распространены среди поволжских татар и башкир Урала.

С хтоническим, подземным миром связаны и водные мифологические персонажи — *су цгез*, *су ана*, *су бикэ*, *су хужа*, *су ат* (водяной бык, водяная, водяная девушка, водяной, хозяин воды).

Водяной бык как мифологический персонаж широко распространен как среди финских, так и среди тюркских народов Поволжья и Урала. Водяной бык у тулвинских татар и башкир выступает и как хозяин конкретного водоема, и как хозяин всего водного, скорее всего — подземного — мира. На рогах водяного быка, по представлениям тулвинских татар и башкир, держится вся земная твердь. Образ хозяина воды — водяного быка достаточно архаичен. Постепенно развиваются представления и о социальных персонажах — *су ана*, *су бикэ*, *су хужа*, *су ат* — водяная, водяная девушка, водяной, хозяин воды.

Панпсихизм, или одушевление всех предметов, наделение их своим сакральным хозяином — характерное явление религиозно-мифологических представлений тулвинских татар и башкир. Свой хозяин есть у воды, дома, домашних животных, построек, родников, других сакральных мест. Особо густо «населены» наиболее

опасные в сакральном смысле места, такие как водоемы и лес. Из духов природы тулвинским татарам и башкирам известен хозяин леса *урман хужа*. Если человек нарушает правила поведения в лесу, входит в лес без молитвы, то *урман хужа* делает так, чтобы путник заблудился. В этом случае необходимо надеть одежду на-выворот. Это пример инверсии, когда, чтобы понять обитателей потустороннего мира, нужно нарушить обычный, «человеческий» порядок, сделать все как бы наоборот. Как и русский леший, *урман хужа* может появляться в виде человека или вихря. Кроме того, для защиты от *урман хужа* существует специальная молитва.

Образ лешего соотносится, а иногда и тождественен еще одному «лесному» персонажу — хозяину дерева *агач хужа*. Татары и башкиры считали, что у каждого дерева есть хозяин, поэтому нельзя рубить деревья без молитвы.

Помимо *урман хужа*, *агач хужа*, лес населяет мифологический персонаж *ярымтык* (*шицрэле*). Часто мы наблюдаем контаминацию образов лесного хозяина и *ярымтык*, однако большинство информаторов разводят этих персонажей. *Ярымтык* — это огромное волосатое человекоподобное существо, которое шекочет путников в лесу, катается на лошадях, находящихся на пастбище. Любопытен рассказ о том, что *ярымтык* вступал в сношения с человеческими женщинами и якобы у него даже есть потомки; упоминают даже род, начало которому дал *ярымтык*. Этот сюжет очень схож с сюжетом ряда сказок сибирских народов.

Особо почитаемыми были и родники. Прежде чем зачерпнуть воду в лесном или полевом роднике, необходимо было принести жертву хозяину родника — бросить в воду волос, кусочек материала, серебряную монету. При этом особое отношение существовало как к «святым», лечебным родникам, так и к тем, хозяева которых могли напустить на человека определенные болезни. Культ родников являлся одной из форм сакральной организации окружающего пространства.

Развиты были у тулвинских татар и башкир представления о духах жилых и хозяйственных построек. Духом жилого помещения выступает *йорт хужа* или *ызба хужа*. У тулвинских татар и башкир этот мифологический персонаж соединяет в себя функции и домового и дворового. Домовой может показаться человеку в разных образах. Чаще всего он приобретает зооморфный облик. Домовой может показаться в образе змеи, ящерицы, лягушки, козы, собаки, птицы. Ящерица и лягушка в традиционной культуре татар

и башкир связаны с хтоническим, подземным миром, птица — с душами умерших предков. С этой точки зрения интересен рассказ, согласно которому *ызба хужа* становится умерший хозяин дома. Реже встречаются рассказы, в которых домовый предстает в антропоморфном облике.

В представлениях тулвинских татар и башкир домовый может быть и добрым и злым. Добрый домовый помогает хозяевам, злой — досаждают. «Характер» домового во многом зависел от поведения хозяев: *«Говорили, что если хозяин хороший, добрый, то и йорт хужа такой. Если хозяин дома неряшливый, то и йорт хужа такой. Нужно держать себя хорошо, не сквернословить, иначе йорт хужа найдет на тебя болезни»*. Считалось, что домовый не любит в доме ссор, драк, *«нельзя говорить слова плохие, чтобы кровь друг друга на пол не лилась»*. В определенные моменты требовалось прочтение специальных молитв, предназначенных домовому. По этому поводу иногда говорили: *«Аят — это корм домового»*.

Известны в Тулвинском поречье представления и о другом обитателе жилого или нежилого дома — *бичуре*. *Бичура* как мифологический персонаж также известен многим народам Поволжья и Приуралья: татарам, башкирам, удмуртам, марийцам. В отличие от домового, *бичура* выступает «отрицательным» персонажем, досаждают хозяевам, требует, чтобы его кормили. Однако мифологические рассказы о *бичуре* немногочисленны.

Целый комплекс мифологических представлений связан с образом хозяина конюшни или хозяина скота. С одной стороны, этот образ распадается на несколько самостоятельных персонажей: *азбар эни* (бабушка конюшни), *азбар хужа* (хозяин конюшни), *мал хужа* (хозяин скота), *Занки бабай* (дедушка Занки) и др. С другой стороны, разнообразные представления соединяются в одном образе, т. к. функции, внешний облик этих персонажей в разных быличках одинаковы. Многие информаторы также указывают на общность этих персонажей. Хозяин конюшни или хозяин скота, как и домовый, предстает перед человеком в разных образах, его можно увидеть в облике змеи, ящерицы, лягушки, реже — в образе девушки в белом или седого старика. Для того чтобы задобрить конюшенного, при выгоне скота и при отеле принято было раздавать милостыню, читать специальные молитвы. Как правило, хозяин конюшни следил за скотом, ухаживал за ним: *«Когда корове нужно было телиться, он подходил к окну и кричал, куда нужно бежать. Он как человек. Один раз вижу — он идет с фонарем в руках, коровародила.*

Я подбежала, а его нет. Это, наверное, был мал хужа». Наоборот, если скот в конюшне был взмыленным, у лошадей были «косы» в гриве, считалось, что хозяину что-то не нравится. В этом случае полагалось сменить масть скота, которая пришлась не ко двору, либо также раздать милостыню.

Представлений о хозяине бани как самостоятельном мифологическом персонаже у тулвинских татар и башкир не известно. Образ хозяина бани полностью слился с образом шайтана. В многочисленных мифологических рассказах именно шайтан выступает хозяином бани. Возможно, самостоятельный персонаж хозяина бани у тулвинских татар и башкир не сложился, т. к. баня как хозяйственная постройка усадьбы появилась достаточно поздно, при переходе к оседлому образу жизни и, видимо, является заимствованной. Баня в мировоззрении татар и башкир наделена статусом «нечистого» пространства, ограничены контакты с этим пространственным локусом. В то же время баня никак не задействована в семейных праздниках и обрядах, незначительна ее роль в народной медицинской практике, в отличие от финно-угорских и славянских народов Урала и Поволжья. Поэтому хозяином бани и является шайтан, обитатель «нечистого» пространства.

Некоторые мифологические персонажи претерпели определенную эволюцию под влиянием исламских представлений, часть персонажей имеет каноническое исламское происхождение (пророки — хозяева локусов пространства, деревьев, скота и т. д.).

Под влиянием ислама многие функции и черты развитой системы демонологических персонажей сливаются в один образ — шайтана, черта. Налицо упрощение мифологической картины мира. По этой причине в мифологических рассказах о шайтане этот персонаж наделен наиболее многочисленными функциями. Одними из самых распространенных сюжетов, связанных с шайтаном, являются сюжеты о подмене шайтаном ребенка, о шайтане как о хозяине бани. Традиционные места обитания шайтана — баня, перекресток, лес, одним словом — локусы иного мира в пространстве, освоенном людьми, места, требующие повышенного внимания.

Оберегами, позволяющими людям избежать немотивированного контакта с иным миром, с демонологическими персонажами, являются: чтение молитв; действия с Кораном (например, Коран кладут в люльку с младенцем, вкладывают в Коран пуповину, чтобы младенца не взял шайтан); амулет *боту*, с тестом молитвы; острые железные предметы — ножницы, ножи; серебряные монеты;

гусиные перья; можжевельные ветки. Всю сложную систему мифологических персонажей раскрывают многочисленные варианты мифологических рассказов.

Култ животных проявлялся в особом отношении к животным и птицам, приметам и поверьям, связанным с ними. Особое отношение существовало к домашним животным: коню, корове, овце, собаке, кошке. Гусь наделялся особой сакральной символикой, что раскрывается в приметах и поверьях, связанных с этой домашней птицей. Гусиный пух, сам гусь являлись символами зажиточности и богатства. Гусь был необходимым атрибутом праздничного, особенно свадебного застолья. И, наоборот, курица связывалась с потусторонним «иным» миром, что наглядно раскрывается в семейной обрядности тулвинских татар и башкир. Почитаемыми были также медведь, лебедь, кукушка, ворон¹³.

Религиозно-мифологическая картина мира тулвинских татар и башкир не ограничивается сферой устной традиции, обрядовая сфера (исключая канонические мусульманские обряды) представляет собой комплекс развитых ритуалов аграрного и семейного культа, представлений и приемов народной медицины.

В календарных и семейных обрядах, а особенно в народной медицине, наглядно проявлялась вера в магию. Обрядом *корбаннык* стремились получить расположение высших сил и обеспечить прекращение засухи. Лечение многих болезней также строилось на представлениях о том, что подобным можно вызвать подобное. Желтуху следовало лечить «желтым» — желтыми цветами, медными монетами; краснуху — красным материалом, красными ягодами. Примеров магического воздействия на окружающую природу и человека можно привести достаточно много.

Особенностью традиционного народного мировоззрения был и символизм предметов материальной культуры, которые не только выполняли прагматическую функцию, но были включены в сложную систему представлений, поверий, запретов, играли определенные роли в ритуале. Достаточно иллюстративно эта особенность народного мировоззрения раскрывается на примере традиционных предметов одежды.

Целый пласт поверий позволяет рассматривать одежду в качестве пространственной границы между мирами: миром «живых» и «иным» миром. Так, заблудившийся в лесу должен был переодеть одежду наизнанку, поменять лапти с правой ноги на левую и наоборот. Шить саван разрешалось только швом вперед иголкой, не завя-

зывая узлов. И, наоборот, шить так одежду для живого человека запрещалось. Женщине разрешалось посещать кладбище лишь в том случае, если она надевала семь штанов.

Проведение семи границ достаточно характерно для представлений татар и башкир. Именно прохождение семи границ позволяет попасть в «иной мир», и, наоборот, проведение семи границ защищает от немотивированного перехода. У тулвинских татар и башкир известны такие примеры, подтверждающие эти выводы. Так, душа, чтобы попасть в «иной мир», должна пройти семь небес. Семь кругов защищают человека от нечистой силы, когда он караулит папоротник, и, наоборот, семь кругов позволяют мулле создать сакральное пространство, позволяющее общаться с высшими силами. Из семи слоев состоит подкладка савана — *истинжэ*. Семь мостов должен пройти солдат, прежде чем окончательно порвет связь с родным домом, окажется в «чужом» пространстве.

Целый ряд поверий раскрывает «охранительную» функцию одежды. К таковым можно отнести запрет закатывать рукава выше локтей, а штанины выше колен. Особой магической силой наделялся амулет *бетц*, один из обязательных атрибутов женского или детского костюма. Амулет *бетц* мог включать несколько элементов, обладающих свойством защиты от болезней и нечистой силы. Как правило, *бетц* состоял из бумаги с текстом на арабском языке или «рубашки» *нажмек* («родился в рубашке»), которую сушили и зашивали в амулет. Иногда *бетц* дополнялся серебряной монетой, пришитой сверху треугольника.

Оберегом служили и многочисленные украшения, преимущественно серебряные. Даже в будничном костюме женщин постоянно присутствовали бусы, серебряные монеты, наконечники из монет. По поверью, серебро также отпугивает нечистую силу, которая боится даже его звона.

Для защиты младенца в первые дни жизни от сглаза, болезни, подмены шайтаном ему подвешивали на руки и пришивали к одежде серебряные монеты. Младенец, находившийся в пограничном переходном пространстве, нуждался в дополнительных оберегах: серебряных монетах, а также железных предметах, религиозных книгах. В качестве оберега могли использоваться штаны, которыми было достаточно ударить по привидевшейся нечистой силе или помахать ими.

Одежда в ряде случаев выступала и заменителем человека при лечении некоторых болезней. С человеком мог отождествляться

не только предмет, но и его часть. Навести порчу можно было не через всю одежду, а через небольшой лоскут.

Многочисленные поверья были связаны с новой одеждой. Они требовали неких действий, предназначенных, с одной стороны, для того, чтобы одежда носилась дольше, а с другой стороны — чтобы одежда, являясь заменителем человека, изнасилась раньше, чтобы она не привела к смерти владельца, не «пережила» его. Эти представления раскрываются через многочисленные формулы и заговоры, произносимые при надевании новой одежды. Заговоры и молитвы, произносимые в этом случае, обеспечивали также вовлечение новой одежды в среду человека.

Проанализированный нами материал свидетельствует, что в религиозно-мифологических представлениях тулвинских татар и башкир присутствовали практически все домусульманские компоненты: космогонические и анимистические представления, культ родников, животных, сакрализация явлений природы, магия, почитание предков. В то же время активно бытовали и представления канонического ислама.

В целом можно с уверенностью говорить о том, что все элементы религиозно-мифологической системы представлений синкретичны, мирно и непротиворечиво сосуществуют, дополняя друг друга. Так, например, домусульманские верования дополняют нормы ортодоксального ислама в тех сферах, которые этими нормами не регулируются (сакральное освоение лесных и речных пространств, жилого помещения и т. п.). Многие мифологические представления сохраняются до настоящего времени.

¹ История Башкортостана с древнейших времен до 60-х гг. XIX в. Уфа, 1996. С. 165.

² Шумилов Е. Н. Из истории башкирских земель Среднего Прикамья. Пермь, 1995. Вып. 2. С. 9.

³ Чагин Г. Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX в. Пермь, 1995. С. 53—54.

⁴ ГАПО. Ф. 316. Оп. 1. Д. 78. Л. 70-78.

⁵ Мы не будем останавливаться на особенностях представлений канонического ислама, поскольку эти вопросы достаточно разработаны в литературе. См., например: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1965; Беляев Е. Про-

исхождение ислама. М.—Л., 1931; Гольдцнэр И. Культ святых в исламе. М., 1938; МассэА. Ислам: Очерки истории. М., 1962.

⁶ Совершение намаза требовало произносить определенное количество раз молитвенные формулы в закреплённой последовательности. Каждой формуле соответствуют определенное положение тела и движения. Цикл таких формул и положений именуется *ракатом*. В один *ракат* входят заявление о количестве ракатов, которые молящийся собирается произнести, первая и обычная 112 суры Корана, отдельные строки из других сур. Все молитвы начинаются с *тэкъбира* — произнесения слов *Аллаһу акбар* — Аллах велик. Намаз для женщин и для мужчин разный, хотя слова молитвы те же. Движения для женщин такие: она стоит лицом к *кыйбле*, подняв руки на уровне груди — *тэкъбир эйту*. Потом складывает руки на груди — *кыям*. Склоняется вперед, руки спущены вдоль тела, кончики пальцев чуть-чуть достигают колен — *рокуг*. Затем встает, руки опущены вдоль тела — *шума*. Далее следует поклон — *сэждэ*. После этого женщина садится, согнув ноги на правую сторону. Мужчина же делает эти движения по-другому: в первом положении он поднимает руки до уровня ушей, во втором — складывает руки на животе. Потом наклоняется, кладя руки на колени. Встает, опустив руки вдоль тела, но чуть-чуть расставив ноги. Затем следует поклон. Последнее — *джалса* — отличается от женского. Он сидит на коленях, положив на них руки.

⁷ Условия ритуального омовения следующие. Вода должна быть чистой и не украденной. Запрещается использовать воду, которая содержится в золотой или серебряной посуде. Поэтому чаще всего используют жестяной кувшин *комган*. Порядок омовения такой. Сначала нужно совершить туалет, если это необходимо. Потом омовение продолжают либо дома, либо в бане. Сперва моют руки до кистей три раза. Набирают в рот воды и выплевывают, повторяют три раза. Потом набирают воды в нос правой рукой и сморкаются левой. И все повторяется три раза. Опять моют руки до локтей три раза. После этого проводят влажными руками по волосам. В этом участвуют только три пальца каждой руки: средний, безымянный и мизинец. Указательным пальцем проводят по уху, большими — за ушами. И тыльной стороной ладоней проводят по шее с обеих сторон. Потом моют руки и совершают омовение ног. Ноги моют, начиная с левой ноги. Этим омовение завершается.

⁸ ГАПО. Ф.208.Оп. 1.Д. 11.

⁹ Сравните сюжеты о древнегреческих титанах, кельтских великанах, русских богатырях.

¹⁰ Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 69.

¹¹ Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., 1955.

¹² Ср. древнегреческий миф об Орфее и Эвридике.

¹³ Сулейманова М. Н. Пережитки домусульманских верований башкир Пермской области (по материалам этнографической экспедиции 1991 г. в Бардымском и Пермском районах) // Традиционная народная культура населения Урала. Материалы международ. науч.-практ. конференции. Пермь, 1997. С. 92—95.

НАРОДНЫЕ МЕДИЦИНСКИЕ ЗНАНИЯ

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

Народные медицинские знания представляют собой сложный комплекс, включающий представления о санитарии и гигиене, природе болезней, о профилактике и способах лечения заболеваний, а также навыки исполнения этих способов. В народной медицине, наряду с рациональными приемами профилактики и лечения, основанных на правильных наблюдениях за причинами болезней, на знаниях о свойствах трав и других лекарственных средств, имелось много магических приемов лечения, зачастую неэффективных, но тесным образом связанных с мировоззренческими, прежде всего мифологическими представлениями народа. Целый комплекс в народном мировоззрении занимают представления о природе болезней, причинах их появления. Происхождение некоторых болезней татары и башкиры объясняли видимой естественной причиной: от удара или ушиба появилась рана, перелом, от переохлаждения наступала простуда, от поднятия тяжестей — надсада и т. д. Профилактика таких заболеваний включала рациональные приемы санитарии и гигиены, правила безопасности труда.

Появление других болезней, прежде всего инфекционных и нервных, объяснить видимой причиной было достаточно трудно, поэтому существовало множество мифологических представлений о природе некоторых заболеваний. Часто появление того или иного недуга связывали с влиянием духов. Наиболее сильными считались духи природы: леший, хозяин родника, а также шайтан, именно они могли наслать тяжелое заболевание. До сих пор среди тулвинских татар и башкир широко распространены представления о «плохих» местах, где можно подхватить болезнь. Как правило, на таких местах были отмечены различные видения. «Плохое» влияние объясняли злыми хозяевами — духами того или иного места.

Происхождение других болезней напрямую связывали с действиями и характером человека. Так, «плохой» глаз мог привести к сильной болезни новорожденного.

Защититься от таких болезней можно было, используя всевозможные обереги, которые носили на одежде (*бвти*, булавка,

серебряные украшения), держали в домах (ветки можжевельника и шиповника), часто в этом случае производили обряд задабривания духов природы. Достаточно распространенным поверьем было представление о том, что прежде чем пить из родника, нужно бросить в воду травинку, лист, нитку, волос, жертвуя это хозяину родника или ручья. От болезни, полученной в «плохом» месте, можно было избавиться, оставив там какой-либо предмет (платок, ленту, отрез материала, нитку и т.д.). Можно было также обратиться к знахарке, которая, как отмечает С. И. Руденко, подробно расспрашивала больного о том, где он ходил, когда подхватил болезнь. «Узнав это место, лекарка несла туда горшок с крупой, мясом или еще чем-либо, дабы дух, пославший болезнь, смилостивился и взял ее обратно. Горшок этот никто уже не трогал, боясь прогневить духа и навлечь на себя болезнь»¹.

Некоторые болезни связывались с божьим наказанием. В этом случае необходимо было совершить богоугодное дело, раздать милостыню — *хаер*. К раздаче милостыни как необходимому средству излечения прибегали при многих тяжелых болезнях. Действенным средством от болезней считалось и обращение с молитвой к святым. Как правило, в этом случае обращались к святым — Ахметам либо к местночтимым святым — Газизам.

Весь спектр приемов лечения заболеваний можно условно разделить на три большие группы: физиотерапевтические методы; лечение с помощью средств растительного, животного или минерального происхождения; магические приемы лечения.

Из ***физиотерапевтических*** методов в медицине тулвинских татар и башкир значительное место занимали различные виды водолечения, массаж, натирания, кровопускания и др.

Огромное значение имела баня. О положительных свойствах бани написано достаточно много². Баня использовалась при различных простудных заболеваниях. Так, при простуде больного смазывали медом и вели в баню, где больной должен был пропотеть. После этого остатки меда смывались, а больного поили молоком с медом. От простуды в бане также делали ингаляцию, брызгая на каменку отвар душицы. Прогревание и пар считались общеукрепляющим средством. Поэтому почти при всех недомоганиях бабки парили больного утром и вечером в течение недели. Так же поступали с новорожденными. Повивальная бабка — *кендек аби* в течение 7 и даже 40 дней водила роженицу с ребенком в баню, где и парила их. Считалось, что ребенок в этом случае вырастет более крепким.

В бане лечили и болезни ревматического характера. При болях в спине всегда старались попариться в бане. Баня широко применялась и при лечении других заболеваний. При болезнях почек (*бөөр* — почки) больного парили в бане, предварительно намазав поясницу медом или маслом. При чесотке парились и мылись теплой щелочью. В бане выводили шипицу: распаривали, а после срезали.

Однако характер использования бани в народной медицине у тулвинских татар и башкир был несколько иной, нежели у других народов Прикамья: финно-угорских и восточнославянских. Татары и башкиры считали баню «домом шайтана», местом обитания нечистой силы, такие же представления о бане бытовали у русских, удмуртов, коми-пермяков. Однако эти народы старались использовать возможность контакта с нечистой силой для лечения магическим способом наиболее сложных заболеваний. Татары и башкиры, напротив, старались по возможности ограничивать и время пребывания в бане, и возможные контакты с этим строением. Показательно, что другие народы Прикамья использовали баню в качестве наиболее благоприятного места для родов, а тулвинские татары и башкиры предпочитали рожать в домах. Поэтому приемы лечения в бане у тулвинских татар и башкир носят преимущественно рациональный, физиотерапевтический характер. У русских, удмуртов, коми-пермяков, наоборот, баня широко использовалась как место магических приемов лечения болезней³. Возможно, у тулвинских татар и башкир такой статус баня приобрела в силу заимствования и самой бани у соседних народов.

Среди других физиотерапевтических приемов лечения большое распространение получил массаж. Нередко массаж проводили в бане. Так, женщин, страдающих бесплодием, знающие бабки вели в баню. Там больную клали на полог, читали молитву и массировали, «поднимали» живот. При болях в спине массировали позвоночник. При надсаде больное место массировали и надевали корсет. При болях в почках разминали поясницу. При болях в лобной части головы осторожно разминали виски. Если болел затылок, то делали массаж по всему телу. Затем намазывали медом и вбивали его легким постукиванием пальцев.

Тулвинские татары и башкиры умели лечить переломы и вывихи. Этим занимались специальные знахари-костоправы (*буын утыртучы аби*). Одни костоправы специализировались на лечении небольших вывихов и ушибов, другие вправляли и более сложные вывихи, переломы, лечили позвоночник.

При переломе плотно заматывали место перелома, наложив предварительно шину. При лечении вывихов существовал единственный способ их исправления — вытягивание, «выдергивание» вывихнутого члена. При лечении предварительно мыли больное место теплой водой с мылом, чтобы смягчить тело. Обязательно смазывали больное место маслом, чтобы легче производить движения, и только затем «вправляли» вывих. При вывихе голеностопа предварительно использовали пустую бутылку. Ее клали под пострадавшую стопу и катали, а после нужной разминки дергали, чтобы сустав встал на место. При лечении сложных вывихов, искривления позвоночника применялись более разнообразные приемы. Так, в д. Новая Казанка при лечении искривления позвоночника, остеохондроза сначала производили массаж, расслабляли мышцы спины, разгоняли застоявшуюся кровь, затем читали заговор, после чего больного вели в баню, где его парили и на распаренное тело укладывали компресс из запаренного чистотела. В этом случае часто совмещали рациональные и магические приемы лечения.

У тулвинских татар и башкир широко было распространено кровопускание — *кан алу*, которое проводили при болях в пояснице, шуме в ушах, головных болях. Причиной многих болезней, по представлениям татар и башкир, являлась «плохая» кровь. Поэтому кровопускание считалось надежным средством почти при каждой болезни. Кровопускание производили несколькими приемами: пиявками и специальными надрезами.

Лечение пиявками — *сүлек кую* — проводили специальные лекари. Для кровопускания могли использовать только особый вид пиявок, местные прудовые пиявки для этой цели не годились, поэтому пиявок заказывали купцам или приобретали сами в крупных городах, прежде всего в Казани. Широкое распространение пиявколечения можно объяснить и народными представлениями о появлении и «божественном» характере пиявок, закрепившимися благодаря исламской легенде⁴. Как правило, на больное место прикладывали несколько штук пиявок. После того как пиявка наполнялась кровью, ее убирали, выпускали кровь, а пиявку помещали в сосуд с водой. Через несколько недель этой пиявкой снова можно было проводить лечение. Лечение пиявками повторяли до нескольких раз.

Распространенным был и второй прием — собственно кровопускание, когда на теле ножом или специальным механическим приспособлением с лезвиями — *чапкыч*, *машинка* — производилось

несколько разрезов и выпускалась кровь. Особенно часто к такому способу прибегали при головных болях. Небольшие надрезы чаще всего делали на руке, с внутренней стороны предплечья между запястьем и локтевым суставом, чуть ниже плеча, в верхней части спины или на бедре. Лекари сами контролировали, какое количество крови необходимо выпустить. Иногда на надрез ставили банку, с помощью которой и вытягивали нужное количество крови.

Головную боль, вызванную падением, сотрясением головы, связывали с неравномерным распределением «мозгов» и поэтому считали, что голову необходимо потрясти, вправить полотенцем или ситом⁵. Как видно, физиотерапевтические методы лечения были хорошо известны тулвинским татарам и башкирам и занимали одно из основных мест в традиционной медицинской практике.

Достаточно популярными *лекарственными* средствами были растения. Лекарственные растения применялись в форме настоев, отваров, настоек, соков, компрессов. Разнообразны были и способы как внутреннего, так и наружного их применения. Настои, отвары, настойки, соки пили от многих болезней. Отвары растений использовались для ингаляций при простудных заболеваниях, болезнях дыхательных путей. Соки растений часто использовали при наружных заболеваниях.

При простудных заболеваниях заваривали и пили такие травы, как душицу (*черки, карачерки, черкипечен, черекипечен*), зверобой (*сары черки, сары чачэк*), употребляли также липовый цвет (*юкэ чачэк*) и малину (*өмежэ*). Траву душицу использовали для ингаляции. Отвары мать-и-мачехи (*цги-ана яфрагы*), шиповника (*этбо рын* — букв.: собачий нос) и пустырника (*сукыр кечерткин* — букв.: слепая крапива) считались хорошим средством от кашля.

При болезнях сердца пили отвары и настойки корней земляники, крапивы (*кечерткин*), пижмы, шиповника и пустырника. При болях в почках эффективным средством считались отвары зверобоя, березового нароста — чаги (*чага, каен машкэсе*). Чага, кроме того, считалась эффективным средством при болезнях печени.

При расстройствах кишечника употребляли настой крепкого чая, настой или отвар коры и ягод черемухи, отвар липового цвета, мать-и-мачехи, рисовый отвар. При болях в желудке пили настой зверобоя. Хорошим средством при болезнях желудка и кишечника считался отвар или сок свежих капустных листьев.

Для наружного применения, лечения ран, язвочек, бородавок, чесотки широко применялся сок чистотела. Компрессы из чистотела

применялись для лечения ревматических болей, остеохондроза. Лопух (*июхмит*) прикладывали при головных болях. Березовым дегтем (*дегет*) лечили болезни суставов, мазали грыжу.

Общеукрепляющими свойствами наделялись многие травы, их часто употребляли не только для лечения, но и для профилактики некоторых заболеваний. Так, считалось, что отвар крапивы помогает при любых болях. Отвар ромашки (*ромашка*) пили для улучшения крови. Кашицу из чеснока с отрубями давали больным рахитом. Отвар подорожника (*бака яфрак*, букв.: лягушачьи листья) пили для снятия давления.

Из огородных растений для профилактики и лечения простудных заболеваний широко использовался лук (*суган*). Печеный лук ели при кашле, а свежий лук нюхали при насморке.

Сбор лекарственных растений для лечения проводили летом. Но наиболее эффективным считался сбор трав на Ильин день (2 августа по нов. ст.), именно в этот день принято было готовить лекарственные травы для длительного хранения. По поверьям, именно к Ильину дню в надземной части растений накапливается наибольшая «сила», а после Ильина дня «сила» трав уходит в корни. Поэтому заготовку корней растений проводили уже осенью. С заготовкой трав на Ильин день было связано множество поверий. Верили, что на Ильин день нужно собрать 40 цветов, которые могут лечить 40 болезней⁶. Веники, собранные на Ильин день из веток 7 различных деревьев, по поверьям, помогали избавиться от 7 болезней.

Необходимо отметить, что лекарственные растения тулвинские татары и башкиры использовали заметно меньше, нежели соседние народы Прикамья: русские, удмурты, коми-пермяки, марийцы. Кроме того, у тулвинских татар и башкир использование трав в качестве лекарственных средств носило исключительно бытовой характер, нами не отмечен такой вид знахарей, распространенный у других народов, прежде всего русских, как травницы. Татары и башкиры Тулвинского поречья практически не использовали лечение комплексными наборами трав — сборами, включавшими несколько трав в виде настоев и отваров.

Помимо лекарственных трав, в народной медицине использовались средства животного происхождения. Коровье или грудное молоко применяли для лечения «кочерги» — *шешек*. Для этого спину ребенка обильно смазывали кислым молоком, накрывали тряпкой и парили веником. Вместо молока могли использовать и пережженное коровье масло с солью. Для лечения ряда заболеваний

кишечника пили отвар, приготовленный из высушенной пленочки куриного желудка. Гусиный жир — *каз май* — считался хорошим средством при лечении ожогов, обморожений, других кожных заболеваний. Овечьей мочой натирали, мыли ноги при шекотухе — покраснении ступней. Для лечения ревматизма, радикулита применялись такие средства, как «муравьиное масло» — *кырмыска май*, муравьиная кислота. Широко применялся для лечения простудных болезней пчелиный мед (*бал*), прополис (*корт бугы*) использовали при зубной боли.

Наиболее известными средствами минерального происхождения являлись зола, соль, керосин. Соль (*тоз*) считалась антибактерицидным средством, ей присыпали порезы, в соленой воде купали младенцев. В лечебной практике соль широко применялась для лечения болезней. Так, солью лечили больной живот. Соль брали на язык в случае, если кружится голова, возникает тошнота. Керосином, как правило, лечили болезненное горло. Щелок (*селте*), т. е. зола, заваренная кипятком, широко использовался как средство гигиены, им заменяли мыло: щелоком мылись в бане, стирали одежду.

Как уже отмечалось, многие способы лечения у тулвинских татар и башкир носили магический характер. Это касалось лечения болезней, причина возникновения которых была труднообъяснимой: различные припадки, сглаз, испуг. При таких заболеваниях недуг воспринимался как нечто самостоятельное, и большинство действий было направлено на то, чтобы обмануть его, выгнать из тела больного.

Вылечить от испуга (*кот очу, курку*) помогали следующие магические приемы. Над головой больного ребенка держали чашу с водой и капали в нее расплавленный свинец, олово, реже — воск, полагали, что свинец (олово, воск) примет форму того предмета, человека или действия, которого испугался ребенок. После этого свинец убирали из воды и подвешивали на ниточке на шею, а водой поили ребенка. Амулет из свинца полагалось носить до совершеннолетия. Если ребенок был еще маленьким, фигурку из свинца клали ему под подушку.

Несколько магических приемов помогали избавиться от припадков (*чир тию*). Так, в некоторых случаях больного протаскивали через лошадиный хомут. Часто рубашку, в которую был одет человек, упавший в припадке, разрывали и закапывали на перекрестке трех дорог, вывешивали за ограду, выбрасывали в туалет. С этой же целью следовало прочитать на четыре угла дома молитву.

В д. Чувашаево при лечении припадков пользовались таким способом. Если ребенок падал в припадок впервые, на нем разрывали рубашку и закапывали ее на перекрестке, если после этого припадок повторялся, то ребенка мыли водой и воду также выливали на перекресток. В с. Березники при лечении припадков поступали иначе. Упавшего в припадке накрывали платком и просили постороннего человека помочиться на него. Старожилы утверждают, что таким способом в прошлом вылечивали многих. В с. Султанай ребенка, упавшего в припадке, прикрывали сельницей, неглубоким корытом для просеивания муки, и первый же человек, увидевший ребенка, должен был помочиться на сельницу. Вместо сельницы иногда использовали и доску для раскатывания теста. В с. Сараши поступали и таким образом. Для лечения собирали мусор с нескольких помоек, приносили его домой и сжигали под постелью больного. Считали, что от дурного запаха болезнь покинет человека.

На магии цвета было основано лечение желтухи и краснухи. Даже названия болезней основаны на цветовых параллелях. Краснуху (*кызамык*) лечили достаточно просто: для этого ребенка запеленывали в красную тряпку и катали по полу, поили калиновым соком. Больного ребенка помещали в теплое место. Достаточно сложный ритуал лечения краснухи записан нами в д. Чувашаево. Здесь, чтобы вылечить ребенка от краснухи, мать раздавала милостыню (*хәер*). В подношение в обязательном порядке входили: каравай хлеба, две монеты, три куска мяса, зерно и красная тряпка. В то же время, раздавая предметы, чтобы люди прочитали молитву, мать должна была принять от них железный гвоздь.

Лечение желтухи (*сары чир*) также основывалось на магии цвета. Помочь от болезни могли желтые травы и предметы, в частности яичный желток, лимон, медный самовар. На медный самовар больному необходимо было помочиться. При желтухе также пользовались таким способом: брали вареный яичный желток, клали его в три угла, а потом давали съесть больному.

Тулвинским татарам и башкирам известен ряд заболеваний под общим названием «сглаз». Сглаз приписывали влиянию плохого человека⁷.

Распространенной болезнью, особенно детской, была грыжа (*бүсер*). Татары и башкиры, как правило, лечили ее дегтем — им мазали больное место, либо серебряной монеткой — ее ребром особым образом как бы чертили больное место, произнося при этом заговор. Интересный способ лечения бытовал в д. Новая Казанка.

Здесь поили больного из пиалы с носиком, привезенной во время хаджа из Мекки и по форме напоминающей грыжу.

К наиболее распространенным детским болезням можно отнести кочергу (*шешек*, черные щетинки на спине). Кочергу выводили в бане жидким кислым тестом, а также, как мы отмечали, кислым молоком, грудным молоком, пережженным с солью маслом.

Ячмень (*арна*) лечили следующим образом. Приглашали бабушку, которая знает молитвы. Между больным или его родственниками и знахаркой велся своеобразный магический диалог. Больной или его родственники спрашивали: «*Эби, нимэгэкилдең?*» («Бабушка, зачем пришла?»), на что она отвечала: «*Арна имнамэгакилдем*» («Ячмень заговаривать пришла».) Потом она слюнявила воротничок рубахи или платья больного, затем протирала им глаза: «...с внутреннего края на наружный ведет и считает: 3, 5, 7, 9 и наоборот и один раз проводит вокруг глаза, и так три раза. В конце говорит: «Амин» и читает молитву «Элхам».

Все приемы лечения болезни глаз имеют мифологическую природу: зрение напрямую связывалось с солнечным светом, солнцем, и, наоборот, слепота характеризовала нижний мир. Поэтому лечить слепоту следовало, обращаясь либо напрямую к солнцу, либо к представителям нижнего мира — убырам и змеям.

Самым распространенным способом лечения болезни глаз было приготовление особой каши — *убыр ботка* (каша убыров). Делали ее из муки, которую заваривали кипятком. В тарелку с кашей вставлялось несколько щепочек, они имитировали ложки. На ночь кашу выносили на воротный столб в ограду, а чаще — на перекресток дорог, где и оставляли до утра. По поверьям, кашу ночью должны были попробовать убыры.

Представления о связи природы зрения с солнцем нашли отражение в приготовлении в случае начинающейся слепоты солнечной каши — *кояш ботка*. *Кояш ботка* готовили так же, как и *убыр ботка*: муку заваривали кипятком, но только добавляли в кашу масла. Больному завязывали глаза и давали съесть эту кашу. Потом повязка снималась, после чего больного спрашивали, видит ли он солнце. Считалось, что после выполнения действий с кашей больной начинал видеть. Вылечить глаза, по поверьям, можно было еще одним способом: найти кожу змеи, варить ее и сидеть над паром с открытыми глазами⁸.

При сильной зубной боли на больное место прикладывали коровий рог. Иногда поступали иначе: писали иглой на бумаге

текст арабской молитвы, после чего иголкой тыкали в дырки большого зуба, а затем клали иголку вместе с бумагой за матицу.

Заговорная народная практика у тулвинских татар и башкир была недостаточно развита. Причина, видимо, заключается в том, что в качестве заговоров (*өшкещ* — заговор, *имнамгад* — заговаривать) здесь чаще употреблялись арабские молитвы. При этом арабский текст, непонятный большинству населения, как и заговоры у других народов, наделялся особым сакральным смыслом. На татарском языке бытовали лишь небольшие заговоры и заговорные формулы, которые чаще всего использовались при лечении детских болезней⁹. Арабские молитвы, использовавшиеся в качестве заговоров, нередко содержали небольшие фрагменты на татарском языке. Такими заговорами, в основном, владели знающие лекарки.

Причину некоторых болезней видели исключительно в связи с потусторонним миром, шайтаном. Так, если младенец имел большую голову, большой живот, мягкие («как кишка») руки и ноги, считалось, что его подменил шайтан. Вылечить такого ребенка считалось невозможным, поэтому прибегали к помощи русских знахарей либо били ребенка семью ветками шиповника, веря, что шайтану станет жалко своего «чертенка» и он переменит ребенка обратно.

Невыполнение некоторых запретов, пренебрежение в использовании различных оберегов могли привести к тому, что в человека проникала нечистая сила — шайтан. Выдать такого человека могли непонятные звуки, издаваемые им против своей воли; считали, что это говорит шайтан. Такая болезнь считалась неизлечимой. Однако сам такой человек мог приобрести способности видеть болезни других людей и лечить их.

Большинство магических приемов лечения носили бытовой характер, ими владели многие, особенно пожилые женщины. Но для лечения сложных болезней, сопровождавшегося чтением заговоров, прибегали к помощи знахарок — *им-жрм итче аби*, *им-том итче аби*. Иногда для того, чтобы определить причину болезни, обращались к ворожеям — *щразгче*.

Тулвинские татары и башкиры в случае, если свои знахари и средства народной медицины оказывались неспособны излечить болезнь, часто обращались к русским знахарям, как правило, к травницам, знахаркам и колдунам. Считалось, что русские знахарки и колдуны обладают большей магической силой, нежели свои знахари, и могут, например, сменить подмененного ребенка, изгнать из человека шайтана¹⁰.

Таким образом, тулвинскими татарами и башкирами был накоплен значительный опыт в лечении различных заболеваний. Многие приемы лечения основывались на реальных знаниях, между тем при лечении сложных, труднообъяснимых заболеваний использовались и магические средства.

Традиционная медицина тулвинских татар и башкир в конце XIX — начале XX в. представляла уникальный комплекс народно-медицинских знаний и представлений, тесно связанный с особенностями природно-климатической среды, хозяйственной деятельности, религиозно-мифологическими представлениями.

Структура народно-медицинских знаний тулвинских татар и башкир несколько отличалась от структуры народной медицины других народов Поволжья и Приуралья (финно-угорских: удмуртов, коми-пермяков, марийцев; славянских: русских). Заметно меньше татары и башкиры использовали лекарственные растения, несколько отличался характер использования бани при лечении различных болезней. Тулвинские татары и башкиры практически не применяли в бане магических способов лечения болезней. Наоборот, значительную роль в народной медицине занимали физиотерапевтические средства лечения, такие как кровопускание, пиявколение, которые были совсем неизвестны русскому населению Прикамья. Более широко, чем у удмуртов, марийцев и русских Прикамья, у тулвинских татар и башкир было распространено костоправство и лечебный массаж. Особенности в структуре народно-медицинских знаний, видимо, следует объяснить связью традиционной медицины с кочевым прошлым — именно особенности хозяйственной деятельности во многом влияют на складывание особенностей народно-медицинских знаний. Этим и можно объяснить широкое бытование физиотерапевтических методов и слабое распространение траволечения.

В сравнении же с другими группами татар и башкир комплекс народной медицины тулвинских имел много общего¹¹.

Особенностями народных медицинских знаний тулвинских татар и башкир также можно считать преимущественно бытовой характер народной медицины, отсутствие или неразвитость некоторых видов знахарства (например отсутствие травниц), взаимодействие традиционной медицины татар и башкир с опытом русской народной медицины, выразившееся прежде всего в использовании магической практики русских знахарей для лечения некоторых наиболее сложных и непонятных заболеваний.

Особенности локального характера имели и конкретные способы и приемы профилактики и лечения заболеваний, которые отличались не только от других народов и групп татар и башкир, но и варьировались в каждой деревне.

Народная медицина и сегодня является составной частью культуры татар и башкир Тулвинского поречья. Необходимо отметить, что она продолжает сохраняться как целостный комплекс, избежала утраты основных элементов, изменились лишь роль и место некоторых компонентов. По-прежнему главное место занимают физиотерапевтические способы лечения болезней, сохраняются практически все приемы, в том числе и пиявколение. Широко продолжает бытовать костоправство. Практически исчезло кровопускание, за исключением лечения пиявками. Под влиянием научно-популярной медицины заметно усилилось обращение к лекарственным растениям. Распространение научно-медицинских знаний значительно ослабило роль магических способов лечения болезней. Некоторые из них исчезли совсем, однако другие, например лечение сглаза, продолжают сохраняться. Изменились и представления о природе заболеваний, хотя старшее поколение продолжает видеть мифологическую основу многих болезней. Наряду с традиционными костоправами, знахарями появляются такие, которые сочетают методы и приемы народной и научной медицины.

¹ Руденко С. И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.—Л., 1955. С. 323.

² Баня широко использовалась в качестве профилактического, гигиенического и лечебного средства практически у всех народов Приуралья. См.: Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С. 262.; Мальцев Г. И. Народная медицина коми-пермяков конца XIX — начала XX вв. (историко-этнографический аспект). Автореферат дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук. Ижевск, 2000. С. 21; Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 338.

³ Мальцев Г. И. Указ. соч.; Черных А. В. Буйские удмурты. Пермь, 1996; Черных А. В. Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 1. С. 291—296.

⁴ «Эюп Пигамбар. Он уже сгнил почти весь. У него две жены было. Одна сбежала, а другая осталась за ним смотреть. Из него гной шел. Потом, когда их прогнали из города, ушли в лес на поляну. Их везде гнали. Жена милостыню просила, и тем кормились. И вот, когда он совсем разложился, черви стали его есть. И тогда он попросил Аллаха, чтобы он не давал им есть его глаза и язык. После этого один червь превратился в пиявку, а другой в пчелу. Поэтому нельзя трогать пиявку, она плохую кровь берет. Потом он стал выздоравливать и вернулся домой» (д. Кудаш, от Фохрутдиновой Кыснижихан, 1913 г. р.).

⁵ При этом поступали следующим образом. Веревочку из мочала обвязывали вокруг головы так, чтобы узел оставался сзади на середине затылка, а затем углем отмечали на мочале середину лба и точки на висках возле ушей. Сняв мочалинку, растягивали две противоположные черточки и смотрели: провисает ли мочалинка и как расположены две остальные черты. В идеале они должны находиться ровно друг против друга. Затем также смотрели, растянув мочала, на другие противоположные черты. Если какие-то отметки не совпадали, необходимо было потрясти, вправить голову. Для этого брали полотенце, обертывали вокруг головы и скручивали узлом с той стороны, где расстояние между противоположными чертами было меньшим. Затем, держа одной рукой конец полотенца, другой рукой кулаком несколько раз равномерно ударяли по узлу на полотенце. Затем снова мерили мочалом расстояния и повторяли процедуру. Вместо полотенца могли использовать решето/сито. Его вставляли в рот больному, просили крепко зажать зубами и ударяли по верхнему краю решета.

⁶ Собирать можно было любые цветы, даже не зная их лекарственного назначения.

⁷ Описание лечения сглаза см.: глава 6, раздел «Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка».

⁸ Змея, по представлениям тулвинских татар и башкир, не видела против солнца, поэтому убежать от змеи считалось необходимым именно против солнца.

⁹ Заговор на лечение болезней см. в гл. 6.

¹⁰ Иногда эту болезнь татары и башкиры, как и русские, называли порчей. Скорее всего, название возникло непосредственно под русским влиянием.

¹¹ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 335—341; Руденко С. И. Указ. соч. С. 321-327.

НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

Ярким проявлением декоративно-прикладного творчества тулвинских татар и башкир являлись ткачество, вышивка, оформление народного костюма и интерьера жилища, обработка дерева и архитектурный декор.

Наиболее распространенным женским домашним промыслом было **ткачество**. Изготавливать и орнаментировать ткани умела каждая женщина. Для производства тканей использовались и разные материалы (шерсть, лен, хлопок), и разнообразные технологии простого и узорного ткачества. Наиболее простым и распространенным видом узорной ткани была пестрядь — ткань полотняного переплетения в клетку или полоску. При этом в крупную клетку ткали полотно для скатертей, занавесей, наволочек. Как правило, в таких тканях чередовали более трех различных цветов, и чаще всего в качестве основного использовался красный цвет различных оттенков. Ткань в мелкую клетку шла на пошив женских и мужских рубаш, фартуков. Пестрядь в мелкую клетку имела сочетание двух и более цветов.

Характерной особенностью изделий тулвинских татар и башкир были и пестрядинные, в клетку, полотенца-тастымалы. По основному белому фону полотенца по основе и утку проходили красные узкие полосы, которые и образовывали клетки. Такая пестрядь составляла либо среднюю часть полотенца, к которому отдельно пришивался узорный конец, либо проходила по всему та-стымалу и участвовала в создании композиции узора, когда полосы по основе сочетались с браным или выборным узором, широкими красными полосами по ушку. Такие клетчатые тастымалы использовались в качестве праздничных и будничных полотенец. Пестрядинные полотенца бытовали и у сылвенско-иренских татар.

Ткань в мелкую полоску шла на пошив мужских и женских штанов, при этом также было возможно сочетание как двух, так и трех-четырех цветов. Оригинальным вариантом пестряди в полоску была та, которую ткали для занавесей, — *чаршау*. Встречается несколько традиционных вариантов *чаршау*. В первом случае по основе пропускали широкие красные полосы, которые

чередовались с широкими и узкими полосами синего, голубого, белого и зеленого цветов. По утку также шли красные нити. В другом варианте основа заправлялась также, а по утку пропускались синие нити, при этом общий колорит ткани заметно отличался. Для женских кафтанов *чыба* изготавливалась полосатая пестрядь, в которой сочеталось до 5—7 различных цветов, основным при этом оставался красный. Характерной особенностью полосатой пестряди была контрастность цвета мелких полос с доминирующим фоном, вследствие чего создавалось впечатление пестроты и красочности¹.

Для орнаментации тканей тулвинские татары и башкиры широко использовали техники браного и выборного ткачества. Узорами в технике браного ткачества орнаментировали в основном концы полотенец. Узор всегда выполнялся красными нитями по белой основе и проходил широкой поперечной полосой на концах полотенца. Часто он чередовался с красными поперечными полосами. К сожалению, техника браного ткачества уже в 1930—40-е годы практически исчезает, а начиная с 1950-х годов полотенца орнаментировались исключительно вставками выборного ткачества.

Узорами выборного ткачества украшались праздничные женские рубахи, фартуки, распахные кафтаны *чыба*, занавесы *чаршау* и *кашага*, скатерти и полотенца. Сами тулвинские татары и башкиры узоры, выполненные в этой технике, называют *кибалэк* — бабочка. Основа ткани обычно выполнялась из льняных и хлопчатобумажных нитей, а на узор чаще всего шли нити шерстяные и хлопчатобумажные. При изготовлении тканей на скатерти, занавеси, одежду небольшие узорные бабочки были разбросаны по всей ткани, в то время как на полотенце орнаментировались только его концы, которые чаще всего ткались отдельно и пришивались к основной части. Бабочки на полотенцах были несколько крупнее, чем на других тканях.

Цвет узора при выборном ткачестве всегда контрастировал с фоном основы, при этом для формирования узора использовались различные цвета, набор которых в одной ткани мог достигать десятка. Узоры представляли круглые или ромбовидные розетки. На скатертях, занавесях, рубахах выборный узор часто дополнял основной клетчатый фон ткани. На занавесях, скатертях, кафтанах выборный узор мог сочетаться и с продольными полосами. Для скатертей часто ткали холст так, что при изготовлении скатерти в центре шли небольшие розетки выборного ткачества, а по краям была окантовка из поперечных и продольных полос, вы-

борных и браных узоров. Для выборного и закладного ткачества характерны были несовпадение цветового и линейного ритма узора, обобщенность мотивов. Фон основного материала был различным: на *чаршау* и скатертях — преимущественно красный и синий, на рубахах — желтый, на полотенцах — желтый, синий, черный, красный.

Технология узорного ткачества диктовала и особенности орнамента, который имел геометрические формы.

Композиция расположения узоров на полотенцах отличалась некоторыми особенностями. Узор составлял трехчастную композицию. Верхняя и нижняя часть композиции представляла одну широкую полосу узора, а средняя — две. Части композиции были разделены поперечными полосами, отличными от основного цвета, с вставками браного или выборного ткачества. Полоса **узора**, как правило, включала два раппорта «бабочек», выполненных разными цветами.

В технике закладного ткачества изготавливались концы полотенца и паласы. Композиционное и цветовое решение узоров при закладной технике повторяло особенности выборного ткачества.

Кроме того, характерной особенностью ткачества тулвинских татар и башкир было сочетание различных (браное, закладное, выборное) технологий для орнаментации полотенца и скатертей.

В целом узорное ткачество тулвинских татар и башкир сохраняло национальный колорит. Его главными отличительными особенностями были полихромность и контрастность. Широкое распространение получили техники браного, выборного и закладного ткачества, среди которых по распространенности и художественным особенностям заметно выделяется выборное ткачество. Приемы ткачества и орнаментика тулвинских татар и башкир имели много общего с приемами сылвенско-иренских татар, татар и башкир северо-запада Башкирии, казанских татар.

Широкое бытование узорного ткачества было причиной **того**, что *вышивка* у тулвинских татар и башкир не получила **большого** распространения. Древней и популярной можно считать **вышивку** тамбурным швом. Тамбурной вышивкой орнаментировали наволочки для подушек, молитвенные коврики — *намазлык*, свадебные онучи жениха, а позднее — подзоры кроватей, занавески, салфетки, фартуки. Материалом для такой вышивки служили хлопчатобумажные, шерстяные и шелковые нити, основой, как правило, — фабричные материалы: ситец, сатин, реже льняной холст. Вышивали тамбуром обычно на пяльцах или деревянной раме, использовали

крючок. Цветовое решение тамбурной вышивки было полихромным: узор складывался из цветных контрастных нитей, орнамент выбирался исключительно растительный. Для старых образцов тамбурной вышивки (конец XIX — начало XX в.) характерны утонченность, прорисовка мотивов, отточенность технологии. Наоборот, в поздней вышивке узор укрупнен и обобщен. Для поздней вышивки характерно сочетание тамбурной и гладевой техник.

Гладевая вышивка также была известна тулвинским татарам и башкирам. Традиционно она использовалась для орнаментации тюбетеек и имела некоторые технологические особенности. Сначала по образцу вырезался трафарет узора из плотной бумаги или картона. Каждая мастерица хранила множество образцов элементов узора, из которых и составляла композицию. Трафарет пришивался к материалу и только затем обшивался цветными нитями в технике глади. За счет трафарета узор имел четкие контуры и объемность. Вышивка выполнялась по черному плюшу или бархату, реже использовались бархат и плюш темно-синего и бордового цветов. Саму вышивку также отмечала контрастность и полихромность, стилизованный растительный орнамент. Кроме того, вышивка гладью использовалась для украшения фартуков, наволочек, салфеток. Однако эта техника вышивки, с нашей точки зрения, начала распространяться только со второй трети XX в.

Ко второй трети XX в. относится и распространение вышивки крестом, также бытовавшей в XX в. у тулвинских татар и башкир. Вышивка крестом использовалась для украшения мужских рубаш и праздничных полотенец. По преимуществу растительный орнамент, композиционное и цветовое решение очень схожи с образцами, встречающимися у соседнего русского населения.

Вышивка бисером применялась для орнаментации женских головных уборов *калфак* и мужских тюбетеек. Вышивка бисером тюбетеек также выполнялась по трафарету, в этом случае цветным бисером заполняли все пространство узора. Иногда бисером дополняли и вышивку тюбетеек гладью: отдельные цветные бисеринки пришивали по контуру узора. У калфаксов бисером вышивали лицевую, налобную часть, для чего предпочтение отдавали белому бисеру. Домашняя вышивка калфаксов повторяла образцы покупных головных уборов. При этом обязательным считалось трехкратное повторение раппорта узора («звездочки» или «цветка»).

К декоративно-прикладному творчеству тулвинских татар и башкир можно отнести и оформление народного костюма. Осо-

бенности декоративного творчества проявились прежде всего в цветовом и орнаментальном решении костюма, для которого также были характерны полихромность и контрастность в цвете, украшение деталей костюма позументом, канителью, вышивкой, узорным ткачеством. Особый интерес представляют женские украшения на тканевой основе, богато орнаментированные серебряными монетами, позументом, аппликацией тканью, реже — драгоценными и полудрагоценными камнями. Органично использовались в костюме и ткани, платки и шали, узорные сапожки, ювелирные украшения, приобретаемые на ярмарках, изготовленные в Казани или в других фабричных и ремесленных центрах, но отвечающие эстетическим требованиям тульвинских татар и башкир.

Особенностью внутреннего убранства дома было минимальное использование мебели. Однако интерьер органично дополнялся предметами утвари, бытовыми тканями: занавесями, скатертями, полотенцами. Особенно ярко украшался дом в праздничные дни: многоцветье красок достигалось также использованием бытовых тканей, которые в больших количествах развешивались в простенках, под потолком, на палках — *руда*.

Традиционную утварь тульвинских татар и башкир отличает практически отсутствие декора. Однако художественные особенности проявляются в умелом использовании текстуры природного материала, гармонии форм, пластичности. В первую очередь эти положения относятся к домашней долбленной и бондарной посуде, тесам, изделиям из ивового прута.

Резьбу по дереву тульвинские татары и башкиры использовали для декора жилых и хозяйственных построек. Резьбой украшались преимущественно наличники окон, ворота, реже — подкарнизные доски, углы фасадов жилых изб. Самыми распространенными видами резьбы были и остаются контурная накладная и прорезная.

Уже в советское время, с 1950-х годов, широкое распространение получила окраска масляными красками как отдельных элементов архитектурных конструкций (наличников, фронтонов крыш), так и всего дома. При выборе окраски преимущество отдавали белому, голубому, синему, зеленому и желтому цветам в различных сочетаниях. Колорит внешней окраски дома до настоящего времени сохраняет национальные художественные традиции, контрастность и полихромность.

Народное декоративно-прикладное искусство сохраняет свое значение и в настоящее время, однако изменились его место и роль

в системе культурных ценностей. Все большую роль играет его эстетическая функция, произведения декоративно-прикладного творчества продолжают оцениваться как этнический маркер, ярко характеризующий особенности национальной культуры. В то же время происходит активное вытеснение старых традиций по причине урбанизации села, распространения массовой культуры.

Из традиционных женских видов декоративно-прикладного искусства сохраняется и активно развивается только вышивка тюбетеек и наволочек для подушек. Несколько изменились, но продолжают сохранять этнические особенности экстерьер и интерьер жилища. В costume этнические особенности проявляются лишь в одежде старшего поколения. Сохраняется и развивается в некоторых формах резьба по дереву, которая используется в основном для архитектурного декора. К сожалению, исчезло самобытное, ярко характеризующее местную традиционную культуру узорное ткачество. Отдельные предметы: полотенца, скатерти еще сохраняются и используются в быту, однако уже не изготавливаются, поэтому утрачиваются и технологические навыки узорного ткачества.

УСТНО-ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО

Фольклор тулвинских татар и башкир — исторически сложившаяся локальная система, обладающая целым рядом особенностей, выделяющих ее среди фольклорных систем других групп как татар, так и башкир. Устное творчество было важным способом передачи информации, общения, воспитания. Фольклор являлся составным элементом всей совокупности традиционной культуры, был тесно связан с бытом и хозяйственным укладом, мировоззренческими представлениями, обрядовой практикой.

Самый большой раздел народной поэзии составляют песни — *жыр*. Главной особенностью песенного творчества тулвинских татар и башкир, как и других групп тюркских народов, являлось то, что мелодии-напевы объединяли циклы четырехстрочных песен-куплетов, как правило, не связанных по смыслу друг с другом. По этой причине порядок куплетов заметно варьировался при каждом исполнении. Один и тот же напев могли обслуживать до сотни четырехстрочных куплетов.

Большинство песенных текстов и напевов приурочено к семейным праздникам и обрядам: проводам в солдаты, свадьбе, госте-

ванию. Фольклор пестования представлен колыбельными песенками. Особых песен, исполнение которых приурочено к календарным праздникам и обрядам, нами не зафиксировано. Наоборот, песенный фольклор, сопровождавший праздничные гуляния и развлечения, достаточно богат и включает плясовые, шуточные и игровые песни. Особенности лирической песни является сюжетное и смысловое единство нескольких куплетов.

Несколько особняком в песенной поэзии стоят байты (*баёт*) — сюжетные произведения лироэпического характера. Большинство байтов посвящено событиям трагического характера, описанию гибели главного героя². Исполнение байтов не имело строгой приуроченности, но их часто исполняли во время поминальных обрядов. на празднике курбан-байрам. Некоторые байты исполнялись исключительно на поминках и курбан-байраме. Одним из самых пространственных и популярных был байт «Сак-Сок», повествующий о детях, проклятых родителями.

Характерной особенностью песенной традиции тулвинских татар и башкир является широкое бытование менежетов (*монәҗәт*), поэтических текстов религиозного, исламского содержания. Скорее всего, менежеты возникли на стыке исламской и народной традиции, проявившейся прежде всего в манере исполнения. Татарские тексты менежетов содержат большое количество строк на арабском языке. Исполнение менежетов приурочивалось ко времени религиозных праздников. В настоящее время менежеты исполняются как по памяти, так и по рукописным тетрадам.

К древним жанрам фольклора, видимо, следует отнести заклинания, заклички, заговоры, приговоры. Все они, так или иначе, были в прошлом связаны с ритуально-магическими действиями, с обрядом, некоторые при этом также имели поэтический текст.

К заклинаниям относятся словесные формулы, как правило, достаточно устойчивые, произносимые при выполнении магических действий во время обряда или вне его (например, зачерпывание воды из родника, случаи врачевания и т. д.).

Заклички в конце XIX — начале XX в. хотя и имели несомненно древнее происхождение, представляли жанр детского фольклора. Однако они во многом помогают реконструировать древние верования и представления татар и башкир. К таковым можно отнести заклички, исполнявшиеся детьми для вызывания дождя: *"Чтобы пошел дождь, мы говорили: «Яу, яңгыр, яу, яңгыр. Сырлытаяк бирермен!» («Лей, дождик, лей, дождик. Дадим палочку-разноцветку!»)*;

для солнечной погоды: *«А для солнца говорили: «Бак, кояш, бак, ко-
яш. Майлыботкабирермен!» («Свети, солнышко, свети, солнышко.
Дам тебе кашу с маслом!»)»*⁴.

Заговоры (*өшкерц* — заговор, *имнамэгэ* — заговаривать) как особый жанр традиционного фольклора также были распространены среди тулвинских татар и башкир. Однако из всех видов заговоров самое большое распространение имели лечебные⁵. Бытование заговоров у тулвинских татар и башкир, как мы отмечали, имело некоторые особенности. Как правило, на татарском языке бытовали лишь небольшие заговоры, использовавшиеся для лечения детских и других наиболее часто встречающихся болезней. В остальных случаях в качестве сакрального, заговорного текста использовались арабские молитвы, иногда со вставками фрагментов на татарском языке. Несколько особняком в заговорной практике стоят магические диалоги: *«Әби, нимәгәкилдең?»* («Бабушка, зачем пришла?») — *«Арпа имнамәгәкилдем»* («Ячмень заговаривать пришла»).

Приговоры, сопровождающие проведение того или иного ритуала, также можно выделить в особый жанр фольклора. Как правило, приговоры также были постоянны и формульны, рифмованные или ритмизированные, хотя именно в приговорах допускалась импровизация. Построение приговоров строилось по определенной традиции. В качестве примера ритуального приговора можно привести многочисленные свадебные тексты: *«Төш, кияц, кызым башы-аягы белен цзеңә»* («Ступай, жених, дочь моя с головой-ногами твоя»); *«Бал кебек татлы бул, май кебек елгыр бул, ачыны-төчене бергә ирең»* («Будь как мед сладкой, как масло податливой, ловкой, соленое и пресное вместе пробуйте»).

Несколько особняком в поэтическом фольклоре стоят тексты детского и игрового фольклора: считалки, дразнилки, формулы-приговоры, произносимые по ситуации во время игры.

Прозаический фольклор тулвинских татар и башкир включает мифологические рассказы, легенды народного ислама, исторические и топонимические предания, былички и бывальщины.

Мифологические рассказы представлены сюжетами космогонического, этиологического и эсхатологического характера. Отличительная особенность мифологических рассказов — тесное переплетение древних, языческих, и исламских представлений.

Былички, рассказы о нечистой силе — один из основных жанров устного творчества. У тулвинских татар и башкир известны былички практически обо всех демонических персонажах. Исто-

рической основой появления и сохранения быличек явились доисламские верования татар и башкир, однако в некоторых быличках заметно влияние исламской традиции. Былички во многом помогают реконструировать религиозно-мифологическую картину мира тулвинских татар и башкир.

Важное место в системе религиозно-мифологического сознания тулвинских татар и башкир занимают исламские народные легенды. Большая их часть по происхождению тесно связана с Кораном, другой религиозной литературой. Однако большинство легенд не только содержат отклонения от сюжетной линии источника, но и отражают народное видение события. Наиболее популярными и известными являются легенды о сотворении мира и появлении человека, легенды о пророках-пикамбарах. Местными легендами можно считать повествования о святых — газизах и их могилах.

Устная историческая традиция у тулвинских татар и башкир представлена многочисленными преданиями. Сохранение и активное бытование этих преданий связано, с нашей точки зрения, с оторванностью от основной части этноса, иноэтническим окружением, отсутствием письменной фиксации истории до XX в., что требовало постоянной актуализации и воспроизведения в форме преданий исторических знаний. В основном распространены три вида преданий: предания о заселении и освоении края; топонимические предания, объясняющие появление того или иного названия; генеалогические предания⁶. В исторических преданиях тулвинских татар и башкир наиболее часто встречаются мотивы плывущих щепок, по которым соседние деревни узнают друг о друге, мотив раздела земли с помощью бычьей шкуры, основания поселений двумя или несколькими братьями. Конечно, при всей историчности преданий, все они содержат известную долю вымысла.

Как отдельный жанр устного рассказа тулвинских татар и башкир можно выделить бывальщину, рассказ-быль с установкой на достоверность, передающий реальный факт, используя художественный вымысел⁷. Главная функция бывальщины также заключается в передаче информации.

Нами не зафиксировано классической сказочной прозы, прежде всего волшебной сказки. Однако отмечены некоторые фрагментарные записи рассказов, напоминающих сказки о животных, социально-бытовые или новеллистические сказки.

Широко представлены у тулвинских татар и башкир так называемые «малые» жанры устно-поэтического творчества: загадки,

пословицы, поговорки, афоризмы, приметы. Загадки исследователи относят к одним из наиболее древних жанров фольклора. Бытование загадок связывается с такими функциями жанра, как развитие познавательной активности, наблюдательности, сообразительности, смекалки, формирование логического мышления. Загадка также являлась средством развлечения и воспитания⁸. Кроме того, в загадке нашли отражение мировоззренческие представления народа, т.к. многие образы, символы, использующиеся в загадках, невозможно понять без изучения религиозно-мифологической картины мира. Загадывание и отгадывание загадок, как правило, приурочивалось к зимнему периоду и чаще всего происходило на молодежных посиделках. Тематика, содержание и формы загадок были достаточно разнообразны.

Народное мировоззрение, социальный опыт, этические нормы воплотились в пословицах, поговорках, афоризмах и приметах. Эти жанры характеризуют лаконичность, образность, обилие поэтических приемов. Кроме значимой информации, которая закрепляется и передается в пословицах, поговорках, афоризмах, приметах, именно они вносили в разговорную речь поэтику, образы. Именно умение быстро, правильно и вовремя употреблять пословицы, поговорки, афоризмы считалось одним из достоинств человека.

¹ Сафина Ф. III. Ткани домашнего производства (конец XIX — нач. XX) // Пермские татары. Казань, 1983. С. 95.

² Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 422.

³ Полевые материалы авторов (далее — ПМА), Бардымский район, д. Бардабашка, от Узьякаевой Мерзимы, 1928 г. р.

⁴ ПМА, Бардымский район, д. Бардабашка, от Узьякаевой Мерзимы, 1928 г. р.

⁵ Нами в экспедициях не были отмечены такие заговоры, известные, в частности, у русских и удмуртов, как хозяйственные и любовные; Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С. 271.

⁶ Предания по истории семьи, рода, даже шежере, прежде всего устные родословные в некоторой степени можно связывать с этим видом преданий.

⁷ Брицына А. Ю. Бывальщина // Восточно-славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1983. С. 22—23.

⁸ Дмитриенко Н. К. Загадка // Восточно-славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1983. С. 77—78; Удмурты: Историко-этнографические очерки... С. 276.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате сложных этнокультурных процессов на территории Тулвинского поречья сформировалась уникальная этнокультурная общность татар и башкир, главной особенностью которой является *двойственность этнической идентичности: осознание принадлежности как к татарам, так и к башкирам*.

Особенностью истории формирования явилась ее *многокомпонентность*, участие в этнических процессах в Тулвинском поречье различных компонентов булгарско-тюркского и финно-угорского происхождения. Основная территория проживания группы оформилась к концу XVIII в. Родственность культур, прежде всего татарской и башкирской, в том числе языка, основанная на общности раннего булгарского компонента; соседское проживание; складывание единой земледельческой системы хозяйствования; единая религия — ислам; иноэтническое окружение — все это явилось главным фактором интеграционных процессов XVI—XIX вв., способствовало консолидации группы в *единую этнокультурную общность*.

Тулвинские татары и башкиры создали своеобразный *периферийный комплекс материальной и духовной культуры*, достаточно специфический, характеризующийся целым рядом существенных особенностей.

Основой для формирования традиционной культуры тулвинских татар и башкир был *тюркский пласт*, характерный для быта других групп татар Среднего Поволжья, башкир северо-запада Башкирии. Общность этого пласта, с нашей точки зрения, обусловлена, прежде всего, общностью одного из исходных компонентов, скорее всего — булгаро-угорского, принимавшего участие в этногенезе как поволжских татар, так и северных башкир.

Значительное влияние на культуру тулвинских татар и башкир оказали и *исламские традиции*. Именно общность древнетюркского пласта культуры, исламские традиции позволяют находить аналоги в культуре не только тюркских народов Поволжья и Приуралья, но и народов Алтая, Сибири, Казахстана, Северного Кавказа, Средней и Передней Азии.

Некоторые элементы культуры татар и башкир Тулвинского поречья были общими для многих народов края (марийцев, удмуртов, чувашей, русских), что обусловлено общностью природно-

климатического ландшафта, схожей системой хозяйствования, этнокультурными контактами.

Основными особенностями традиционной культуры тулвинских татар и башкир являются: во-первых, **архаизация**, сохранение до настоящего времени многих архаичных черт материальной и духовной культуры, исчезнувших у других групп татар и башкир метрополий; во-вторых, **консервация** многих элементов материальной культуры и активное их бытование вплоть до настоящего времени, что также отличает тулвинских татар и башкир от татар и башкир метрополий.

Необходимо отметить, что **традиционную культуру тулвинских татар и башкир можно характеризовать как целостный этнокультурный - «остров» - в инокультурном окружении.**

Этнокультурное взаимодействие являлось одной из характерных черт региона. Традиционная культура всех народов края во многом приобрела свои специфические черты под воздействием инокультурного окружения. Характерной особенностью тулвинских татар и башкир является **значительное русское влияние**, проявившееся прежде всего в некоторых чертах материальной (интерьер, жилище, усадьба, хозяйственная терминология и т. д.) и духовной (календарные праздники и обряды) культуры. Русские заимствования были обусловлены русским иноэтническим окружением, общностью природно-климатического ландшафта и активными хозяйственно-культурными контактами с соседним русским населением уже с конца XVI в.

В традиционной культуре тулвинских татар и башкир прослеживается влияние и **финно-угорских компонентов**, проявившееся как в некоторых особенностях материальной, так и духовной культуры.

Этническая культура, в том числе и традиционная, несмотря на изменения, произошедшие в XX в., продолжает оставаться реальностью нашего времени. Поэтому сохранение национальной культуры и ее развитие является ценностью не только самих народов, но и востребовано в масштабах мировой культуры. С этой точки зрения как никогда актуально на фоне обезличивания народной культуры, нивелирования этнических стереотипов культуры учитывать социальный опыт предков, исторически сложившиеся духовные ценности, особые пути развития народа, целостность и уникальность каждой региональной и локальной традиции.

СОДЕРЖАНИЕ

[От администрации Бардымского района].	5
К читателю	6
Раздел I. БАРДЫМСКИЙ РАЙОН СЕГОДНЯ (<i>Л. И. Урстемирова, Д. И. Вайман</i>).	7
Раздел II. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ	
БАРДЫМСКОГО РАЙОНА (<i>О. А. Казанцева</i>).	33
Введение.	35
Глава 1. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ	
БАРДЫМСКОГО РАЙОНА	37
Ландшафтные особенности размещения археологических объектов	37
Общая характеристика археологических памятников района.	41
Глава 2. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ОБЪЕКТОВ БАРДЫМСКОГО РАЙОНА	44
Разведочные работы.	44
Рекогносцировочные работы.	46
Стационарные исследования.	47
Источники финансирования археологических работ в районе.	72
Основные итоги изучения археологических памятников	73
Глава 3. РОЛЬ УЧЕНЫХ-АРХЕОЛОГОВ И ОБЩЕСТВЕННОСТИ В ИЗУЧЕНИИ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ.	79
Заключение.	89
Приложение. Список археологических памятников Бардымского района	90
Раздел III. ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ТАТАР И БАШКИР (<i>А. В. Черных, Л. И. Урстемирова, Д. Ф. Моргун, Д. Д. Мулланурова, А. А. Плюхин</i>).	91
Введение.	93

Глава 1. ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ.	95
Глава 2. ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ И ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ.	113
Из истории административно-территориального устройства края.	113
Формирование населения тулвинского поречья.	114
Этнодемографическое развитие.	123
Этническое самосознание.	132
Глава 3. ТРАДИЦИОННЫЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ	145
Земледелие.	145
Животноводство.	152
Пчеловодство.	153
Охота и рыболовство.	155
Домашние промыслы и ремесла.	157
Отходничество и промыслы.	160
Глава 4. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА.	166
Поселения.	166
Усадьба и жилище.	169
Интерьер жилища.	174
Традиционная пища.	177
Традиционная утварь.	185
Народный костюм.	189
Средства передвижения.	209
Глава 5. ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ОБЩЕНИЯ И ВЗАИМООТНОШЕНИЙ.	218
Сельская община.	218
Традиционные правовые отношения.	224
Традиции взаимопомощи.	261
Традиции гостевания.	263
Традиционные формы общения молодежи.	266
Глава 6. СЕМЕЙНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ.	268
Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка	268
Военная служба и проводы в солдаты.	281
Свадебные обряды.	287
Похоронная и поминальная обрядность.	300
Глава 7. ТРАДИЦИОННЫЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ	312
Структура народного календаря.	312
Народные праздники и обряды.	315

Межэтнические заимствования в календарной обрядности.	334
Глава 8. РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА	340
Традиции ислама.	340
Народный ислам и доисламские представления.	343
Глава 9. НАРОДНЫЕ МЕДИЦИНСКИЕ ЗНАНИЯ.	354
Народная медицина.	354
НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО.	367
Декоративно-прикладное искусство.	367
Устно-поэтическое творчество.	372
Заключение.	377
Раздел IV. РУССКИЕ В БАРДЫМСКОМ РАЙОНЕ: ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И КОМПЛЕКСЫ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ (А. В. Черных, Т. Г. Голева, Д. И. Вайман, И. А. Подюков).	379
Введение.	381
Глава 1. ФОРМИРОВАНИЕ, РАССЕЛЕНИЕ И ЧИСЛЕННОСТЬ	382
Формирование русского населения.	382
Динамика численности и состав русских в советский период	390
Локальные группы русского населения.	394
Этноконфессиональные особенности русского населения.	395
Особенности русских говоров.	397
Особенности топонимики русских поселений.	398
Глава 2. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА	403
Поселения, усадьба и жилище.	403
Традиционная система питания.	409
Традиционный костюм.	414
Глава 3. ТРАДИЦИОННАЯ КАЛЕНДАРНАЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ	439
Семейные праздники и обряды	439
Календарные праздники и обряды.	457

Научное издание

БАРДЫМСКИЙ РАЙОН: ОТ ПРОШЛОГО К НАСТОЯЩЕМУ

Книга издана при поддержке Министерства культуры и массовых коммуникаций Пермского края в рамках программы «Пермский край — территория культуры», программы «Барда — вот она! Есть!» и Департамента внутренней политики

администрации губернатора Пермского края.

Научный редактор: д-р ист. наук А. В. Черных

Рецензенты: д-р ист. наук Н. Б. Крыласова; канд. фил. наук Р. И. Шукина

Редактор М. В. Лебедева

Оформление, дизайн обложки Л. Г. Пенягиной

Корректор И. Ю. Коптева

Компьютерная верстка Е. А. Зелениной

Фото к разделу I предоставлены Администрацией Бардымского района.

Фото к разделу II: О. А. Казанцева, Т. Р. Сабиров, И. М. Тимганов, Т. К. Ютина; дизайн таблиц — И. Г. Соловьева.

Фото к разделам III и IV: А. В. Черных, Д. И. Вайман, Д. Ф. Моргун, А. А. Зернин.

В книге также использованы фотографии из фондов Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург), Бардымского краеведческого музея (с. Барда), музея Дома культуры с. Печмень Бардымского района.

Рекомендовано к печати Ученым советом Института истории и археологии УрО РАН.

Б 24 Бардымский район: от прошлого к настоящему/ Колл. авт. — СПб.: Изд-во «Маматов», 2009. — 480 с; ил.

ISBN 978-5-91076-021-3

В монографии на основе археологических, этнографических и архивных источников рассматривается история и культура Тулвинского поречья, прослеживается формирование и развитие одной из интересных и сложных групп тюркского населения Прикамья — тулвинских татар и башкир. Впервые в книгу включены данные исследований по специфике традиционной культуры русского населения этой территории, а также дана краткая историко-культурная и социально-экономическая характеристика современного Бардымского района Пермского края.

Издание рассчитано на специалистов в области археологии, истории, этнографии, фольклористики, но будет интересно и широкому кругу неравнодушных к истории читателей.

УДК 39
ББК 63.529(2)

Подписано в печать 04.05.2009, Формат 60х90 1/16. Гарнитура Petersburg.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,0 + 5,0. Тираж 1 000 экз. Заказ № 240.

Издательство «Маматов»

190068, г. Санкт-Петербург, Вознесенский пр., 55а

www.mamатов.ru

 **издательство**
МАМАТОВ®
www.mamатов.ru

Отпечатано в соответствии с качеством
предоставленного оригинал-макета

в ОАО «ИПП «Уральский рабочий»
620041, ГСП-148, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13
<http://www.uralprint.ru> e-mail: book@uralprint.ru