

Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы
– обособленное структурное подразделение
Федерального государственного бюджетного научного учреждения
Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук

На правах рукописи

Баязитова Розалия Рафкатовна

**ТРАДИЦИОННЫЙ ЭТИКЕТ БАШКИР:
вторая половина XVIII – начало XX в.**

Специальность 5.6.4. – этнология, антропология и этнография
(исторические науки)

Диссертация на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Научный консультант:
доктор исторических наук, профессор
Сафин Фаиль Габдуллович

Уфа 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава I. Теоретико-методологические основы этнографического изучения традиционного этикета башкир.....	29
1.1. Вопросы методологии и историография проблемы: опыт этнографического изучения этикета.	29
1.2. Особенности традиционного этикета башкир	41
1.3. Духовные истоки традиционного этикета	52
1.4. Категория «кот» / «gut» в этикете башкир	76
Глава II. Семейный и внесемейный этикет башкир	95
2.1. Семейный этикет.....	95
2.2. Внесемейный этикет	117
2.3. Этикет почитания предков.....	137
Глава III. Пространство и время в традиционном этикете	150
3.1. Организация жилого пространства в этикете	150
3.2. Этикет путника	175
3.3. «Время» в организации поведения.....	203
3.4. Возрастные особенности в этикете башкир.....	217
Глава IV. Этикет и язык тела	248
4.1. Тело в контексте общения	248
4.2. Кинесические аспекты традиционного этикета башкир	267
4.3. «Волосы» в традиционном этикете башкир	278
Глава V. Вещный мир этикета	297
5.1. Пища и напитки в традиционном этикете башкир.....	297
5.2. Знаковый характер одежды и украшений	329
5.3. Этикет обмена подарками.....	350
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	370
Список сокращений	381
Список источников и литературы	383
Приложение А. Список информантов	451
Приложение Б. Материалы фототеки отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН.....	458
Приложение В. Словарь этикетных действий	467

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Современный мир и процессы глобализации вносят свои коррективы в народную культуру. Традиционный этикет не является исключением, этнические стандарты поведения отдельных народов все более уступают современным, единым правилам коммуникации. Утрата культурного своеобразия, исчезновение нравственных ценностей, традиционной бытовой нормативной системы любого народа, безусловно, являются потерей для многонационального Российского государства, для всего человечества. В то же время наблюдается и противоположная тенденция, направленная на сохранение и реконструкцию традиционной этнической культуры, отчетливо проявляемой в нормах поведения, традиционном этикете. Взаимодополняющие процессы унификации и возрождения культурных ценностей актуализируют тему исследования.

Изучение традиционной культуры поведения и этикета отдельного народа особенно важно для многонациональных и поликонфессиональных регионов России, так как традиционная культура поведения обладает большим потенциалом гармонизации межкультурных отношений. Сохранение и укрепление этнокультурных ценностей декларируются в правовых актах, среди которых – Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». Знание культуры поведения, этикета одного народа поможет понять и уважать традиции других народов, осознать культурное многообразие человечества, повысить этнографическую грамотность. Нравственные ценности и этические принципы, лежащие в основе культуры поведения разных народов, могут быть применены в качестве положительного опыта в деле предупреждения межэтнических конфликтов.

Ценность изучения традиционного этикета башкирского и других народов определена его природой и выполняемыми функциями. Благодаря этикету

происходит передача моральных, эстетических норм, моделей поведения, сохранение социального, культурного опыта народа, осуществляется социализация личности. Этикет играет важную роль в обеспечении функционирования семьи, общества в целом. Знание и учет этнических особенностей, стереотипов поведения в типичных ситуациях взаимодействия важно и в современном образовательном пространстве. Дети отличаются не только психологическими особенностями, но и этническим своеобразием в поведении, общении.

Актуальность исследования традиционного этикета башкир также обусловлена тем, что его изучение поможет обнаружить глубинные смыслы взаимоотношений между людьми и расшифровать информацию, заложенную в духовной сфере, материальной культуре, понять этническую картину мира народа в целом. Результаты исследования важны для выявления процессов взаимодействия разных народов в ходе культурно-исторического развития и изучения этнической истории башкир.

Значимость изучения традиционного этикета башкир объясняется также тенденциями роста взаимодействия представителей разных народов в современных условиях развития внутреннего туризма в Республике Башкортостан (далее – РБ) и Российской Федерации (далее – РФ).

Актуальность исследования обозначенной темы определяется также фактором времени, так как все меньше становится носителей традиционных знаний. Так, своевременная фиксация этноэтикета, формирование бережного отношения к традиционным культурным ценностям помогут сохранить духовный потенциал, многовековой педагогический опыт народа, его этнокультурные особенности.

Степень изученности проблемы. Отдельные аспекты традиционного этикета башкир затрагивались в трудах ученых, путешественников XVIII – начала XX в. Попытки целенаправленного исследования этнокультурных особенностей народов края, включая башкир, заметно оживились в XVIII в. Ученые-исследователи, опираясь на специально разработанные программы, занимались

сбором фактических материалов по разным аспектам традиционно-бытовой культуры народов края. Важно заметить, что работы того периода носили сугубо описательный характер и содержали общие сведения по географии, истории и местной природе. Вопросы традиционного этикета в них освещались вскользь, в контексте описания семейно-бытовых обычаев и обрядов, так как перед участниками экспедиций ставились различные цели. Отличались и методики, цели проведения исследований. Например, П.И. Рычков в своих работах обращал внимание на пользу и выгоду описываемых данных для государства, выработки административной стратегии, а И.И. Лепехин старался уловить уникальные явления повседневной жизни [Азнабаев, 2016: 13]. Благодаря активной деятельности ученых и путешественников в XVIII в. появились ценные труды, в которых наряду со многими историко-этнографическими темами нашли отражение вопросы традиционно-бытовой культуры поведения, этикета.

Так, в «Топографии Оренбургской губернии», составленной членом Оренбургской экспедиции П.И. Рычковым и опубликованной в 1762 г., содержатся редкие материалы о религиозных представлениях и материальной культуре башкир, необходимые для изучения этикета и контекста поведения [Рычков, 1999; 2007: 11–74].

Весомый вклад в изучение населения Оренбургской губернии внесли руководители и участники академических экспедиций 1768–1774 гг.: П.С. Паллас, И.И. Лепехин, И.П. Фальк и др. В описаниях члена Петербургской Академии наук П.С. Палласа большое внимание уделяется хозяйственной деятельности, материальной культуре зауральских и северо-восточных башкир [Паллас, 1786: 8–10]. Его данные важны нам при изучении застольного этикета, а также атрибутов этикета.

Выдающийся русский путешественник и натуралист, член Петербургской Академии наук И.И. Лепехин в 1768–1772 гг. руководил академической экспедицией, исследовавшей Поволжье, Урал и север европейской части России. Описание экспедиции легло в основу его труда «Дневные записки путешествия...», который содержит ценный фактический материал по этнографии

народов России XVIII в. Автором зафиксированы древние воззрения башкир на природу, обычай избегания, гостеприимство, уделено внимание теме воспитания детей, характеристике женской одежды. Также, описывая ситуации взаимодействия с башкирами по решению тех или иных организационных вопросов экспедиции, он приводит данные, касающиеся их культуры поведения и этикета [Лепехин, 1802: 33–34, 56–57, 106–108, 151, 153].

И.П. Фальк в своих записках сообщает о составе и размере стад, которые играли важную роль в жизни башкир, служили эквивалентом денег, атрибутом этикета [Фальк, 1824].

В конце XVIII в. была опубликована сводная, систематизированная работа академика Санкт-Петербургской Академии наук И.Г. Георги, участника экспедиции И.П. Фалька, посвященная описанию народов России. Автором приведены сведения о сакральных предметах, атрибутах этикета, об обычае почитания аксакалов и особенностях застольного этикета башкир [Георги, 1799: 93–108].

Башкирская тема нашла отражение в трудах русского этнографа П.И. Небольсина. В его заметках дана этнографическая характеристика башкир, а в контексте описания хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуры башкир автором представлены особенности застольного этикета, знаковый характер одежды, предметов дарения [Небольсин, 1854: 226–229, 232–233].

Преподаватель Уфимской духовной семинарии В.М. Черемшанский подробно описал элементы мужской и женской одежды, общественный и семейный быт оседлых, полукочевых башкир. Им же подмечены особенности выезда на кочевку, организации пространства жилого дома, проведения народных праздников, роль пожилых в передаче нравственных ценностей [Черемшанский, 1859: 141–152, 153–156, 160]. В работе Н.М. Казанцева представлены некоторые особенности одежды замужних женщин и невербальных средств общения [Казанцев, 1866: 25–39, 57].

В пореформенный период работа по изучению башкир усилилась. Так, В.М. Флоринским было составлено описание материальной и духовной культуры народа. Будучи приверженцем тюркской теории происхождения башкир, он обратил внимание на особенности одежды, пищи, жилища, которые отличают их от культуры финно-угорских народов [Флоринский, 1874: 722–765]. В контексте нашего исследования представляет интерес работа Шиле, содержащая сведения об этикете путника, о гостеприимстве башкир [Шиле, 1879:1–16]. В изучении этикета весьма ценны наблюдения П.С. Назарова о незваных гостях, об обычае избегания, о сорорате, положении женщин в семье, воспитании детей, опубликованные в журнале «Этнографическое обозрение» [Назаров, 1890: 179, 184, 187–191].

Башкирский исследователь Б.М. Юлуев в конце XIX в., отмечая значительные успехи в изучении этнографии башкир, подчеркнул недостаточную разработанность некоторых ее аспектов, составил описание обычаев и традиций, содержащее важные сведения о внутрисемейных взаимоотношениях [Юлуев, 1892: 216–223].

В 1890 г. в «Оренбургских губернских ведомостях» был опубликован очерк П.Л. Юдина «Башкиры», в котором автор рассказал о духовно-нравственных ценностях народа, показал яркие моменты их общественного и семейного быта, тем самым передал информацию о взаимоотношениях в семье и обществе, а также атрибутах этикета башкир [Юдин, 1890]. Лев фон Бергхольц, изучавший восточных башкир-катайцев, в своей статье поведал об их «застольном» этикете, привел данные о семейных обычаях, описал мужской и женский костюмы [Бергхольц, 1893: 75, 78–83].

В «Дневнике общества врачей при императорском Казанском университете» в 1894 г. был опубликован очерк В.А. Арнольдова, содержащий важные данные о материальной культуре, гостевом этикете башкир юго-восточной части Стерлитамакского уезда Уфимской губернии [Арнольдов, 1894: 227–244].

В 1899 г. Д.П. Никольский, Земский врач Екатеринбургского уезда, опубликовал свое исследование «Башкиры», в котором подробно раскрываются отдельные аспекты традиционного этикета пермских башкир [Никольский, 1899: 31–32, 65, 98–101, 116–117, 124, 126, 141–143, 180, 194]. Заметим, что интересующая нас тема также была затронута Д.П. Никольским в его статье, посвященной лесным башкирам [Никольский, 1895: 6–10].

Этнография башкир нашла отражение и в трудах зарубежных ученых. Так, в монографии итальянского ученого и путешественника XIX в., антрополога, этнографа С. Соммье подробно описаны народный костюм, гостеприимство, половозрастной аспект этикета башкир. Несмотря на некоторые недостатки, «она все же занимает первое место в ряду других работ в иностранной литературе о башкирах и дает более или менее цельное представление об этом народе», – отмечал Д.П. Никольский. Важно отметить, что его комментарии и примечания вносят некоторую ясность и уточняют описания С. Соммье [Соммье, 1891–1892: 22–34].

Особенности семейной жизни башкир, описания и интерпретации имущественных запретов разных народов представлены в трудах известного этнографа, члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина [Зеленин, 1908; 1999]. Сведения об атрибутах этикета, о межэтнических взаимоотношениях и мусульманском этикете содержатся в очерках писателя, переводчика, этнографа М.А. Круковского. Ценность его труда заключается также в том, что он, несмотря на запрет фотографировать женщин «даже за деньги», оставил множество фотографий украшений и одеяний, быта, жилищ и хозяйственных построек башкир начала XX в. [Круковский, 1909].

Во второй половине XIX и начале XX в. большую роль в этнографическом изучении башкир сыграли просветители. В их художественных произведениях и научных публикациях значительное место занимали быт, нравы башкир. Так, в своих историко-этнографических исследованиях М.И. Уметбаев подробно описал традиционно-бытовую культуру башкирского народа [Өметбаев, 1984]. Значение этикетных установок для того времени подтверждается работами просветителя,

ученого-энциклопедиста Р.Ф. Фахретдинова. В его трудах изложены правила поведения в обществе, а также ценные педагогические взгляды просветителя о разностороннем воспитании молодого поколения [Фахретдинов, 2003].

В целом, в досоветское время были заложены некоторые основы изучения данной проблемы. Особенности взаимоотношений между родственниками и свойственниками, супругами, межпоколенные связи, почитание старших и другие аспекты традиционного семейного этикета рассматривались в органической связи с системой духовно-нравственных ценностей описываемого времени. Значимость научных изысканий того периода заключается в том, что исследователи, особенно зарубежные и отечественные, старались зафиксировать оригинальный материал, показать экзотику. В то же время следует заметить, что, рассказывая об особенностях поведения башкир, не схожей с их культурой, они не обращали внимания на истоки правил этикета, не делали из этого соответствующих выводов. Их труды носят преимущественно описательный характер, отличаются фрагментарностью, неравномерностью исследования компонентов традиционной культуры.

Богатый этнографический материал о некоторых аспектах этикета содержится в трудах А.А. Валидова (А.-З. Валиди Тоган) [Вәлиди Туған, 2005], Г. Тагана [Таган, 2005], Ф.М. Сулейманова (А. Инана) [Инан, 1998].

Целенаправленное научное изучение этнографии башкир начинается с 1920-х гг., когда было организовано общество по изучению быта, истории и культуры башкир. Результаты исследований членов общества, переименованного чуть позднее в «Общество по изучению Башкирии», периодически появлялись в печати. В некоторых его изданиях стали публиковаться материалы, касающиеся культуры поведения и этикета башкир [Амиров, 1922: 3–17]. Так, в статьях «К истории семьи и брака у башкир, татар, мордвы и чуваш» [Кийков, 1927: 54–61], «Башкиры» [Башкиры, 1927: 51–53], опубликованных в ежегоднике общества «Башкирский краеведческий сборник», основной акцент был сделан на описание материальной и духовной культуры, быта названных народов. Особенностью работ того периода являлось то, что зафиксированные материалы не

классифицировались по научным направлениям, а этнографические, фольклорные, лингвистические данные представлялись в едином тексте, что для нас особенно ценно при изучении языка, контекста этикета. В методологическом отношении эти исследования мало отличались от работ дореволюционного периода.

Башкирский народ, его культура и быт занимали особое место в жизни и творчестве выдающегося ученого, основоположника научной этнологии башкир С.И. Руденко. Знаменательным является также и то, что одна из первых его работ «Предания и сказки башкир», изданная на французском языке в Париже [Rudenko, 1908; 1909], посвящена башкирам. Научный труд С.И. Руденко «Башкиры», опубликованный в 1925 г., несколько раз дополнялся и переиздавался (1955, 2006). Названная монография долгое время оставалась наиболее полным этнографическим исследованием традиционной культуры башкир.

В 1928 г. вышла брошюра «Башкирка», посвященная семейной жизни женщин в разные исторические периоды. Если до революции жизнь башкирки была полна лишений, то после нее она получила равноправие, заключает автор [Стина, 1928]. С начала 1930-х гг. по 1950-е гг. в башкирской этнографической науке наблюдалось некоторое затишье. В 1930–1940-е годы специальные этнографические исследования не проводились, что, по мнению Р.З. Янгузина, объясняется политическими событиями того времени [Янгузин, 2002: 110]. Как известно, в годы Великой Отечественной войны большое внимание уделялось научным направлениям, имеющим отношение к проблемам обороны страны.

В 1950-е гг. начинается планомерное изучение этногенеза, этнической истории, хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуры, общественного и семейного быта башкирского народа. Центром этнографических исследований становится сектор археологии и этнографии (1959) Института истории, языка и литературы БФ АН СССР. У истоков формирования и развития этнографии башкир стоял Р.Г. Кузеев [Кузеев, 1957; 1974; 1978]. В то же время необходимо отметить, что в трудах ученых тех лет и в последующих научных

изысканиях традиционный этикет отдельно не рассматривался, а затрагивались лишь отдельные его аспекты.

Так, некоторые вопросы традиционного семейного этикета башкир нашли отражение в работах А.З. Асфандиярова [Асфандияров, 1989; 1997]. При проведении исследования весьма полезными были труды Н.В. Бикбулатова [Бикбулатов, 1969; 1981], а также совместная монография о семейно-бытовой культуре башкир, подготовленная Н.В. Бикбулатовым и Ф.Ф. Фатыховой [Бикбулатов, Фатыхова, 1991]. В исследованиях названных авторов подробно представлены семейные обычаи и традиции, термины родства и некоторые установки традиционного этикета башкир. Отдельные аспекты положения башкирских женщин в семье, проблемы брака и семьи в период средневековья нашли отражение в трудах Ю.А. Ибрагимовой [Ибрагимова, 2004], Ш.Н. Исянгулова [Исянгулов, 2018]. Становление социалистической семьи, семейные взаимоотношения башкир в 1920-е гг. анализируются в монографии З.З. Нафикова [Нафиков, 1974]. Разностороннему анализу башкирских семейных обычаев посвящено исследование Ф.Г. Галиевой [Галиева, 2020].

В этнографическом исследовании культа предков, представлений башкир о бессмертии души, в описании мифологического, религиозного контекста бытования некоторых этикетных установок, принятых у башкир, особое место занимают научные изыскания таких ученых, как З.Г. Аминев [Аминев, 2005; 2007; 2013], А.Ф. Илимбетова, Ф.Ф. Илимбетов [Илимбетова, Илимбетов, 2012], М.Н. Сулейманова [Сулейманова, 2005], Ф.Ф. Фатыхова [Фатыхова, 2002]. Особенности древних верований и религии, выявленные у курганских и самарских башкир РФ, нашли отражение в исследованиях З.И. Минибаевой [Минибаева, 2011] и М.В. Кржижевского [Кржижевский, 2000]. Комплексному изучению эволюции религиозности, характеристике синкретичных религиозных представлений в повседневной и обрядовой жизни суннитов Среднего Поволжья и Приуралья посвящены научные труды А.К. Идиатуллова [Идиатуллов, 2019].

Отдельные аспекты традиционного этикета башкир рассмотрены в рамках изучения ислама в Башкортостане в трудах Д.Х. Акбашевой [Акбашева, 2000],

А.Б. Юнусовой [Юнусова, 1999], З.Г. Аминева, Л.А. Ямаевой [Аминев, Ямаева, 2009; 2020] и др.

При описании пространственного поведения башкир мы опирались на работы С.Н. Шитовой [Шитова, 1984], монографическое исследование которой посвящено изучению традиционных поселений и жилищ башкир. Также в трудах Б.Г. Калимуллина [Калимуллин, 1959], А.Г. Янбухтиной [Янбухтина, 1993], в коллективных изданиях, подготовленных под общей редакцией Р.Г. Кузеева, Е.С. Данилко [Башкиры, 2015], Р.М. Юсупова [Башкиры, 2002; Башкирская юрта, 2010], подробно описываются временные и постоянные жилища башкир. В то же время в названных работах вопросы взаимосвязи структуры жилища и этикета, проксемического поведения башкир не рассматриваются или затронуты весьма поверхностно.

Традиционная башкирская одежда является предметом изучения А.С. Камалиевой [Камалиева, 2012], С.Н. Шитовой [Шитова, 1976; 1995; 2002] и др. исследователей. В научных изысканиях названных авторов на основе обобщения результатов полевых исследований, архивных источников и музейных собраний представлены локальные особенности башкирского костюма, приводятся некоторые сведения о знаковых характеристиках одежды как атрибута этикета.

М.Г. Муллагуловым рассмотрены генезис и история развития народного транспорта, дорожных снаряжений башкир [Муллагулов, 1992]. В его монографии вопросы нормативной культуры поведения в дороге и этикет путника остались неизученными, но автором все же положено начало исследованиям в области дорожной культуры башкир.

Так, отдельные аспекты традиционного этикета башкир в разное время привлекали внимание российских и башкирских ученых. Однако все эти материалы, в некоторой степени имеющие отношение к теме нашего исследования, не были обобщены, а традиционный этикет башкир не был предметом специального этнографического исследования, что обуславливает актуальность и своевременность предложенной работы.

Объект изучения – башкирская этническая общность, населяющая обозначенные в исследовании территориальные рамки.

Предмет исследования – этикет башкир второй половины XVIII – начала XX в. и культурно-исторический контекст его бытования. При определении предмета исследования мы руководствовались рекомендацией А.М. Решетова о том, что по-настоящему этикет любого народа может быть понят только в контексте его народной культуры, традиций, обычаев, ритуалов, в их нерасторжимой связи и единстве [Решетов, 1988: 10]. Под традиционной культурой, вслед за Н.Л. Жуковской, мы понимаем: «совокупность культурных форм и явлений (орудий, бытовых предметов, норм поведения, обиходных понятий, мировоззренческого комплекса), сложившихся в доиндустриальную эпоху и несущих на себе отчетливую печать локальной и этнической специфики» [Жуковская, 2002: 7–8]. В предложенной работе термины «традиционная» и «народная» культура рассматриваются нами как синонимы.

В диссертационном исследовании этикет башкир рассматривается как системообразующий компонент традиционной культуры, исследуются его истоки, семейные и внесемейные этикетные ситуации, организация пространства и времени в этикете, язык тела и этикетная атрибутика, контекст бытования этикета в целом.

Хронологические рамки исследования охватывают период со второй половины XVIII в. до начала XX в. Выбор нижней границы обусловлен появлением этнографических описаний башкирского края в рамках экспедиций, организованных Академией наук и иными российскими государственными учреждениями. Начало XX в. характеризуется переменами в стране, которые привели к постепенной ломке традиционной культуры, переделке народного быта, культуры поведения и этикета. Верхняя граница исследования также связана с полевыми материалами автора. Рассказы пожилых информантов, родившихся в начале XX в., помогли подтвердить бытование и трансформацию отдельных норм этикета, зафиксированных в архивных и письменных источниках.

Территориальные рамки исследования охватывают современную территорию Республики Башкортостан и прилегающие регионы Российской Федерации с учетом компактного расселения башкир на Южном Урале, в Приуралье и Зауралье, а также в южных степях, где на протяжении последнего тысячелетия развивалась этническая история башкирского народа.

Источниковую базу исследования составили опубликованные и неопубликованные материалы. Источники, применявшиеся при подготовке диссертации, можно условно распределить по следующим группам: архивные, полевые, опубликованные материалы. К первой группе относятся архивные источники, извлеченные из научного архива УФИЦ РАН, которые позволили выявить бытование, сохранность и трансформацию некоторых правил этикетного поведения башкир. Так, при проведении исследования привлекались полевые записи Н.В. Бикбулатова, М.А. Бурангулова, Ф.Ф. Илимбетова, М.В. Мурзабулатова, Р.В. Нафиковой, Р.А. Султангареевой, Ш.Х. Сюнчелея, Н.Д. Шункарова, Г.Р. Хусаиновой, Г.В. Юсупова: Ф. №3. Оп. №2. Научные документы за 1931–2006 гг.; Ф. №3. Оп. №2а. Документы этнографических и археологических экспедиций за 1987–1993 гг.; Ф. №3. Оп. №5. Коллекция научных материалов за 1958–2000 гг.; Ф. №3. Оп. ДМН (за 1958–1973 гг.); Ф. №25. Оп. №1. Документы личного происхождения М.А. Бурангулова за 1917–1964 гг.; Ф. №59. Оп. №1. Документы личного происхождения Н.Д. Шункарова за 1960–1983 гг.; Ф. №112. Оп. №1. Документы личного происхождения Н.В. Бикбулатова за 1964–1995 гг. Исследователями подробно зафиксированы ценные сведения о материальной и духовной культуре, семейном и общественном быте башкир, отчасти забытые в наше время и недоступные современным исследователям. Опрошенные ими информанты, родившиеся в конце XIX – начале XX в., поведали о некоторых нормах поведения, правилах этикета, характерных для рассматриваемого нами периода.

Материалы фототеки ИИЯЛ УФИЦ РАН, сделанные в ходе экспедиционных выездов сотрудниками института начиная с конца 1950-х гг. до наших дней, дополнили наши изыскания по невербальному поведению и

атрибутам этикета. Для проведения исследования нами привлекались коллекции фотографий С.А. Авижанской, Н.В. Бикбулатова, Ф.Ф. Илимбетова, М.Г. Муллагулова, М.В. Мурзабулатова, Г.И. Мухаметшина, Л.И. Нагаевой, Т.К. Новиковой, М.Д. Панова, Р.М. Султанова, С.Н. Шитовой.

Источниками диссертационного исследования явились также полевые материалы автора, собранные в 2000–2019 гг. в различных районах РБ, а также в Самарской, Саратовской областях РФ. Целенаправленная работа по сбору данных по теме исследования была заложена в 2000 г. во время индивидуальных поездок по районам республики. Часть материала была собрана автором в рамках реализации грантов РГНФ в 2010–2014 гг., в 2017 г., в ходе фольклорно-этнографических экспедиций, организованных Башкирским государственным педагогическим университетом им. М. Акмуллы в 2013, 2015, 2017 гг.

Экспедиционная работа проводилась с учетом расселения юго-восточных, северо-восточных, юго-западных, северо-западных этнографических групп башкир в таких населенных пунктах, как г. Уфа, г. Мелеуз, а также в Абзелиловском, Альшеевском, Баймакском, Белорецком, Бижбулякском, Бураевском, Бурзянском, Гафурийском, Зианчуринском, Зилаирском, Ишимбайском, Кигинском, Кугарчинском, Куюргазинском, Миякинском, Учалинском, Хайбуллинском, Чекмагушевском, Янаульском районах РБ.

Участие автора в качестве исполнителя проекта «Этнофольклорная экспедиция по исследованию духовной и традиционной культуры иргизо-камеликских башкир» (РФФИ «Урал: история, экономика, культура» №17-14-02605) расширило территориальные границы исследования. Экспедиционная работа проводилась в Большечерниговском районе Самарской области и Перелюбском, Пугачевском районах Саратовской области, в которых компактно проживают башкиры.

Очевидно, что при характеристике особенностей взаимоотношений между людьми, вербального и невербального поведения в процессе общения, для составления целостной картины соблюдения этикета в конкретной этнической среде важную роль играют полевые методы. Одной из важных задач

экспедиционных выездов было выявление бытовавших в прошлом и сохранившихся до наших дней этикетных правил, характерных для башкир. Полевая работа позволила собрать значительные данные по исследуемой проблеме, определить значение соблюдения этикета, записать названия этикетных действий, атрибутов этикета, зафиксировать запреты и предписания, этикетные ситуации, образцы речевого этикета и невербального поведения.

Опубликованные источники, использованные в работе, включают научные публикации и путевые заметки ученых-исследователей XVIII–XIX вв. Так, Л. Бергхольц, И.Г. Георги, Н.М. Казанцев, И.И. Лепехин, П.С. Назаров, Д.П. Никольский, П.С. Паллас, С.И. Руденко, В.М. Флоринский, В.М. Черемшанский, Шиле, П.Л. Юдин, Б.М. Юлуев и другие являются одними из первых исследователей края, а их труды, богатые этнографическими описаниями, со временем стали ценным источником изучения башкир.

Источниковую базу исследования составили также фольклорные, религиозные тексты, произведения художественной литературы. Памятуя о том, что в самом общем смысле этнологическим (этнографическим) источником называют всякое явление, которое может быть использовано для извлечения сведений об этнических объектах [Пименов, 2007: 31], в процессе исследования из опубликованных источников широко использовались фольклорные произведения многотомных изданий «Башкирское народное творчество» (далее – БНТ) на русском и «Башкорт халык ижады» (далее – БХИ) на башкирском языках. Опубликованные полевые материалы фольклористов Института истории, языка и литературы, собранные в различных районах РБ, областях РФ, позволили расширить территориальные и хронологические границы исследования.

Произведения фольклора, художественной литературы рассматривались нами как косвенные источники характеристики культуры и быта башкир, требующие тщательной проверки и соотнесения с научной литературой. В качестве источника изучения этикета фольклорные тексты применялись с учетом того, что «...в фольклоре, так же, как во многих других видах искусства, отражается, как правило, не историческая действительность в прямом и точном

смысле этого слова, а народное отношение к ней» [Чистов, 1970: 8]. Фольклорные материалы позволили нам представить различные этикетные ситуации, дополняя наши представления об этикете и культуре поведения в целом.

По мнению М.Г. Рабиновича, литературное произведение может быть историческим источником как для древности, так и для более поздних эпох, но только в том случае, если оно посвящено современности (тому времени, когда жил его автор) [Рабинович, 1985: 116]. Так, выборочно использованы произведения художественной литературы известных русских, башкирских авторов, содержащие описания различных этикетных ситуаций. Безусловно, нельзя полностью полагаться на художественный текст, так как у каждого писателя свой ракурс и стиль отражения реального мира, свои нравственно-эстетические ценности, идеалы. Но в то же время нельзя забывать о том, что авторы произведений воспитываются именно в определенной этнической среде, впитывая в себя всю совокупную информацию о родном и соседних народах.

В процессе работы использовались суры Корана, а также отдельные запреты и предписания, содержащиеся в другой религиозной литературе. Словарные статьи мифологического, толкового, топонимического, этимологического словарей дополнили источниковую базу исследования. Также в качестве источников привлекались тексты башкирских шежере, которые относятся к письменным памятникам XVI–XIX вв., а иногда и к более ранним периодам [Янгужин, 2002: 120]. Ценность данного источника заключается в том, что они включали подробные описания исторических событий, в которых можно обнаружить традиционные этикетные установки.

Корпус использованных источников позволил провести системный и всесторонний анализ традиционного этикета башкир для достижения поставленной цели и решения задач исследования.

Цель исследования – определение специфики традиционного этикета башкир, как сложной динамической системы, посредством историко-этнографического анализа его составляющих в контексте народной культуры. Это

позволит выявить и сохранить способы передачи социально значимого опыта, а также определить механизмы функционирования этнической культуры в целом.

В соответствии с целью исследования сформулированы следующие **задачи**:

- определить научные основы этнографического изучения этикета и понятия, обозначающие этикетное поведение башкир;
- выявить доисламские религиозные воззрения и исламские ценности в традиционном этикете башкир;
- охарактеризовать семейный этикет башкир и значение почитания предков в традиционном этикете;
- проанализировать внесемейные этикетные ситуации;
- рассмотреть особенности организации и распределения жилого пространства согласно традиционному этикету башкир;
- выявить этикетные правила, связанные с передвижениями, атрибутами путника;
- рассмотреть представления башкир о природном и жизненном времени в соблюдении этикета;
- раскрыть значение языка тела в соблюдении норм поведения, этикета;
- охарактеризовать наиболее распространенные невербальные средства общения, принятые у башкир;
- выявить функциональные и знаковые характеристики продуктов питания в традиционном этикете башкир;
- определить знаковые характеристики традиционной одежды башкир в этикете;
- рассмотреть предметы дарения согласно определенным этикетным ситуациям и выявить способы их преподнесения.

Научная новизна работы определяется самой постановкой темы, которая ранее не была предметом специального исследования в башкирской этнологической науке. В диссертации впервые осуществлено этнографическое изучение традиционного этикета башкир второй половины XVIII – начала XX в. Новизна проведенного исследования заключается в комплексном подходе к

изучению традиционного этикета башкир как сложной динамической системы, охватывающей различные аспекты духовной и материальной культуры, семейного и общественного быта.

В работе впервые введены в научный оборот результаты полевых исследований автора, а также некоторые фактические материалы, извлеченные из научного архива УФИЦ РАН. Полевые записи, сделанные в период с 2000 по 2019 г. в ходе экспедиционных выездов по районам РБ, Самарской, Саратовской областей РФ, помогли выявить бытование некоторых норм этикета в прошлом, а также их сохранность и трансформацию в современных условиях.

В процессе исследования уточнены понятия, обозначающие этикетное поведение башкир, определены истоки и глубинные смыслы отдельных правил этикета. Выявлены культурно-исторические корни и объяснены причины соблюдения этикетных установок, регламентирующих взаимоотношения в семье, раскрыто функционирование норм этикета за пределами семьи по социально одобряемым нормативным канонам.

Раскрыты основы структурирования жилища, выявлены этикетные установки, регламентирующие поведение в жилом помещении и в его пограничных частях, рассмотрены предписания, определяющие общение с духами-хозяевами жилых и нежилых помещений. Выявлены нормы этикета, регламентирующие поведение путника, рассмотрены этикетные ситуации, связанные с дорожной культурой башкир. Обнаружены правила этикета, определяющие поведение согласно природному и жизненному времени.

Выявлены телесные признаки, учитываемые при определении статуса участников этикетной ситуации, описаны этнические особенности невербальных средств общения.

Рассмотрены такие атрибуты традиционного этикета башкир, как пища, одежда, подарок, раскрыты их функции и значение в процессе общения. Определены и уточнены названия этикетных действий, совершаемых с названными атрибутами этикета.

Методология и методы исследования. Методологической основой исследования послужили теоретические труды таких зарубежных ученых, как Р. Бенедикт, А. ван Геннеп, К. Гирц, К. Леви-Строс, Э. Лич, М. Мид, М. Мосс, Э. Тэйлор, Л. Уайт, Дж. Фрэзер, М. Годелье, Э. Холл и др., а также научные разработки по этикету отечественных ученых А.К. Байбурина, Б.Х. Бгажнокова, Н.Л. Жуковской, М.Ю. Мартыновой, А.М. Решетова, В.А. Тишкова, А.Л. Топоркова, этноэтикету башкир – Д.Ж. Валеева, З.Я. Рахматуллиной. Выявление и описание контекста, атрибутов этикета осуществлялось на основе фундаментальных работ С.А. Арутюнова, Э.П. Бакаевой, Н.В. Бикбулатова, Ю.В. Бромлея, А.В. Головнёва, М.Б. Гимбатовой, Г.А. Корнишиной, Р.Г. Кузеева, Н.Ф. Мокшина, И.В. Октябрьской, А.И. Першица, С.И. Руденко, Я.С. Смирновой, Ю.Н. Сушковой, С.А. Токарева, Т.Б. Щепанской, С.Н. Шитовой, Е.А. Ягафовой и др.

Изучение формирования, развития и трансформации традиционного этикета осуществлялось на основе принципа историзма. Комплексный подход позволил интегрировать данные разных научных направлений для более полного описания предмета нашего исследования. Системный подход применялся для изучения традиционного этикета во взаимосвязи с предметами и явлениями материальной и духовной культуры, особенностями пространственно-временной организации, хозяйственной деятельности и традиционно-бытового уклада.

В ходе полевых исследований применялись глубинное и тематическое интервью по специально разработанному вопроснику [Баязитова, 2007(а)], включенное наблюдение за повседневной культурой поведения и общения, которые помогли уловить особенности вербального и невербального этикета, пространственного расположения участников общения в естественных для них условиях. Знание языка изучаемого народа способствовало благоприятному расположению информантов к беседе. Включенное наблюдение, также краткосрочные выезды с применением кустовых и линейных маршрутов в районы республики и за ее пределы позволили глубже понять функционирование этикета. Полевые исследования дали возможность зафиксировать диалектные особенности

речевого этикета, обнаружить некоторые, вышедшие из употребления, названия этикетных действий. В процессе общения со знатоками старины записывались этикетные жесты, мимика, позы, пространственное поведение участников общения. Тематическое интервью проводилось и среди молодого поколения, что позволило определить сохранность, трансформацию отдельных правил поведения. Экспедиционными выездами в основном были охвачены сельские районы, так как традиционные ценности и этикет в большей степени сохранились в сельской местности. При определении информантов применялся метод «снежного кома». Материалы, полученные в ходе полевых исследований, повторно уточнялись и по возможности дополнялись другими источниками.

Для анализа и систематизации накопленных материалов применялись общенаучные (анализ, синтез, сравнения, аналогии, обобщения) и специальные методы исторического исследования. Сравнительно-исторический метод использовался для выявления этапов формирования этикета башкир, определения сходств и различий в культуре поведения и общения родственных, соседних народов. Проведение этнокультурных параллелей между башкирами и соседними, а также родственными народами России и Центральной Азии позволило раскрыть значение некоторых правил поведения, расширить представление о традиционной культуре башкир в целом. Историко-генетический метод позволил рассмотреть этикет башкир во временной последовательности, дал возможность выявить истоки и предпосылки появления тех или иных правил.

Для описания взаимоотношений в семье, также атрибутов и пространственно-временных особенностей этикета применялись структурно-семиотический, функционально-семиотический методы семиотического подхода. Согласно А.К. Байбуруну: «Семиотичность поведения, способность тех или иных действий быть знаками других (и прежде всего социальных) отношений, позволяет рассматривать их в качестве семиотических объектов и применять для их анализа методы, выработанные в семиотике» [Байбурин, 1985(б): 6]. На основе структурно-семиотического метода были определены бинарные оппозиции, введенные русским лингвистом Н.С. Трубецким [Трубецкой, 2000: 72], описанные

А.Я. Гуревичем [Гуревич, 1984], Т.В. Цивьян [Цивьян, 2009] и другими учеными. По В.А. Тишкову: «Все многообразие социальных рангов в этикетной ситуации, так или иначе, сводится к простейшим бинарным моделям, имеющим общую черту, которую можно образно представить формулой “доминирование – подчинение”» [Этноэтикет народов Северного Кавказа, 2014: 12]. На наш взгляд, моральные (добро / зло), социальные (старший / младший, гость / хозяин), этнические и конфессиональные (свой / чужой), пространственные (правый / левый, верх / низ, центр / периферия, север / юг, запад / восток), временные (день / ночь, утро / вечер) и другие противоположные, комплементарные характеристики участников, места и времени общения определяли этикетные установки, способствовали соблюдению этикета.

При помощи структурно-функционального метода проводился анализ вещного мира этикета и рассмотрено пространственное поведение башкир в контексте мифологии и религиозной, этнической культуры.

Теоретическая и практическая значимость работы. Результаты исследования позволяют глубже понять духовный мир и материальную культуру башкирского народа, осознать морально-нравственные, эстетические, этические ценности и идеалы, проявляемые в процессе общения. Основные положения могут быть использованы в научных изысканиях, затрагивающих проблемы изучения народной культуры, реконструкции этикета башкир, отдельных родственных и соседних этнических общностей, применены в обобщающих работах по истории, этнографии, фольклору башкирского народа.

Некоторые положения исследования можно использовать в учебном процессе общеобразовательных школ и системе дошкольного воспитания для сохранения преемственности этнической специфики, успешной реализации стратегий общения в поликультурном пространстве.

Практическая значимость работы заключается в возможности применения полученных результатов в качестве научной основы при подготовке учебных пособий, курсов лекций, проведении семинаров по истории и культуре, традиционному этикету башкир в высших учебных заведениях, при составлении

справочных материалов в рамках развития внутреннего туризма в Республике Башкортостан.

Положения, выносимые на защиту:

- 1) в традиционной культуре башкир наблюдалось соотношение стереотипизированных форм поведения, что обусловило анализ традиционного этикета во взаимосвязи с традициями, обычаями и обрядами; для обозначения этикетного поведения в разное время применялись древнетюркские понятия «йола», «якшылык», «ардам», «арыу», которые под влиянием мусульманской религии заменены словом «эзэп», но они сохранились в приветственных формулах, употребляются для характеристики человека, расположенного к общению;
- 2) древние воззрения и ислам оказали значительное влияние на возникновение и развитие традиционного этикета башкир, синтез шариата с нормами обычного права нашел отражение в правилах поведения, в употреблении понятий («йола» – «эзэп», «кот» – «бэрэкэт» и т. п.), совершении ритуализированных действий в повседневном и праздничном этикете (благословении нового дела, пищи, путника и т. п.), применении атрибутов этикета, в вербальном и невербальном поведении (например, в этикете обращения ко Всевышнему: Раббым, Худай, Тенгри, Аллах), в пространственно-временной организации общения; появление и соблюдение некоторых этикетных правил тесно связано с верой в существование «кот» человека и животных (жизненная сила человека и животных, душа, таинственная сила, счастье, судьба);
- 3) взаимоотношения в традиционной башкирской семье определялись особенностями патриархально-общинного образа жизни, регламентировались общечеловеческими, религиозными ценностями; правила этикета регулировали отношения в семье согласно различиям «свой / чужой», «мужской / женский», «старший / младший» и др.; при явном доминировании мужского начала, в традиционном этикете башкир дифференциация по возрастному (фактическому, позиционному) признаку была основной; по коммуникативному аспекту этикета партнерами по общению выступали также аруахи (духи предков), наделенные

человеческими признаками; правила поведения по отношению к духам умерших естественной и неестественной смертью имели свои особенности, этикетное взаимодействие с ними происходило опосредованным путем (посвящение молитв, организация поминальных трапез, сновидения и т. п.);

4) взаимоотношения вне семьи регулировались в соответствии с конкретной ситуацией общения и с учетом этнических, конфессиональных признаков, половых и возрастных особенностей, родственных и свойственных уз, семейного и социального положения, степени знакомства участников этикетной ситуации; расширению внесемейных связей семьи способствовали обычай гостеприимства, различные коллективные мероприятия; соблюдение гостевого этикета было обусловлено целью, продолжительностью визита и статусом гостя (званный / незванный, частый / редкий и т. д.), этнической и религиозной принадлежностью участников гостевой трапезы; следование правилам этикета в ходе семейных, общественных мероприятий определялось различиями (биологическими, социальными и др.) участников этикетной ситуации, проявлялось в вербальном и невербальном этикете, атрибутах общения, а неведение или нарушение этикетных установок в общественных местах осуждалось старшими, порицалось обществом;

5) древние представления о мире, религиозные установки легли в основу структурирования жилища, определения правил поведения в нем; в жилом помещении статусное значение имели «түр» – почетное место, «түр як» – почетная сторона жилища, «уң як» – правая, мужская часть юрты, были определены места для духов предков; этикетом регламентировалось поведение каждого члена семьи в рамках жилища и пограничных частях жилого пространства (порог, дверь, матица, окна), а также регулировались отношения с духами-хозяевами жилых помещений и хозяйственных построек;

6) проводы и встреча путника определялись целью поездки, статусом участников этикетной ситуации; этикетные действия, совершаемые при проводах путника, были направлены на получение благословения от представителей верхнего, среднего, нижнего миров, а правила этикета, соблюдаемые при встрече

путника, в процессе совместной трапезы, преподнесения даров, способствовали приобщению его к «своим»; вербальные и невербальные правила поведения, этикетные установки, связанные с дорогой, распространялись на путника, провожающих и встречающих, случайных встречных;

7) по мифологическим, космогоническим, религиозным представлениям определенное время дня или ночи, некоторые дни недели, месяца и года считались благоприятными для общения; при соблюдении этикета учитывали положительные и отрицательные значения, эмпирический опыт восприятия времени; этикетное поведение башкир подчинялось двенадцатилетнему циклу «мөсәл» и таким фазам жизненного цикла, как детство, молодость, зрелость, старость; возрастные и социальные позиции, а также соответствующие им нормы поведения и этикетные установки констатировались в процессе обрядов перехода;

8) внешний вид, телесные признаки собеседника играли важную роль в определении статуса участников этикетной ситуации; в соблюдении традиционного этикета особенное значение придавали волосам (усы, борода), которые показывали половозрастные, семейные статусы участников общения; противопоставления «верх / низ», «правый / левый», «фронт / тыл» регламентировали невербальное поведение человека, позволяя показывать особенное отношение к партнеру по коммуникации, атрибутам этикета;

9) этнические особенности невербальных средств общения башкир проявлялись в позах, походке, мимике и жестах; значение поз, мимики и жестов башкир, несмотря на их универсальный характер, может быть рассмотрено и осмыслено только в контексте этнической культуры;

10) пища применялась для установления возрастных и социальных статусов, ее магические свойства использовались в гостевом этикете, этикете путника, совершении клятвы пищей и т. п., посредством пищи передавали информацию, выказывали свое отношение к кому-либо, устанавливали социальные связи, обретали искусственных родственников; обнаруженные многочисленные названия этикетных действий, совершаемых с продуктами питания, показывают их роль и значение в культуре поведения и этикете башкир;

11) в традиционной культуре предметы одежды наделялись определенным знаковым содержанием, указывали на принадлежность к конкретной этнической общности, позволяли определять возраст, пол, семейный и социальный статус, а также географическую и родоплеменную принадлежность, род хозяйственной деятельности; народный костюм соответствовал установленным этическим и эстетическим ценностям, представлениям, принятым в конкретной этнической среде; знаковые функции одежды, являясь ориентирами, способствовали установлению, упорядочиванию отношений в семье и обществе, соблюдению этикета;

12) дарение, являясь формой народной дипломатии, поддерживало отношения между людьми; в зависимости от этикетной ситуации подарок наделялся разными значениями и названиями, предметами дарения были объекты духовной и материальной культуры, различались способы преподнесения подарков, а принятие или возвращение подарка служило сигналом корректировки поведения.

Степень достоверности и апробации результатов. Отдельные положения исследования были представлены в виде научных докладов на заседаниях секций IX Конгресса антропологов и этнологов России (Петрозаводск, 2011), X Конгресса антропологов и этнологов России (Москва, 2013), XII Конгресса антропологов и этнологов России (Ижевск, 2017), XV Конгресса антропологов и этнологов России (Санкт-Петербург, 2023). Апробация результатов исследования осуществлена также на научно-практических конференциях, научных форумах и симпозиумах в гг. Абакан (Международной научной конференции «Уральские и алтайские языки и народы: сопоставительно-типологический взгляд», 2013), Алматы (Международной научно-практической конференции «Этнопедагогика и этнопсихология в мировом и казахстанском научно-образовательном пространстве», 2015), Актау (Международной научно-практической конференции «Ногайские эпосы и феномен Мурын жырау», 2014, 2019), Астана (Международном Евразийском научном форуме «Научное творчество Л.Н. Гумилева и история народов Евразии: современные подходы и перспективы», 2011), Душанбе (Международной научной конференции

«Садриддин Айни и развитие реалистической литературы Центральной Азии в XX в.», 2018), Москва (Международной научно-практической web-конференции «Педагогические традиции в этногенезе», 2018), Махачкала (Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные проблемы дагестанской и северокавказской фольклористики: пути развития и перспективы», 2014), Уфа (Международной научной конференции «Юсуповские чтения», 2014; Международной научно-практической конференции «Башкирский народный эпос «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира», 2019; Международной научно-практической конференции «Академическая гуманитарная наука в XX – начале XXI в.: Достижения, тренды и перспективы развития (к 100-летию Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН)», 2022), Якутск (Международном научном симпозиуме «Сохранение и популяризация нематериального этнокультурного наследия: традиции и современность», 2022) и др.

Основные положения и результаты диссертационного исследования изложены в 84 опубликованных работах, в том числе в 24 публикациях автора, входящих в перечень рецензируемых научных изданий, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией, 3 из них в базе данных Web of Science, 4 статьи в базе данных Scopus, а также некоторые аспекты изучаемой темы были напечатаны в научных журналах стран ближнего зарубежья.

Некоторые результаты исследования, полученные при подготовке кандидатской диссертации, нашли отражение в монографии «Традиционный семейный этикет башкир» (Уфа: Изд-во БГПУ, 2007, 2010. 176 с.); обобщенные материалы о семейном этикете башкир опубликованы в коллективной монографии «Башкиры» (Баязитова Р.Р., Мурзабулатов М.В. Семья и традиционный этикет башкир // Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. М.: Наука, 2015. С. 329–337).

Научные изыскания также применялись и дополнялись в процессе работы над грантами: Республики Башкортостан молодым ученым и молодежным научным коллективам 02-23/ 3 – «Традиционный семейный этикет башкир»,

2008 г.; РГНФ – «Урал: история, экономика, культура»: «Традиционный семейный этикет тюрков Урало-Поволжья», 2010–2011 гг., проект №10-01-84117а/У; РГНФ – «Урал: история, экономика, культура»: «Семантика и прагматика традиционного этикета в фольклоре башкир», 2013–2014 гг., проект № 13-11-02001.

Результаты исследования применялись при преподавании авторских курсов «Семейный этикет», «Традиционный семейный этикет башкир» в ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», использовались в программе «Бәхетнамә» главного республиканского телеканала «БСТ» Телерадиокомпания «Башкортостан».

Рукопись диссертации обсуждалась на расширенном заседании отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, пяти глав, заключения, списка источников и литературы, трех приложений, которые содержат сведения об информантах, иллюстративный материал, а также словарь этикетных действий.

Глава I. Теоретико-методологические основы этнографического изучения традиционного этикета башкир

1.1. Вопросы методологии и историография проблемы: опыт этнографического изучения этикета

Труды отечественных ученых, посвященные общетеоретическим проблемам этикета, появились в 70–80-е гг. прошлого столетия, хотя отдельные аспекты данной темы рассматривались ранее в контексте изучения традиционной культуры разных народов. Так, в 1965 г. Т.В. Цивьян было предложено следующее определение, характеризующее основные черты этикета: «...правила ритуализированного поведения человека в обществе, которые отражают существенные для данного общества социальные и биологические критерии и при этом требуют применения специальных приемов (т.к. в широком смысле любое поведение цивилизованного человека можно считать этикетным)» [Цивьян, 1997: 36]. С.А. Токарев писал о «придворном», дипломатическом» этикете, им же подмечен иронический и шутливый оттенок употребления этого слова в повседневном быту, обозначены границы значений этого понятия [Токарев, 1979: 70]. А.И. Першиц уточнил использование этого понятия в широком смысле, т. е. как совокупность правил поведения и вежливости, принятых в каком-либо обществе или его части (половозрастной, кастовый, сословный, профессиональный этикет) [Цит. по: Краснодембская, 1999: 8].

Большой вклад в разработку методологических основ исследования этнографии общения на примере отдельно взятого народа внес Б.Х. Бгажноков. Подчеркивая важность изучения национально-культурной специфики общения, он предложил ввести понятие «этнография общения». Предметом этой новой самостоятельной научной ветви он считал традиционно-бытовую культуру общения. По мнению Б.Х. Бгажнокова, этикет является организующим центром традиционно-бытовой культуры общения, он не существует вне времени и пространства, его содержание определяется конкретно-историческими условиями развития этноса [Бгажноков, 1978(а): 10]. Также эмпатическим определял он

этикет, считая, что в его основе лежат принципы и нормы понимающего, сочувственного мышления и поведения, направленные на создание некоторого минимума психологического комфорта и уюта для общения [Бгажноков, 2003(а): 64]. Б.Х. Бгажноковым разработаны основные понятия этнографии общения, обоснованы теоретические и практические аспекты изучения традиционного этикета. Идеи и исследования авторитетного ученого, посвященные изучению данной темы, изложены в его многочисленных трудах [Бгажноков, 1978(а); 1978(б); 1979; 1982; 1983(а); 1983(б); 2002; 2003(а); 2003(б)].

Комплексному изучению стереотипов поведения, в том числе и этикета, посвящен коллективный труд, изданный под редакцией А.К. Байбурина «Этнические стереотипы поведения», где этикету был определен специальный раздел. В нем представлены статьи Б.Х. Бгажнокова, Е.В. Ревуненковой, А.Л. Топоркова, посвященные гостевому этикету адыгских народов, традиционно-бытовой культуре общения малайцев, происхождению элементов застольного этикета у славян [Этнические стереотипы поведения, 1985].

Первым совместным опытом специального этнографического изучения этикета стал труд «Этикет у народов Передней Азии», подготовленный учеными Баку, Еревана, Ленинграда, Москвы. В данном сборнике, наряду с описанием различных аспектов этикета народов зарубежной Азии, представлены материалы по мусульманскому этикету Е.А. Резвана и М.А. Родионова, раскрывающие поведенческие установки и этические ценности Корана, проповедей пророка Мухаммада [Резван, 1988: 38-59; Родионов, 1988: 60–68]. Авторы статей затрагивают также некоторые теоретико-методологические вопросы изучения этикета. А.М. Решетов определил следующие типологии этикетных ситуаций: внутрисемейные и межсемейные, внутриобщинные и межобщинные, внутриэтнические и межэтнические, внутривозрастные и межвозрастные, внутриполовые и межполовые, внутриклассовые и межклассовые [Решетов, 1988: 7]. Некоторые теоретические положения этнографического изучения этикета были представлены в статье А.К. Байбурина, где автор предложил программу исследования этикета, включающую следующие ключевые аспекты: общее

представление об этикете в описываемом этносе, вербальный и невербальный этикет, этикетную проксемику и атрибутику, этикетные ситуации [Байбурин, 1988: 12–37]. Благодаря данной программе исследователи и сегодня продолжают проводить всестороннее изучение этикета. Некоторые положения данной программы легли в основу и нашей работы. Изучение стереотипов поведения и их взаимосвязей, проведенное А.К. Байбуриным, заложило методологическую базу для проведения дальнейших исследований этикета и культуры поведения разных народов [Байбурин, 1981; 1985(а); 1985(б); 1988; 1991; 1993].

В этнографических очерках «У истоков этикета» А.К. Байбурин и А.Л. Топорков, определяя этикет как совокупность специальных приемов и черт поведения, с помощью которых происходит выявление, поддержание и обыгрывание коммуникативных статусов партнеров по общению, предлагают следующие подходы к его рассмотрению: семиотический – система знаков, коммуникативный – специфическая форма регуляции человеческого общения, поведенческий – особая форма поведения [Байбурин, Топорков, 1990: 5–6].

Изучение традиционного этикета в рамках конкретной этнической общности было продолжено Н.Л. Жуковской. В монографии, посвященной категориям и символике традиционной культуры монголов, она уделяет особое внимание основам этикета, выделяя для этого отдельный обширный раздел. В данной работе Н.Л. Жуковская описала бытовые ситуации как небольшие этноэтикетные сценарии, где каждое действующее лицо выполняет все полагающиеся по данному случаю предписания, заранее заданные самой традицией [Жуковская, 1988: 110–111]. Также ее теоретические разработки и эмпирические материалы о пространстве и времени, подарке и об ответном даре в традиционной культуре монгольского народа, представленные в ее научных изысканиях, помогли в разработке отдельных вопросов нашего исследования [Жуковская, 2000; 2002].

В сборник «Этнические стереотипы мужского и женского поведения» включены статьи, посвященные этикету некоторых народов бывшего СССР и стран зарубежья. Исследователями рассмотрены стереотипные формы поведения

мужчин и женщин в различных культурах [Этнические стереотипы мужского и женского поведения, 1991]. Научные публикации, посвященные этикету народов Южной и Юго-Восточной Азии, показывают непрерывный рост интереса к изучению культуры общения разных народов, раскрывают функции и значение этикетного поведения, становятся ориентирами для проведения дальнейших научных изысканий по данному направлению [Этикет у народов Южной Азии, 1999; Этикет у народов Юго-Восточной Азии, 1999]. Так, А.Ю. Сеницын, подчеркивая важные социальные функции данного феномена культуры, отмечает, что этикет определяет место человека в общественной иерархии, т. е. его социальный статус, и налагает соответствующие обязанности по отношению к другим членам общества [Сеницын, 1999: 13].

Исследования М.Ю. Мартыновой по межкультурному общению и соционормативной культуре, этикету носят кросскультурный, прикладной характер. В своих научных изысканиях она отмечает важность учета культурных особенностей в процессе коммуникации и считает, что «этикет – это не только набор правил поведения при общении, но и феномен культуры, который подчеркивает, утверждает и санкционирует некую совокупность важных культурных ценностей, сложившихся в обществе» [Мартынова, 2008: 11; 2004; 2017].

Значение этикета в сохранении этнокультурных ценностей, обеспечении понимания иной культуры и создании условий для общения представителей разных этнических общностей привело к появлению специальных научных трудов, посвященных исследованию этикета разных народов Советского Союза и постсоветского пространства.

Так, известными кавказоведами были разработаны теоретические положения этнографии общения и этикет народов Кавказа [Смирнова, 1982; 1997; Чеснов, 1984; 1991; 1994 и др.]. Б.Х. Бгажноков, автор одной из первых монографий по этикету адыгских народов, предложил определение этноэтикета как системы моральных предписаний ритуализированного общения, характерных для определенного этноса, в типичных, повторяющихся изо дня в день ситуациях

взаимодействия [Бгажноков, 1978(а): 10]. Ш.Д. Инал-Ипа в центре внимания абхазской этнографии общения видел человека с его этическими и эстетическими ценностями, принципами сложнейших взаимоотношений с другими людьми [Инал-Ипа, 1984]. О наиболее важных этикетных установках некоторых народов Кавказа повествуется в учебном пособии А.М. Гутова [Гутов, 1998]. Исследования А.Х. Хадиковой посвящены традиционному этикету осетин [Хадикова, 1992; 2006]. Чеченский этикет представлен в кандидатской диссертации З.Х.-А. Берсановой [Берсанова, 1999].

С.А. Лугуев в своей монографии проводит всесторонний анализ различных аспектов культуры поведения и этикета народов Дагестана [Лугуев, 2006]. Научные изыскания М.Б. Гимбатовой посвящены детальному изучению культуры поведения и этикета ногайцев в XIX – нач. XX в. В своих исследованиях автор уделяет пристальное внимание двум основным составляющим этикета: семейному и общественному [Гимбатова, 2007; 2009]. Под редакцией В.А. Тишкова в 2014 г. издано обобщающее научно-учебное пособие «Этноэтикет народов Северного Кавказа».

Социальные нормы и культура поведения русского народа долгие годы были в центре внимания и рассматривались в трудах М.М. Громыко [Громыко, 1986], Н.В. Лештаевой [Лештаева, 1994], Н.Л. Пушкаревой [Пушкарева, 1989; 1994], А.Л. Топоркова [Топорков, 1985]. Особый интерес представляет труд А.А. Никишенкова, посвященный описанию традиционного этикета некоторых народов России [Никишенков, 1999]. Отмечая универсальность отдельных этикетных принципов, он писал, что регламентированность поведения будет понятна, если тот или иной поступок рассмотреть в контексте морально-нравственных норм [Никишенков, 1999: 33].

В последние годы под руководством отечественных ученых успешно защищены кандидатские диссертации, освещающие различные аспекты этикета народов Центральной Азии [Мейрманова, 2008], Урало-Поволжья – Р.Р. Баязитовой [Баязитова, 2006], А.В. Кузнецова [Кузнецов, 2004], И.К. Назмутдиновой [Назмутдинова, 2013], А.Ю. Сынбулатовой [Сынбулатова,

2011], А.Р. Хурамшиной [Хурамшина, 2016], Л.П. Шабалиной [Шабалина, 1998]. Отдельные аспекты застольного этикета рассмотрены Е.В. Сергеевой [Сергеева, 2013], М.Г. Якунчевой [Якунчева, 2004]. Некоторым вопросам мордовского, татарского, чувашского этикета посвящены труды Н.Ф. Беляевой [Беляева, 1989; 2001; 2011; 2016], Л.Р. Габдрафиковой [Габдрафикова, 2017], Г.А. Корнишиной [Корнишина, 2005], Н.Ф. Мокшина [Мокшин, 1998; 2000; 2014], Н.Ф. Мокшина, Е.Н. Мокшиной [Мокшин, Мокшина, 2005; 2016], Е.А. Ягафовой [Ягафова, 2009; 2012], Е.А. Ягафовой, И.Г. Петрова [Ягафова, Петров, 2022].

При определении исторических и социальных основ появления некоторых правил поведения, изучении взаимоотношений в семье и обществе большую помощь оказали научные изыскания по обычному праву некоторых народов Урало-Поволжья. Так, соотношение обычного права и этикета рассматривалось на основе трудов Ю.В. Александрова [Александров, 2014], Д.Ж. Валеева [Валеев, 2001; 2010], Н.Г. Мухтарова [Мухтаров, 2001], Ю.Н. Сушковой [Сушкова, 2009; 2011; 2018].

Историографию проблемы по отдельным аспектам традиционного этикета башкир дополняют научные изыскания педагогов [Ахияров, 1996; 2000], философов [Валеева, 2000; Шарапова, 2011], фольклористов [Султангареева, 1994; 1998; 2015]. Как известно, философский аспект проблемы затрагивает вопросы морали, нравственности, которые лежат в основе правил поведения, этикета. Д.Ж. Валеев отмечал, что этноэтикет является слабоизученной темой несмотря на то, что необходимость в знаниях в этой области ощущают писатели, журналисты, путешественники, дипломаты и этнографы, описывающие быт и нравы той или иной страны, того или иного народа [Валеев, 1984; 1994; 2001; 2007; 2010]. З.Я. Рахматуллина, исследуя этикетное поведение башкир с философской точки зрения, раскрывает историю возникновения этикета, обращает внимание на его роль в современной культуре и общественной жизни [Рахматуллина, 1998; 2000; 2001; 2004; 2022].

Этике и этикету хантов, одного из северных народов, посвящена монография М.А. Лапиной [Лапина, 1998; 2008]. Отдельные вопросы этикета

алтайского народа представлены в трудах И.Н. Муйтуевой, В.П. Ойношева, Н.О. Тадышевой [Муйтуева, Ойношев, Тадышева, 2018], С.Б. Сарбашевой [Сарбашева, 2006], Н.А. Тадиной [Тадина, 1995], Е.М. Тощакowej [Тощакowa, 1973]. Педагогическая ценность и практическая значимость традиционного этикета якутского народа в контексте воспитания младших школьников и нормализации межличностных отношений были рассмотрены в монографии Т.Г. Васильевой [Васильева, 2008].

Опыт исследования некоторых аспектов традиционно-бытовой культуры поведения, а также традиционного этикета представлен в публикациях таких известных ученых, как С.А. Арутюнов [Арутюнов, 1981; 1989], Ю.В. Бромлей [Бромлей, 1991], А.И. Першиц, Я.С. Смирнова [Першиц, 1981; Першиц, Смирнова, 1978; 1986], С.А. Токарев [Токарев, 1958; 1979] и др.

Ценным методическим руководством при изучении атрибутов этикета, «социальных отношений, опосредствованных материальными предметами», была статья С.А. Токарева, посвященная этнографическому изучению материальной культуры [Токарев, 1970: 3–17].

Основополагающими трудами в изучении культуры дороги стали теоретические разработки А.В. Головнёва [Головнёв, 2009; 2018], автора концепции антропологии движения, Т.Б. Щепанской [Щепанская, 2003], изучающей мифоритуальные традиции, дорожную культуру русского народа.

Организация жизненного пространства, семантика жилища и его элементов, специфика проксемического поведения, а также знаковые характеристики некоторых предметов одежды восточнославянских, монгольских, тюркских и других народов подробно рассматриваются в трудах А.К. Байбурина [Байбурин, 1983], Э.П. Бакаевой и Ю.И. Сангаджиева [Бакаева, Сангаджиев, 2005], Н.Л. Жуковской [Жуковская, 2002], А.К. Салмина [Салмин, 1998; 2016] и др. Обычай избегания, характерный для многих народов, описан в трудах Б.Х. Бгажнокова [Бгажноков, 1978(а): 141], М.Б. Гимбатовой [Гимбатова, 2007: 71-81], Н.А. Кислякова [Кисляков, 1969: 167], Г.Е. Маркова [Марков, 1979: 66], С.И. Руденко [Руденко, 2006: 217-239], Н.А. Тадиной [Тадина, 1995: 79],

Г. Цэрэнханд [Цэрэнханд, 1991: 111], Н.И. Шатиновой [Шатинова, 1981: 108] и др.

При изучении гостевого этикета весьма ценными были теоретические разработки ведущих российских ученых. Так, А.И. Першиц рассмотрел истоки, значение и функции обычая гостеприимства [Першиц, 1981: 75]. Согласно исследованиям Ю.Д. Анчабадзе, данный обычай позволял свободно путешествовать, не думая о ночлеге и питании для себя, не беспокоясь о корме для коня; а также был средством связи и формой организации досуга [Анчабадзе, 1985: 116–117]. И.Л. Бабич рассмотрела критерии классификации гостей, разработанные разными исследователями. Так, Х.С. Кушхов разделяет гостей на «проходящих» и «золотых», в то время как Г.Х. Мамбетов, делит их на «случайных» (незнакомых) и «знакомых» (родственников, друзей). А.И. Мусукаев, в свою очередь, выделяет гостей, которые приезжают впервые, редко или издалека, а также гостей-кунаков, знакомых, родственников; случайных путников [Бабич, 1996: 24].

При выявлении истоков отдельных этикетных установок, определении вещного мира этикета и контекста его бытования, а также для установления параллелей в культуре поведения башкир и тюркоязычных народов Южной Сибири мы обращались к трудам Э.Л. Львовой, И.В. Октябрьской, А.М. Сагалаева, М.С. Усмановой. Рассматривая традиционное мировоззрение как ядро общественного сознания, авторы в своих очерках подробно описывают устройство Вселенной, место человека в природе и обществе, а также вещный мир и модели ритуально-языкового поведения отдельных тюркоязычных народов [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1988; 1989; Сагалаев, Октябрьская, 1990]. Некоторые труды исследователей традиционной тюрко-монгольской культуры Н.Л. Жуковской [Жуковская, 2002], З.К. Сурагановой [Сураганова, 2009] помогли нам в ходе анализе особенностей дарообмена.

При изучении данной темы значительную помощь оказали методологические установки и зарубежных ученых. Так, теория анимизма и метод пережитков Э.Б. Тэйлора [Тэйлор, 1939], позволяющий обнаружить в

современных явлениях следы прошлого, а также исследования английского социального антрополога Дж. Фрэзера [Фрэзер, 1989], отличающиеся богатыми эмпирическими материалами, показали связь правил поведения с первобытными верованиями. В контексте анализа семейно-бытовых обрядов ценными оказались исследования французского этнолога, приверженца идей эволюционизма А. ван Геннепа [Геннеп, 1999: 198], который предложил универсальную модель по обрядам перехода.

Исследования авторитетного деятеля социологического направления французской этнологии М. Мосса о даре (давать – брать – возвращать) помогли при рассмотрении символики и социальных функций подарков [Мосс, 2011].

Психологические аспекты культуры поведения нашли отражение в трудах М. Мид, Р. Бенедикт. В частности, исследования американского антрополога М. Мид, представительницы этнопсихологической школы, внесли весомый вклад в понимание межкультурных различий в социализации детей [Мид, 1988; Mead, 1935]. При подготовке работы весьма полезны были идеи одного из классиков культурной антропологии XX в. Р. Бенедикт о взаимосвязи культуры и личности, терпимости к многообразию культур [Бенедикт, 2024].

Значительный вклад в изучение обычаев, этики, этикета внес американский культурный антрополог Л. Уайт. Рассматривая классы (мужчины, женщины, взрослые, дети, люди, состоящие в браке, вдовцы и т. д.) как структурные элементы социальной системы, он предложил следующее определение этикета: «...это комплекс правил, которые признают наличие классов внутри общества, определяют их через поведение и тем самым регулируют поведение индивидов, дабы зафиксировать их в соответствующих классах» [Уайт, 2004: 278].

При подготовке работы были полезны труды известного французского этнолога XX в. К. Леви-Строса [Леви-Строс, 1985; 1999; 2000; 2007], приверженца идей структурной лингвистики Ф. де Соссюра, фонологии Н.С. Трубецкого и Р.О. Якобсона. Он считал, что элементы культуры (пища, обычаи, мифология и др.) представляют собой систему, имеющую законченную структуру и свои логические закономерности. К. Леви-Строс предложил

структурный подход для анализа системы родства в традиционных обществах и мифологии, а также выявление бинарных оппозиций в мифах и их разрешение с помощью медиатора.

В процессе исследования особую ценность представили размышления и выводы британского социального антрополога Э. Лича по бинарным оппозициям, социальному безвременью, «карте социального пространства», разработавшего свои методы структурного анализа на основе идей К. Леви-Строса. Анализируя «механизм» разнообразных форм коммуникации, он считал, что культурные детали всегда должны рассматриваться в контексте, все сцеплено со всем [Лич, 2001: 12].

В ходе работы руководствовались также идеями К. Гирца, который, придерживаясь семиотической концепции, принимал культуру за паутину смыслов, а ее анализ – за дело науки, занятой поисками значений [Гирц, 2004: 10]. Так, вслед за Г. Райлом К. Гирц применял метод насыщенного описания для объяснения поведения и его контекста. «Поведению, безусловно, следует уделять внимание и довольно пристальное, потому что именно в поведении – или, точнее, социальном действии – проявляются, артикулируются культурные формы», – считал он. Согласно К. Гирцу, контекстуальные пояснения к описанию событий делают его понятным для носителей иной культуры [Гирц, 2004: 10–12, 25].

Американский кросс-культурный исследователь Э. Холл также уделял особое внимание знанию контекста коммуникативного акта, разделил культуры на высоко- и низкоконтентуальные, заложил основы проксемики, структурирования микропространства [Hall, 1963: 1003–1026].

При изучении дарообмена мы опирались на исследования известного французского ученого, ученика К. Леви-Строса, М. Годелье, посвященные формам и особенностям дарообмена, а также загадке дара [Годелье, 2007].

На сегодняшний день в зарубежной этнологии сложилось большое разнообразие подходов и концепций, позволяющих получить новые данные, понять механизмы, обнаружить общие закономерности коммуникации, выявить и интерпретировать особенности в поведении разных общностей.

Таким образом, российскими и зарубежными учеными многое сделано для теоретического осмысления этикета, выработаны подходы его изучения, накоплен опыт исследования культуры поведения и общения отдельных народов. В последующих главах мы постоянно будем обращаться к теоретическим разработкам предшественников по той или иной проблеме (взгляды различных ученых на природу этикета, духовные основы этикета, семейный и внесемейный этикет, дорожную культуру и др.) для более полного анализа и изучения предмета нашего исследования.

Так, при разработке структуры и проведении исследования руководствовались программой по этнографическому изучению этикета, разработанной А.К. Байбуриным, а также научными изысканиями Б.Х. Бгажнокова, Д.Ж. Валеева, М.Б. Гимбатовой, Н.Л. Жуковской, Ш.Д. Инал-Ипа, М.А. Лапиной, С.А. Лугуева, М.Ю. Мартыновой, И.К. Назмутдиновой, А.А. Никишенкова, З.Я. Рахматуллиной, А.М. Решетова, В.А. Тишкова, А.Л. Топоркова и др.

В основу нашего исследования было положено определение А.К. Байбурина, согласно которому этикет представляет собой такие правила поведения человека в обществе, с помощью которых обеспечивается общение между людьми, различающимися по возрасту, полу, социальному положению, религиозной принадлежности, степени знакомства и т. п. [Байбурин, 1986: 56]. А.К. Байбурин, А.Л. Топорков, считают, что этикет направлен на обеспечение общения между неравными партнерами [Байбурин, Топорков, 1990: 6–7].

Несовпадения в правилах поведения наиболее отчетливо проявляются при взаимодействии представителей разных этнических общностей. Расхождения в материальной, духовной сферах и в правилах поведения отличают «своего» от «чужого». Так, именно различия в быту и социокультурной сфере издавна привлекали внимание исследователей. Обнаруженные ими несовпадения становились объектами описания и маркерами деления «мы» и «они». В XIX в., например, Л. фон Бергхольц писал о бесправии башкирских женщин [Бергхольц, 1893: 80]. В начале XX в. М.С. Плисецким также было подмечено, что

башкирка занимает подчиненное положение, которое усугубляется тем, что религия башкир узаконивает женское бесправие [Плисецкий, 1929:12]. Заметим, что в традиционном башкирском обществе такое положение женщин в семье считалось нормой. Приведенные описания ученых-путешественников о странных обычаях башкир помогают нам определить наиболее отличительные черты их быта и поведения, не схожие с культурой иных народов. Ю.И. Семенов связывал это с этноцентризмом, по которому, некоторые традиционные институты воспринимаются членами общества естественными, а не как исторически обусловленными [Семенов, 1974: 53]. Важно заметить, что по сегодняшний день наблюдается склонность воспринимать и оценивать все жизненные явления сквозь призму традиций и ценностей собственной этнической группы, которая выступает при этом в качестве некоего всеобщего эталона [Философская энциклопедия, 1970: 589].

С учетом вышеизложенного, для получения наиболее полного представления о традиционном этикете башкир в исследовании большое внимание было уделено описанию мифологического, религиозного, социокультурного контекста традиционного этикета башкир. Как известно, большая часть информации в общении передается опосредованным путем. По нашим наблюдениям, когда люди принадлежат одной культуре, в их общении остается огромная часть информации, понятная только им. Поэтому, чтобы понять этикет иного народа, важно знать культурную среду, в которой он сформировался.

В данной работе традиционный этикет башкир рассматривается на основе системного и комплексного подходов. Используя широкий спектр научных методов, нам удалось показать традиционный этикет как сложенный механизм. Также наше внимание было сфокусировано на анализе и понимании взаимосвязей между различными компонентами этикета и традиционной культуры в целом, чтобы определить как они взаимодействуют друг с другом и как это влияет на общую функциональность этикета как системы. На наш взгляд, традиционный этикет башкир, передаваясь от одного поколения к другому, является частью

культурной традиции и включает в себя правила поведения в семье и обществе, пространстве и времени, обусловлен статусом участников этикетной ситуации, древними верованиями и религией, характеризуется особенностями вербального и невербального поведения, способами ношения одежды, обращения с продуктами питания и предметами дарения, другими аспектами жизни.

Мы полагаем, что правила этикета, аккумулировавшие в себе ценный культурно-исторический опыт, могут быть поняты лишь в контексте народной культуры. Ключом к пониманию традиционного этикета башкир служат их верования, религия, обычаи, обряды, традиции. На основе существующих подходов этнографического изучения этикета, мы предлагаем следующее определение, которым будем руководствоваться в представленной работе. Традиционный этикет башкир – это сложная система исторически, культурно и социально обусловленных норм и правил поведения, регулирующая взаимоотношения между субъектами и объектами общения с учетом их статуса, а также принятых в данной этнической общности особенностей вербального и невербального поведения, восприятия времени и пространства, применения атрибутов этикета.

Исходя из вышеизложенного, структура диссертации определена такими проблемно-тематическими блоками как теоретико-методологические основы этнографического изучения традиционного этикета башкир, семейный и внесемейный этикет башкир, пространство и время в традиционном этикете, этикет и язык тела, вещный мир этикета.

1.2. Особенности традиционного этикета башкир

В последнее время наблюдается повышение интереса к изучению культуры поведения и общения разных народов. Как известно, в традиционном обществе поведение человека регулировалось различными стереотипизированными формами поведения, тесно связанными между собой.

Глубоко осознавая значение стереотипов поведения в народной культуре, авторитетные ученые предложили теоретические подходы к их изучению, определили место этикета в системе стандартов жизнедеятельности. А.К. Байбурин, подчеркивая некоторые сдвиги в разработке данной проблемы, обозначил конкретные задачи этнографического исследования стандартов поведения. Он считает, что стереотипы поведения являются социальными феноменами, поведение человека вариативно в историческом и этническом пространстве, стандарты поведения коррелируют со стратификаций общества, где каждая половозрастная, конфессиональная, этническая, профессиональная и др. группы и субкультуры имеют свои стереотипы поведения. По его же мнению, набор стандартных форм поведения не ограничивается сферой обряда и обычая, стереотипизация характерна для многих других форм деятельности, в том числе общения, уже – этикета [Байбурин, 1985(б): 3–4].

Стереотипизированные формы поведения, являясь средством поддержания устоев общества, способом передачи социального опыта, имеют свои особенности, но в то же время точки соприкосновения. Например, по И.В. Суханову, обычаи и традиции стабилизируют утвердившиеся в обществе отношения и помогают передавать знания и опыт из поколения в поколение. Эти функции ими осуществляются по-разному. Обычаи стабилизируют определенные общественные отношения путем детального предписания действий в конкретных ситуациях, а традиции – посредством формирования духовных качеств, требуемых этими отношениями [Суханов, 1976: 10]. При этом традиции являются более консервативными, а обычаи характеризуются гибкостью и практической направленностью.

Важно отметить, что в традиционном обществе обряду (ритуалу) придавали большое значение. Эта форма стереотипизированного поведения была полифункциональной, к нему обращались при установлении и констатации статуса личности, при возникновении опасных природных, социальных явлений, смене времен года и т. п. М.Б. Гимбатова считает, что нечеткость границ между ритуалом и этикетом может ввести исследователей в заблуждение и привести их к

подмене этикета ритуалом [Гимбатова, 2007: 11]. В своих исследованиях А.К. Байбурин вносит ясность в неоднозначные взгляды о соотношении этикета и ритуала. По его мнению, ритуал и этикет не могут действовать одновременно. Этикет помогает поддерживать стабильность и порядок в повседневной жизни, обеспечивая выполнение норм, подтвержденных ритуалом. Ритуал и этикет комплементарны, между ними существуют не генетические, а структурные связи [Байбурин, 1988: 18]. На наш взгляд, обряд является наглядной формой приобщения индивида к традиционным ценностям, знаниям общества и родового коллектива, а также способом популяризации идеального поведения и этикета. По мнению Н.Ф. Беляевой, в процессе совершения обряда человек втягивается в особый, психологически насыщенный мир и становится неотъемлемой частью всего коллектива [Беляева, 2011: 65]. Отметим, что некоторые правила и нормы поведения, предписанные обычаями и традициями, обыгранные в ритуале, применяются в повседневной жизни, этикете.

Несмотря на определенные разграничения по функциональному и содержательному признакам, стереотипизированные формы поведения тесно связаны друг с другом, сложно провести между ними четкую грань. Например, по мнению исследователей, в традиционной культуре этикет еще не полностью был отделен от ритуала: «Поведение человека в зависимости от степени ритуализированности можно условно расположить между двумя полюсами. На одном будет бытовое поведение, т. е. поведение с минимальной знаковостью, преследующее прагматические цели и не имеющее символических функций. На другом – ритуальное поведение, т. е. поведение с максимальной знаковостью, преследующее преимущественно символические, а не прагматические цели. Этикетное поведение в зависимости от ситуации и других факторов как бы перемещается по шкале ритуализированности и тяготеет то к одному, то к другому полюсу» [Байбурин, Топорков, 1990: 16–17]. В соотношении обычая и этикета также наблюдались свои особенности. Например, у монголов зять, проезжая мимо айла тещи, согласно этикету, должен был посетить ее. Но вместо этого, соблюдая обычай, он просто вынимал ногу из стремени со стороны ее

жилища. В данном случае это действие заменяло ему визит к теще [Цэрэнханд, 1991: 114].

В процессе общения с информантами была выявлена взаимосвязанность этих форм поведения и у башкир. Так, поведение снохи в отношении старших мужчин и женщин в семье ее мужа определялось обычаем избегания, а межпоколенные связи регулировались традициями уважения старших. Также нужно отметить, что обычаи и традиции охватывают гораздо больше сторон взаимоотношений в семье и обществе, чем правила этикета.

В традиционном обществе значимым институтом нормативной культуры являлось обычное право. Как считает Ю.Н. Сушкова, изучающая этноправосудие у мордвы, нормы обычного права распространялись на семейно-брачные, наследственные, имущественные и другие общественные отношения [Сушкова, 2009: 4]. Соблюдение установок обычного права у башкир регулировалось старейшинами. Д.Ж. Валеев писал, что в каждом башкирском селении был совет старейшин, который при принятии важных решений руководствовался шариатом и «йола хокуфы» (нормами обычного права) [Валеев, 2001: 60]. Веками выработанные положения обычно-правового свода башкир выступали в неразрывном единстве с древними верованиями и мусульманской религией в общем контексте с традициями, обрядами, этикетом. Неписанные нормы обычного права, определяющие взаимоотношения членов семьи и общества, органично переплетались с правилами этикета, тем самым усиливая значимость соблюдения общепринятых правил поведения. Взаимосвязь традиционного этикета и обычного права раскрывалась в почитании старших, культе предков, обычаях избегания, взаимопомощи, совершении клятвы и т. п. Например, согласно минорату, восходящему к доисламским традициям, младшему сыну доставался отцовский дом. Вместе с тем на младшего из сыновей возлагалась забота о родителях, которая проявлялась и в соблюдении правил этикета. В то же время нужно отметить, что в традиционном обществе этикет по отношению к обычному праву мог выступать и как предпосылка. Чаше нормы обычного права вступали в силу и реализовывались на практике в случае

нарушения правил общения, этикета. Необходимо отметить, что в традиционном обществе этикетные установки были более строгими, включая в себя правила поведения, основанные на обычном праве. Современный этикет более гибкий и носит адаптивный характер, отражая изменения в социальных нормах и ценностях.

Стандарты регулирования взаимоотношений людей в семье и обществе прошли длительный путь формирования и развития, они содержат отпечаток различных исторических эпох. Нормой считалось поведение, соответствующее эталону. Передача опыта общественной и семейной жизни, навыков ведения хозяйственной деятельности осуществлялась традицией, обычаями и обрядами, этикетом.

Природа этикета многогранна, поэтому научное изучение его особенностей привлекает внимание специалистов разных направлений. Этнографы исследуют общее и особенное в поведении разных народов в схожих ситуациях общения, выявляют этнодифференцирующие признаки. По мнению ученых, первые этнографические исследования были сосредоточены на описании различий в поведенческих нормах разных народов в схожих ситуациях общения [Байбурин, Топорков, 1990: 3], а необходимость изучения современных этнических особенностей этикета обусловлена усложнением социальной организации общества [Байбурин, 1986: 56], также ростом межкультурных контактов [Мартынова, 2004: 5–9].

В то же время, несмотря на некоторые расхождения в правилах поведения в типичных ситуациях общения, в этикете многих народов обнаруживаются схожие моменты, которые объясняются тем, что на протяжении многих столетий проживания в одной историко-этнографической области, а также в ходе тесного взаимодействия и взаимовлияния народов выработались одинаковые модели поведения. Наиболее важной объединяющей основой этикета разных народов являются универсальные моральные нормы, являющиеся предметом исследования этики.

Важно отметить, что сходные по звучанию, но отличающиеся по областям знаний и этимологии понятия («этика» – от древнегреческого «ethos» [Гусейнов, 1998: 9] и этикет от французского «étiquette» [Добродомов, 1988: 128]), пересекаются в том, что этикетные установки обусловлены моральными нормами и нравственными ценностями. На наш взгляд, некоторую ясность в определении границ между названными терминами вносит американский ученый Л. Уайт, который считает, что нормы этики регулируют взаимоотношения людей в целом, а правила этикета регламентируют взаимоотношения между определенными группами, классами [Цит. по: Токарев, 1979: 70].

В современном мире традиционный этикет претерпел существенные изменения. Забыты те мотивы и основания, которые когда-то были важны, теперь часто они остаются без внимания в пользу новых норм и ценностей. Н.О. Тадышева, исследователь алтайского этикета, объясняет это тем, что по мере трансформации и модернизации общества происходит изменение этикетных норм, наблюдается тенденция обобщения и упрощения [Тадышева, 2018: 9].

Традиционный этикет башкир складывался в течение многих веков, вобрал в себя социальные нормы и культурные ценности различных исторических периодов и культур. Нормы поведения вырабатывались народом постепенно и служили для обеспечения целостности и единства общества. Придуманные людьми еще на заре культурной истории правила поведения помогали понять друг друга, позволяли избегать ненужных конфликтов и натянутости в отношениях, – считает З.Я. Рахматуллина [Рахматуллина, 2004: 4]. Соблюдение сложившихся норм поведения обеспечивало предсказуемость действий членов общества, следовательно, стабильность его существования. Традиционный этикет, являясь частью культуры общения, создавался коллективно, основывался на бесписьменных формах передачи информации.

Для каждого народа характерны свои представления о важности соблюдения тех или иных этикетных норм. Причем каждая социальная группа следовала нормам и правилам, соответствующим его статусу, образцам, заданным предками, фольклорными героями и т. п. Д.Ж. Валеев, отмечал, что этноэтикет

представляет собой привычные стереотипы межличностных отношений отдельного народа, которые преимущественно выражены в виде обычаев [Валеев, 2007: 151].

По данным наших исследований, для обозначения стереотипизированных форм поведения башкирами наиболее часто применяется многозначное слово «йола». Так, обычай переводится как «йола, ғәзәт, ғөрөф-ғәзәт», традиция – «быуындан-быуынға килгән ғәзәт, йола», обряд – «йола, ғөрөф-ғәзәт» [Русско-башкирский словарь, 1948: 449, 453, 699, 802]. По Р.А. Султангареевой, слово «йола» имеет древнетюркские корни, например, оно сохранилось у алтайцев и означает «дыхание», «душа», «свет», у чувашей – «норма», «миропорядок» [Султангареева, 2002: 158].

В «Древнетюркском словаре» даются следующие значения данного слова: «Jölä – 1. подпирать, поддерживать; 2. поддерживать, помогать – Jölä tut – поддерживать» [Древнетюркский словарь, 1969: 275]. Следует заметить, что в башкирском языке сохранилось такое выражение «йола тот» (соблюдай, поддерживай «йола»). В «Этимологическом словаре тюркских языков» «йола» трактуется как «идти по следам» [Севортян, Левитская, 1989: 219]. В башкирском эпосе «Урал-батыр» нами обнаружены выражения, передающие значение «йола»: «йола булып киткәнме?» (стал йола?); «йола өйрәтеп куйған, ти» (научил соблюдению йола); «төп йоланы белмәйсе» (не зная основной йола); «йоланы табыусы» (придумавший йола); «йола буйса» (следуя йола); «йоланы без өзәйек» (мы перестанем соблюдать йола, прервем йола); «йолаға буйһынмаһа» (не подчиняется йола); «йола бар» (есть йола); «йола аңлатып» (объяснив йола); «йолам бозаһың» (нарушаешь мой йола); «йоланан да куркмайым» (не боюсь йола) и т. п. [Урал-батыр, 2014: 147, 148, 149, 151, 153, 155, 156]. Примеры показывают, что «йола» в тексте эпоса представлено как многозначное слово, которое передает представления, знания народа о добре и зле, правильном и неправильном, сведения о нормах поведения с учетом половозрастных и иных статусов участников общения, порядке совершения ритуальных действий. Синкретическое мышление, понимание норм регулирования общения,

обнаруженное в эпосе, было характерно для ранних этапов развития человечества. С.А. Арутюнов подчеркивал, что в жизни древнейших людей производственные, рекреационные, обрядовые, соционормативные и другие функции не были четко выделены и представляли сложный комплекс поведенческих актов [Арутюнов, 1989: 129]. Д.Ж. Валеев предположил, что, в древнетюркском языке «йола» как универсальное понятие означало правило, требование, мораль, право [Вәлиев, 1998: 12]. Неразделенность этих понятий наблюдалась и в ходе наших экспедиционных выездов. Рассказ информантов об этикетных установках башкир начинался со слов: «Йола буйынса...» (Согласно обычаю, традиций, этикету...).

Кроме того, в фольклоре башкир сохранились слова «заң» в значении «обычай, нравы» и «якшылык» – «добро, доброе дело, багодеяние». «Заман башка – заң башка» (Другие времена – другие нравы), – гласит башкирская поговорка [Башкирско-русский словарь, 1996: 193, 835]. Идеей борьбы добра – «якшылык» и зла – «яуызлык, яманлык», например, пронизан весь сюжет эпоса «Урал-батыр». Понятие «якшылык» включает в себя нормы морали, правила этикета, регламентирующие отношения между человеком и объектами, явлениями природы, между группами и классами людей. Напутственные слова Урал-батыра передают основные нравственные ценности и этикетные правила, связанные с этим словом:

Якшылык буһын атығыз,

Кеше буһын затығыз;

Яманға юл куймағыз,

Якшынан баш тартмағыз!

[Урал-батыр, 2014: 189].

Пусть станет добро лишь вашим конем,

Пусть имя будет вам – человек,

Злу не давайте дорогу вовек,

Пусть мир и добро пребудут вовек!

[БНТ, Т.1, 1987: 129].

В древнетюркском словаре «якшылык» передается словом «Jaǵşı» – 1. хороший, добрый; 2. хорошо [Древнетюркский словарь, 1969: 238]. Анализируя истоки понятия «мораль», Д.Ж. Валеев писал: «В домусульманский же период истории башкир вместо понятия “эхлак” употреблялось слово “якшылык”. В этом же значении употреблялись понятия “йола” – обычай, “изгелек” – доброта. Об этом свидетельствует орхонская «большая» надпись в честь Куль-Тегина,

относящаяся к концу VII – началу VIII в. (707 г.) В эпитафии в честь Куль-Тегина читаем: “угар алыгда яг кылтым”, что означает “перед ними совершал добро”. Древнетюркское “яг” и башкирское “якшы” имеют один и тот же смысл» [Валеев, 2010: 43–44].

Значение понятия «якшылык», его связь с этикетным поведением наиболее полно раскрываются в пословицах и поговорках: «Якшы исем малдан артык» (Добрая слава дороже богатства), «Якшыға эйәргән ялпайған, насарға эйәргән картайған (Добрый добру научает, а злой на зло наставляет) [Надршина, 2008: 37–38]. Ценность этих понятий в регламентации поведения подмечена Д.П. Никольским в конце XIX в. Он отмечал, что по представлениям башкир в мире живут два начала – добро и зло, между которыми происходит постоянная борьба из-за человека: «Этим же двум началам и их представителям приписываются происхождение многих явлений природы, поступки людей, их удачи и неудачи, счастье и несчастье и т. д. Представителями добра являются ангелы, а зла – шайтаны (дьяволы)...» [Никольский, 1899: 116].

Содержание понятия «якшылык» наиболее полно раскрывается в речевом этикете. Например, в спорных случаях одна из сторон с целью прекращения конфликта, говорит: «Ярай, якшатлы булып калайык» (Ладно, сохраним доброе имя, хорошие отношения) – «Ярай, яманатлы булмайык» (Ладно, не будем пятнать имя») (ПМА: тетр. № 8, № 10). Слово «якшатлы» передает два значения: авторитетный, с хорошей репутацией; льстивый, угодливый [Башкирско-русский словарь, 1996: 834]. Первое значение слова «якшатлы» характеризует поведение человека, направленное на поддержание хороших взаимоотношений между людьми. Ироническая характеристика поведения человека передается словом «якшатланыу» – угождать, льстить.

Как отмечает З.-А.М. Ауэзова, «адаб» был основной категорий мусульманского мира во времена Махмуда ал-Кашгари (XI в.), но в то же время материалы, приведенные автором древнего словаря, свидетельствуют о существовании в тюркской культуре аналогичного понятия «ардам, арзам» [Махмуд ал-Кашгари, 2005: 41]. Слово «ардам» толковалось как воспитанность,

добродетель. «Ардам баши тил» – Вершина добродетели в языке (тот, кто постиг красоту речи, обретает достоинство благодаря ей) – гласит афоризм, зафиксированный в упомянутом издании [Махмуд ал-Кашгари, 2005: 136]. Аналогичные значения данного понятия сохранились в башкирском языке. Для характеристики добродетельного человека, заслуживающего почет и уважение, башкиры употребляют слова «арзак», «хөрмәт», «ихтирам» – уважение, почитание; «арзаклау» – нежить; «арзаклы» – уважаемый, почитаемый; дорогой, любимый [Башкорт теленең академик һүзлеге. 1-се т., 2011: 306]. Также для описания поведения и личностных качеств человека применяется слово «арыу», «арыу кеше» – хороший, хороший человек. «Арыг» – в значении «чистый» употребляется и в тувинском языке [Бичелдей, 2012: 77].

Примечательно также то, что слова «якшы», «арыу» нашли отражение в приветственных формулах некоторых тюркских народов. Например, в юго-восточных районах Башкортостана сам акт приветствия называется «арыулык һорашыу» (приветствие, определение физического, духовного состояния человека). В деревнях вместо привычного сейчас приветствия: «Һаумыһығыз?!» (Здравствуйте!) некоторые произносят: «Арыумы?!» (Ты хороший, благородный?!). «Армысыз?!» – такое приветствие сохранилось у казахов в значении «Честны, благородны ли вы?!» (ПМА: тетр. № 26). Аналогичные приветственные формулы присутствуют и в других тюркских языках. Так, по материалам М.Б. Гимбатовой: «Караногайки здоровались “Яхшымысыз?!”, в ответ говорили: “Яхшымыз!”, кубанские ногайки – “Аьруьвсизбе?!”, кумские “Ийгисизбе”, терские – “Амансызба?!”. Приветствия у всех групп ногайцев Северного Кавказа и Дагестана были синонимами слова благополучие. Таким образом, ногайцы, приветствуя, спрашивают: “Благополучны ли вы?”» [Гимбатова, 2007: 208]. В Кош-Агачском районе среди алтайских казахов распространено приветствие «јаксыныздар» (досл. «Вы хороший») [Араева, Керексибесова, 2018: 271].

Как известно, любое общение начинается с приветственных формул. Н.С. Гребенщикова следующим образом поясняет их значение: «Приветствие

(акт) первоначально представляло собой обмен когнитивной информацией о физическом состоянии коммуникантов и наличии–отсутствии у них агрессивных намерений (взаимное “обнюхивание” и “помахивание хвостом”). На очень ранней ступени человеческого развития произошла ритуализация, сопряженная с усложнением способов выражения доброго отношения ко встречному: заклинание, затем благопожелание и – в новейшие времена – за этим актом закрепилось чисто этикетное содержание. Эти явления можно характеризовать как интенциональные изменения второго порядка, поскольку коммуникативным намерением приветствующего (интенцией первого уровня) всегда была и оставалась манифестация расположения к адресату» [Гребенщикова, 2004: 288]. Идея акта приветствия, связанная с определением душевного (эмоционального), физического состояния, направленная на возвеличивание старшего, уважаемого человека (первым всегда приветствует младший), и формулы приветствий сохранили характеристики человека («арыу», «якшы», «шәп»), расположенного к контакту, общению. На наш взгляд, языковой материал позволил представить культурные смыслы, обнаружить трансформации понятий «якшылык», «ардам», которые под влиянием мусульманской религии заменены словом «әзәп». Сейчас слова «якшы» (хороший), «арзаклы» (уважаемый), «арыу» (хороший), «әзәпле» (воспитанный, учтивый) применяются для характеристики положительных черт личности.

В современной научной литературе, повседневном общении в значении «этикет» чаще применяется слово «әзәп». В словарной статье «әзәп» представлены следующие его толкования: «якшы ғәзәт, йола» – хорошие привычки, нравы, обычай; «кеше араһында үзенде тота белеүҙән килгән тыйнаклык» – умение вести себя учтиво, проявляя скромность [Башкорт теленең һүзлеге: 1993: 738].

По исследованиям М.Т. Якупова: «...адаб происходит от арабского слова, единственное число которого “адеб”. Имеется несколько его значений. Во-первых, будучи производным от корня “адаб”, что значит “угощение и приглашение”. Во-вторых, от глагольного имени существительного “адеб”, что

значит любезный, культурный. В-третьих, рассматриваемое нами имя существительное “адеб” понимается также как приглашение, хороший тон, утонченность, деликатность, восторг и одобрение» [Якупов, 2012: 10]. В «Башкирско-русском словаре» «эзеп» переводится как благовоспитанность, учтивость, вежливость; «эзеп кағизэләрен белеү» – знать правила хорошего тона, уметь держать себя; «эзепкә өйрәтеү» – учить правилам хорошего тона; «эзеп һаклау» – соблюдать правила приличия; быть вежливым [Башкирско-русский словарь, 1996: 811–812]. Если «эзеп» изначально олицетворяло мусульманскую культуру поведения, то в современном контексте это понятие означает воспитанность, правила хорошего тона и поведения в целом, а также применяется в значении «этикет». Руководствуясь этим понятием, оценивают поступки и деяния людей. «Өзәпһез» – называют тех, кто нарушает общепринятые правила, этикетные установки.

Значение слова «эзеп» информанты объясняли перечислением таких моральных качеств, как скромность, честность, внимательность, терпимость и т. п., которыми характеризовался «эзепле кеше» (учтивый человек) (ПМА: тетр. № 17). Примечательно также то, что нарушение общепринятых норм осуждалось словами «тәртипһез» (невоспитанный), а также порицанием «йола белмәй» (в значении: не знает обычаи, традиции, этикет).

Таким образом, традиционный этикет башкир имеет сложную природу и представляет собой свод социально заданных правил и установок поведения, касающихся внешних проявлений отношения к собеседнику согласно его половозрастным особенностям, семейному и общественному статусу и ситуации общения. Основу традиционного этикета башкир составили древние верования, религия, обычаи и традиции, бережно передаваемые из поколения в поколение устным путем и посредством социальной практики.

1.3. Духовные истоки традиционного этикета

В традиционном этикете башкир нашли отражение религиозные воззрения, восходящие к их архаическим взглядам о мире. Башкиры почитали небо, землю,

водную стихию, огонь, объекты живой и неживой природы, одухотворяли предметы и явления окружающего мира, наделяли их человеческими чертами. В данном параграфе рассмотрим отдельные аспекты древних верований и мусульманской религии с целью выявления истоков происхождения некоторых этикетных установок.

По мнению З.Я. Рахматуллиной, культ природы, стремление жить в согласии и гармонии, желание не навредить, а снискать ее благосклонность как гарантию надежного бытия привели к возникновению разветвленной ритуальной системы, связанной с культовым отношением к небу, солнцу, водной стихии, земле, животным, растениям и т. д. [Рахматуллина, 2012: 662]. Общеизвестно, что образ жизни, тип хозяйственной деятельности, особенности духовной и материальной культуры определяются ландшафтом. Глубоко осознавая значение окружающего мира для жизнедеятельности людей, башкиры выработали нормы и правила взаимодействия с ним, ранний пласт которых восходит к древним религиозным воззрениям. Антропоморфизация окружающей среды была одним из факторов формирования гуманистических идеалов и нормативов поведения древних башкир, – писал Д.Ж. Валеев, отмечая распространение моральных оценок на природные объекты [Валеев, 2010: 212]. Мифологические представления, древние воззрения и ислам выступали как регуляторы взаимоотношений между людьми и окружающим пространством.

Древние воззрения башкир о Вселенной и об окружающем мире запечатлены в таких народных эпосах как «Урал-батыр», «Акбузат», «Конгур-буга» и др. [БНТ. Т.1, 1987], в жанрах сказочной прозы – «Легенды о небесных светилах», «Легенды и предания о горах, скалах, камнях и курганах», «Легенды о растениях, животных и птицах» и т. п. [Башкирские предания и легенды, 1985]. В названных фольклорных текстах, с одной стороны, обнаруживается маркировка освоенной территории на мифологическом уровне, выявляется антропоморфное моделирование пространства, с другой.

Представления древних о родстве между отдельной группой людей и мифическим предком прослеживаются в культуре поведения и этикете. Как

отмечают А.Ф. Илимбетова, Ф.Ф. Илимбетов, образ тотемического предка у башкир получил черты полубожественного существа, влияющего на жизнедеятельность людей [Илимбетова, Илимбетов, 2012: 11]. Судя по фольклорным текстам, тотем воспринимался как предок, старший родственник, он охранял, оберегал род. По Ф.А. Надршиной, башкирские легенды и предания о родоначальниках относятся к древнему мировоззренческому пласту и предками в них выступают волк, медведь, конь, лебедь («Потомство волков», «От медведя», «Тарпан человеческий», «Племя Юрматы»). Особенно популярны у юго-восточных башкир сюжеты о мифическом волке-тотеме, истоки которых восходят к мифологии тюрков и монголов [БНТ. Т.2, 1987: 20–21]. В материалах по юго-восточным башкирам значимость волка-тотема весьма явственна, писал Р.Г. Кузеев. Он же отмечал, что в начале XX в. башкиры с защитной целью закапывали под порог будущего дома волчью шкуру или череп, распространенным был также обычай ношения амулетов из волчьих клыков и зубов [Кузеев, 1974: 131–132]. Особенное отношение к тотему повлияло на народную этику и этикет. Например, с волком было связано множество табу. Нельзя было убивать волчат в их логове, чтобы не навлечь мести их матери на весь аул, и употреблять в пищу волчье мясо [Илимбетова, 2015: 489]. Волчьи сухожилия применялись при выявлении вора: при сжигании сухожилий виновного охватывала судорога (ПМА: тетр. № 13).

До наших дней сохранились запреты на употребление в пищу мяса тотемных животных, а также предписания заменять их названия эвфемизмами. Например, в разных районах республики медведя называют: дедушка – «олатай», хозяин – «хужа», плоскостопый – «ясы табан», косолапый – «тайыш табан» и т. п. Находясь в лесу, пожилые напоминают детям: «Айыу, – тип эйтһәң, алдыңа килеп сыға» (Если будете произносить слово «медведь», то он появится перед вами) (ПМА: тетр. № 7–15, № 22). Использование эвфемизмов по отношению к тотему в какой-то степени объясняет этикетное правило, касающееся произнесения личных имен, особенно мужских. У башкир в основном мужские имена восходят к названиям животных: Айыухан, Бүребай, Төлкөбай и т. п. Подробно изучив

табуированную лексику и способы ее замещения, Н.А. Баскаков писал: «В связи с обычаем наречения мальчиков именами, обозначающими названия животных, табуирование распространилось первоначально на эти имена, а в дальнейшем уже и на все мужские имена (старших в семье и роде), независимо от их происхождения. Имена мужчин, старших в семье и роде, не должны были произноситься женщинами и замещались соответствующими эвфемизмами» [Баскаков, 1975: 3]. Б.Х. Бгажноков, проанализировав материалы Г. Спенсера, Э. Тэйлора, Л. Леви-Брюля, Д. Фрэзера, Д.К. Зеленина, писал, что запрет на произнесение личных имен восходит к представлениям древних людей о произвольности языкового знака [Бгажноков, 1978(а): 119]. На основе адыгского материала он заключил, что в прошлом обращение к человеку по имени расценивалось как призыв его духа, души [Бгажноков, 1982: 62]. Также он отмечал, что во избежание присутствия нежелательного свидетеля разговора (духа, души того или иного, особенно высокопоставленного лица) используются всякого рода иносказательные выражения [Бгажноков, 1978(а): 121]. Следовательно, во взаимоотношениях между супругами и их родственниками, а также в речевом этикете нашли отражение тотемические воззрения, также представления древних о душе.

В прошлом у многих тюркских народов были определенные почитаемые деревья. По данным С.Ф. Татаурова, поклонение священным деревьям, характерное для всего тюркоязычного населения Западной Сибири, начинает исчезать после принятия ими ислама [Татауров, 2017: 174]. Согласно полевым материалам, у башкир сохранилась традиция бережного отношения к почитаемым родовым деревьям: их не сажают возле дома, не применяют для хозяйственных нужд и т. п. (ПМА: тетр. № 10, № 15).

Почитание родовых деревьев Р.М. Юсупов связывал с культом предков. По его мнению, родовое дерево было временным вместилищем души. Так, после смерти человека его душа перемещается в дерево, затем в образе птицы достигает верхнего мира, поэтому убийство и порубка почитаемых птиц и деревьев запрещались [Юсупов, 2002: 172–173]. У многих тюркских народов сложилось

особенное отношение к березе. Рассмотрим примеры по разным народам, в которых раскрываются различные функции и значение березы в традиционной культуре. Так, например, образ березы-матери, фигурирующий в родильной, свадебной и календарной обрядности, а также в шаманской практике алтайцев, был важным элементом их общественного сознания. С этим деревом связывали жизнь предков как отдельных сеоков, так и всего народа. Типична в этом отношении легенда, записанная в 1981 г. в селе Тюнгур (Усть-Канский район Горно-Алтайской АО). Согласно фольклорному тексту, во время войны одна женщина оставила своего ребенка под березой, видимо, сделав надрез. Так, береза, вскормившая ребенка своим соком, считается святой [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 25]. У якутов ветка этого дерева применялась на празднике Ысыах как атрибут шамана [Прокофьева, 1971: 38]. В данном примере прослеживается связь березы с иным миром. В хакасских праздниках (Тун пайрам, тигір тайнии) священная береза символизирует древо жизни [Сагояков, 2010: 12]. В свадебной обрядности чувашей Башкортостана устраивали особое место – шилёк (из трех п-образно составленных скамеек). К ним прикреплялись молодые березки для душ умерших предков, а развешанная на них старинная вышитая рубаха или сурбан олицетворяла присутствие умершей прародительницы [Данилова, 2004: 229]. Похожие представления зафиксированы также у башкир. Традиционно башкирские кладбища располагались в березовых рощах, на месте погребения принято сажать берёзу (ПМА: тетр. № 9, № 14). Ассоциативная связь между березой и миром умерших, возможно, привела к появлению следующих запретов и примет у башкир: нельзя сажать возле дома березу; нельзя часто обнимать березу – к печали; береза – символ печали; человек, посадивший березу, переживает горе (ПМА: тетр. № 9 – № 22).

Боязнь навлечь на себя и семью беду, горе привела к появлению запрета на использование этого дерева в хозяйственных целях. Березу также не применяли для изготовления посоха [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. ДМН. Ед. хр. 454: 3–4]. Запрещали делать колыбель из березы, боясь, что ребенок всю жизнь будет жить в горести (ПМА: тетр. № 10, № 13). Приведенные материалы показывают, что

почитание березы было связано с миром умерших, следовательно это дерево ассоциируется с печалью, восходит к культу предков.

Анализируя языковой материал по тюркским народам, исследователи отмечают: «Сочетаясь с конкретными названиями родственников, *gaıyn* обозначает конкретных родственников по браку: *gaıyn ata*, *gaıyn ana...*» [Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков, 2006: 537]. Приставка «кай(ы)н/кэйн» встречается в речевом этикете, терминах родства и у башкир. С.И. Руденко подмечал: «Те же названия, что и в номенклатуре родства, сохранились и в свойстве с приставкой кайын в названиях тестя, свекра, тещи, свекрови, старших и младших братьев и сестер мужа и жены» [Руденко, 2006: 224]. Н.В. Бикбулатов писал: «Для родни жены всюду использовано слово-приставка кайн-/кэйн-, мужа – бей-, кайн-/кэйн-, ян-; создается впечатление, что термины с компонентом кайн-/кэйн- для родни мужа появились позднее, в результате их перемещения из номенклатуры для родни жены в силу закона симметрии» [Бикбулатов, 1981: 59]. Созвучие слова «кайын» (береза) с приставкой «кайн/кэйн», используемой для обозначения старших/младших родственников супругов, требует специального исследования с привлечением материалов по родственным народам.

Наряду с верой в связь рода с тотемом башкиры одушевляли некоторые объекты и явления природы. Так, по их поверьям, вода, земля, горы, деревья, как и человек, испытывают эмоциональную и физическую боль. Вера в одушевленность природы не позволяла им рвать цветы, ломать ветки деревьев, а обязывала умеренно пользоваться дарами природы («сама белеү» – знать меру, «бушка сарыф итмәү» – зря не тратить) и т. п. По поверьям тюркских народов, «артыш» (можжевельник) обладал свойством изгонять злых духов, очищать человека и его жилище. Применяя кустарник в обрядах и народной медицине, они не забывали и о бережном к нему отношении. Особенное отношение башкир к можжевельнику, например, описано И.И. Лепехиным, русским путешественником и ученым второй половины XVIII в. [Лепехин, 2007: 162].

Согласно исследованиям В.Н. Харузиной: «...по теории Тэйлора, анимизм есть учение о душах – с одной стороны, о духах – с другой. Но позднейшие исследователи придали более широкий и общий смысл слову «анимизм». Они говорят, что в объяснении Тэйлора анимизм является уже довольно развитой формой религиозного мышления, связанной с развитыми уже и определенными представлениями, а именно: о душах и духах» [Харузина, 2007: 283–284]. Представления башкир о духах-хозяевах леса – «урман эйәһе», воды – «һыу эйәһе», горы – «тау эйәһе» сохранились до наших дней. Пожилые стараются строго следовать правилам, связанным с почитанием духов. Эти неписанные правила основаны на древних представлениях о необходимости жить в согласии с окружающей природой и проявлять должное уважение к ее духовным сущностям.

Рассмотрим на примере взаимоотношений человек – «һыу эйәһе» (дух-хозяин воды). Известно, что являясь неотъемлемой частью природного мира, вода служила не только источником жизни, но и играла важную роль в обрядах жизненного цикла, лечебной магии. Башкиры бережно относились к родникам, рекам, озерам, старались предотвращать их загрязнение. Считалось, что в случае нарушения общепринятых норм, «һыу эйәһе» может нанести вред. Для того чтобы добиться его расположения, соблюдали определенные правила поведения: не загрязняли водоемы, не рубили деревья вдоль рек, не устраивали запруды на речках и т. п. До сих пор сохранившийся ритуал приобщения невестки к водному источнику показывает символическое единение новобрачной с местной природой, важность и значение воды в повседневной и обрядовой жизни башкир. Согласно описанию С.И. Руденко: «При этом она несла с собой маленькую серебряную монетку, привязанную к нитке, и бросала ее в воду, как бы в жертву водяному духу» [Руденко, 2006: 221]. Причем данное правило соблюдалось в повседневной жизни. Путники, например, для утоления жажды из неизвестного источника также задабривали «һыу эйәһе» монеткой, ниткой.

Сохранившаяся вера в существование «һыу эйәһе» обязывала соблюдать правило не ходить за водой после заката солнца. Считалось, что после захода солнца вода «засыпает», ее нельзя тревожить. В случае особой необходимости

одаривают божество воды, спрашивают разрешение (ПМА: тетр. № 8). На фоне этого запрета проявляется высокий статус гостя, так как для него можно набирать воду. «Приехали важные гости, разреши набрать воду», – с такой просьбой принято обращаться к «һыу эйәһе» после заката солнца (ПМА: тетр. № 9, № 13). Так, в башкирских сказках «Джигит, победивший тысячеглавого аждаху» и «Акъял батыр» ярко описаны ситуации, когда только гостю позволялось беспрепятственно набирать воду [Баязитова, 2007(б): 97]. Этот повторяющийся сюжетный элемент демонстрирует укоренившийся в башкирской культуре обычай почитания гостя.

По данным Р.М. Юсупова, политеистическое мировоззрение не исключало в то же время существования верховного божества – Тенгри. О развитии в эпоху средневековья тенгрианства у башкир, многих народов Сибири и Алтая свидетельствуют археологические и фольклорные источники [Юсупов, 2002: 174]. Ибн-Фадлан, посол багдадского халифа к царю волжских булгар, посетивший башкир в 922 г., писал: «Из них кое-кто говорит, что у него двенадцать господ: у зимы господин, у лета господин, у дождя господин, у ветра господин, у деревьев господин, у людей господин, у лошадей господин, у воды господин, у ночи господин, у дня господин, у смерти господин, у земли господин, а господин, который в небе, самый больший из них, но только он объединяется с ними в согласии и каждый из них одобряет то, что делает его сотоварищ...» [Цит. по: Руденко, 2006: 265]. Описание свидетельствует о том, что для башкир, как и для многих тюрко-монгольских народов, был характерен процесс формирования монотеистической религиозной системы. Отголоски почитания Тенгри можно обнаружить в речевом этикете, устном народном творчестве башкир: «Тәңре ярзам бирһен!» (Пусть поможет Тенгри!), «Эттең хужаһы бар, бүренең Тәңреһе бар» (У собаки есть хозяин, у волка есть Тенгри!).

В древнетюркском пантеоне особенное место, после Тенгри, занимает богиня Умай. О некоторых параллелях между Умай и мифической птицей Хумай из башкирского эпоса «Урал-батыр» написано Г.Х. Бухаровой [Бухарова, 2008: 263]. С.А. Галин, отмечая наличие образа Умай у ираноязычных, монгольских,

тюркоязычных, финно-угорских народов, обнаружил следующее: «О покровительстве Ыомай малолетним детям в башкирском фольклоре не упоминается вообще, не имеется сведений об этом и в башкирской этнографической литературе» [Галин, 2004: 47]. Согласно содержанию эпоса, Хумай, являясь посредником между верхним и средним мирами, после смерти Урала превращается в лебедя, населяет землю животными.

Вселенную башкиры представляли трехъярусной: верхний мир населен верховными божествами, средний – людьми, животными, нижний ярус – хтоническими существами. «Ер-һыу. В башкирской мифологии божество среднего мира. Земля-вода. Етем илаһа – Ер-һыу илай. – Когда плачет сирота, божество Земля-вода плачет. Связано с древнетюркским *Eg-sub*» [Хисамитдинова, 2010: 94]. Почитание божества Ер-Һыу (Земля-Вода) нашло отражение в речевом этикете башкир. Не случайно о человеке, повидавшем много стран, говорят «Ер-Һыу күргән», а при знакомстве раньше спрашивали «Ниндэй һыузы һыулайһың?» (У какой реки живешь?). Речевые формулы этикета знакомства сохранились в устном народном творчестве башкир. Так, в эпосе «Заятуляк и Хыухылу» запечатлено подобное обращение:

«– Егет, есть у тебя река, из которой ты пьешь воду? Есть собственная земля, где живешь?

– Родная земля моя – гора Балкантау, вода из которой я пью, – река Дим» [БНТ. Т.1, 1987: 184].

В традиционном мировоззрении башкир земля почиталась как Земля-Мать – «Ер-Әсә». Это породило правила, которые регулировали отношение людей к природе. Так соблюдались запреты на земельные работы в зимний период, поскольку считалось, что в это время земля погружается в сон, запрещалось втыкать в землю колышки и другие предметы, чтобы не причинить ей боль и т. п. Даже положение тела при отдыхе имело значение – лежать лицом к земле было недопустимо, демонстрируя уважение к материнскому началу природы – земле (ПМА: тетр. № 8–10). Р.А. Султангареева в своей работе приводит описание обрядов, посвященных почитанию земли: «Приветствуй землю каждый день!»,

«Не больно тебе, Земля?», «Не ложись лицом на землю», «Пробуждение земли», «Земля-подушка», «Сила могильной земли», «Не ссорься за воду и за землю – они дары Ходая», «Земля плачет, когда ее продают...», «Перед посевом получи разрешение Земли», «Магия урожая», «Обряд восхождения на гору» [Султангареева, 2015: 28–34].

Согласно фольклорно-этнографическим данным, земля применялась при совершении клятвы. Например, в башкирском эпосе о животных «Акхак-кола» есть такие строки: «И байский сын обещал никогда не касаться ее плетью. Акхак-кола не очень-то ему поверила и сказала так:

- Съешь землю и поклянись!

И хозяин поклялся, съев сырую землю» [БНТ. Т.1, 1987: 192–293]. Но байский сын нарушил клятву, что считалось большим грехом, и распрощался с жизнью. Земля в эпосе использовалась как атрибут совершения клятвы, эталон морально-этической чистоты. Башкиры, надолго покидающие родные края, брали с собой горсть земли, руководствуясь поверьем «ер тарта» (земля притягивает). Кроме того, в случае внезапной смерти за пределами родины, могилу умершего осыпали этой землей.

Подчеркивая значение религии в формировании культуры поведения, этикета, М.Ю. Мартынова пишет: «Большинство религий предписывает регулярное совершение одних поступков и запрещает другие. То есть на этикет большое влияние оказывает религия. В наибольшей мере, пожалуй, это справедливо по отношению к исламу. Эта религия придает большое значение внешне выраженным актам поведения» [Мартынова, 2008: 13]. «Ислам, как известно, утверждается среди башкир в первой половине XIV в., в период наивысшего расцвета Золотой Орды при Узбек-хане (1312–1342 гг.) и его сыне Джанибеке (1342–1357 гг.). Возможно, он начал проникать раньше, в IX–X вв., в среду западных башкирских племен под влиянием миссионеров из Средней Азии и Волжской Булгарии» [Юсупов, 2002: 182]. По мнению З.Г. Аминева и Л.А. Ямаевой, принятие башкирами исламской религии обусловлено двумя ключевыми факторами: принадлежностью их к тюркской языковой семье, а также

наличием многовековых путей сообщения между Южным Уралом и регионами распространения ислама [Аминев, Ямаева, 2009: 7]. Также важно отметить, что религиозная система с верховным богом Тенгри способствовала легкой адаптации ислама к сложившимся традициям и обычаям, нормам адата башкир. Мусульманское вероучение распространялось благодаря активной деятельности миссионеров. Об этом свидетельствуют исторические памятники: «В долинах рек западной Башкирии находятся более 20 могил мусульманских миссионеров, являвшиеся объектами поклонения. Наиболее известные из них – кэшәнэ (мавзолей) имама Хусаин-бека и Тура-хана, относящиеся к XIV–XV вв. Вместе с новой религией башкиры приняли арабскую письменность и начали приобщаться к восточной литературе и философии» [Данилко, Тишков, 2015: 6–7]. По данным исследований А.Б. Юнусовой, «на протяжении XVII–XVIII вв. ислам все больше проникает в быт башкирского народа, регулируя семейно-брачные, межличностные и общественные отношения, за это время мусульманские морально-этические и правовые нормы (шариат) становятся господствующими» [Юнусова, 1999: 27]. Не претендуя на подробное изучение этики и этикета мусульманской религии, рассмотрим некоторые нормы поведения и этикетные установки, выявленные в ходе исследования.

Как известно, основу мусульманского религиозного учения составляет Коран, священная книга мусульман. «Другая часть религиозной литературы мусульман – это сунна (или сонна), состоящая из священных преданий (хадисов) о жизни, чудесах и поучениях Мухаммеда. Сборники хадисов составлялись в IX в. мусульманскими богословами – Бухари, Муслимом и др. Но не все мусульмане признают сунну; признающие ее называются суннитами, они составляют значительное большинство в исламе» [Токарев, 1986: 519]. В сунне уточняются моральные аспекты взаимоотношений в семье и обществе.

Распространение мусульманской религии среди башкир открыло новые пути для просвещения, культурно-нравственного роста, появления некоторых норм этикета. Просветительская роль религиозных деятелей в XIX в. подмечена В.Н. Юферовым: «Большинство башкир умеют читать и писать, но только на

родном языке. Это легко объяснимо тем, что просвещение не только у них, но и у всех татарских народностей находится в руках магометанского духовенства, которое чрезвычайно ответственно относится к обучению населения, и почти во всех мечетях муллы учат не только детей, но и взрослых. Согласно официальным статистическим данным, одна мечеть приходится на 633 мусульманина, при каждой мечети всегда имеется школа, и вообще у них имеются масса других школ» [Юферов, 2014: 108–109]. По заметкам М.А. Круковского: «Школ для девочек в Башкирии нет, но для мальчиков есть в каждой деревне. Учителем является деревенский мулла. Учатся башкиры по-своему, татарской грамоте, но нет ни одного башкира, который был бы неграмотен» [Круковский, 1909: 79]. Религиозные деятели не только обучали детей, но и воспитывали их, следили за соблюдением этикета в обществе и семье.

Важно отметить, что некоторые религиозные идеи, духовно-нравственные ценности башкир нашли отражение в творчестве просветителей XIX в. В их произведениях можно обнаружить следующие принципы этикета: уважение и почитание старших, женщин, особенно пожилых, гостей и т. п. Так, в стихотворении М. Акмуллы «Назиданья» [Акмулла, 2006: 79–90] приведены такие духовно-нравственные ценности, как совесть, честь и честность, ум, благодарность, порядочность, терпенье, страсть. Эти базовые категории на протяжении веков продолжают определять стандарты вежливого поведения и служат критериями оценки воспитанности личности. Ученым-просветителем Р.Ф. Фахретдиновым в произведениях «Наставления для мальчиков», «Наставления для девочек», «Наставления для взрослых» поднимались некоторые актуальные для того времени вопросы воспитания, культуры поведения, этикета [Фәхрәтдинов, 2003]. Во второй половине XIX – начале XX в. неоценимый вклад в популяризацию традиционной культуры, норм поведения внес М.И. Уметбаев [Өмөтбаев, 1984].

В башкирском обществе были и представители мусульманского мистицизма. По данным Ю.А. Абсалямовой, традиции почитания мусульманских мифологических персонажей пришли в Волго-Уральский регион из Средней

Азии. Так, наиболее часто упоминаются святые, связанные с суфийской традицией: Бахаутдин-ата, Сулейман-ата, Хызыр-Ильяс, Занки-бабай, Амбар-ана, Хубби-хужа [Абсалямова, 2020: 5]. Часто встречающиеся в речевом этикете имена Хызыр-Ильяс, Багаутдин-ата считаются покровителями путников, поэтому в благопожеланиях, благословениях обращаются к ним с просьбой о помощи.

Тема религии и достойного поведения нашли отражение в фольклоре, художественной литературе башкир. В устном народном творчестве наиболее часто встречаются образы пророка Нуха, мудреца Лукман-Хакима и др., описываются особенности принятия и соблюдения башкирами мусульманской религии. Подобные тексты умело применяются пожилыми в воспитательных целях, выработке определенных черт характера и правил поведения у детей. До сегодняшних дней сохранилась традиция сложения религиозных стихов мунаджат («мөнәжәт»). Мунаджат исполняется на родном языке и представляет собой эмоциональное обращение ко Всевышнему. В ходе полевых исследований наиболее часто встречались подобные тексты, в которых затрагивались некоторые аспекты этики и этикета, восхвалялись нравственные ценности, осуждались человеческие пороки.

Влияние ислама наблюдалось в материальной и духовной культуре башкир, семейном быту. Д.П. Никольский писал, что «при решении своих общественных вопросов башкиры не проявляют страстности или возбуждения, все у них ведется тихо. За разъяснением своих недоумений они, прежде всего, обращаются к мулле или к старикам. Последние, как и мулла, пользуются большим почетом и уважением со стороны своих соотчичей» [Никольский, 1899: 98–99]. Например, непозволительным («харам») считалось употребление мусульманами спиртных напитков. А.Б. Юнусова отмечает, что за употребление спиртного человеку грозило от 40 до 80 ударов плетью. Но татары и башкиры это суровое наказание старались смягчить уплатой пожертвования в пользу мечети [Юнусова, 1999: 52]. Между тем Д.П. Никольским подмечено, что дома водку башкиры совсем не употребляют, а если случается кому-нибудь из них выпить, то или в городе, или в русском селении. Но таких людей мало, потому что выпивший страшно боится

встретиться с муллой [Никольский, 1895: 10]. По данным информантов, даже в 1950-е гг. строго соблюдались запреты на употребление алкоголя и табака [Баязитова, 2007(6): 35]. Нарушение этикета, наказание за ослушание в исламе было определено: «...праведные, чтящие Бога, будут наслаждаться в раю, грешные и неверные – гореть в геенне; наконец, что существует божественное предопределение, ибо Аллах каждому человеку заранее назначил его судьбу» [Токарев, 1986: 522]. Предписания Корана и хадисов, шариата легли в основу этических ценностей и этикета башкир. В повседневной жизни наблюдалось сочетание норм ислама и домусульманских воззрений.

Представления человека о душе и вера в загробный мир составили основу правильного, этикетного поведения. «Душа верующего человека, прожившего праведную жизнь, попадает в рай, где ее встречают райские девушки. Если человек совершал много грехов, то в загробном мире будет гореть в адском пламени, поэтому нужно вести себя прилично» – такие установки на соблюдение этикета сохранились до наших дней (ПМА: тетр. № 18, № 22). Религиозные предписания напоминали об ответственности за свои поступки перед Аллахом. Муллы, пожилые люди по возможности просвещали молодежь. Страх, ответственность за свои поступки перед Аллахом способствовали следованию установленным правилам этикета, моральным нормам. Соблюдение этикета поддерживалось также поучительными рассказами пожилых. По рассказам информанта, после захоронения человека к нему являются ангелы (Мункар и Накир). Умерший принимает сидячую позу и начинает отвечать на вопросы ангелов. После погребения родственника, информант с другом остался на кладбище, чтобы проверить услышанное. Как только участники похорон отошли от кладбища примерно на сорок шагов, они слышали грохот, гул из-под земли, убежали (ПМА: тетр. № 10). Подобные рассказы о жизни после смерти продолжают бытовать и по сегодняшний день. Идея о существовании загробной жизни («теге донъя») обязывала придерживаться общепринятых норм, этикета, во избежание наказания в ином мире.

В исламе особое внимание уделяется созданию и поддержанию института семьи. Шариат совместно с адатом (нормами обычного права) регулировали взаимоотношения людей в семье и обществе. Мусульманской религией был установлен акт бракосочетания, узаконен обычай многоженства, определены правила развода, раздела имущества. Согласно исследованиям казахского ученого Р.М. Мустафиной, с мусульманскими обычаями были связаны совершеннолетие и бракосочетание юношей и девушек. По шариату – наступление брачного возраста для девочек происходит в 8 лет, для мальчиков – в 12 лет. Это исламское установление получило широкое распространение в Казахстане. В казахских аулах и кочевьях часты были случаи выдачи замуж девочек в возрасте 12–13 лет [Мустафина, 2010: 36]. Относительно брачного возраста башкир ценны сведения А.З. Асфандиярова. Он подчеркивал, что при оформлении брака башкиры придерживались обычаев и установлений Корана, шариата: «Возраст вступающих в брак не оговаривался. Временами среди них действовал закон Русского правительства от 1744 г., по которому для вступления в брак жених должен достичь не менее 15, а невеста – 13 лет. По закону от 13 июля 1830 г., запрещалось заключать браки до достижения женихом 18, а невестой 16 лет. Возраст этот был обязателен и для башкир. Указные муллы, свершавшие ранние браки в нарушение закона, подвергались наказаниям» [Асфандияров, 1989: 51 – 53]. Несмотря на строгие меры, случаи женитьбы на тринадцатилетних наблюдались еще в начале прошлого века, о чем свидетельствуют полевые материалы, обнаруженные в Самарской области РФ, некоторых районах Башкортостана (ПМА: тетр. № 2, № 7, № 10, № 15).

Важно также заметить, что при заключении брака по мусульманским правилам, оговаривалась сумма денег, уплачиваемая мужем будущей супруге – «мәһәр» (от араб. – махр) [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 28]. Таким образом обеспечивалась материальная поддержка женщины на некоторый период жизни в случае развода (смерти супруга), ибо в традиционном обществе главным добытчиком был мужчина.

При вступлении в брак придерживались запретов, определенных нормами обычного права и религиозными предписаниями. В Коране об этом сказано: «И запрещены вам ваши матери, и ваши дочери, сестры, и ваши матери, которые вас вскормили, и ваши сестры по кормлению, и матери ваших жен, и ваши воспитанницы, которые под вашим покровительством от ваших жен, к которым вы уже вошли; а если вы еще не вошли к ним, то нет греха на вас; и жены ваших сыновей, которые от ваших чресел; и – объединять двух сестер, если это не было раньше. Поистине, Аллах прощающ, милосерд» [Коран 4: 27 (23)]. Башкиры к созданию семьи относились очень ответственно, старались строго соблюдать нормы, регламентирующие эту область. При заключении брака (никах), наряду с религиозными брачными запретами, руководствовались требованиями старейшин о соблюдении родовой экзогамии.

Многоженство, наблюдаемое среди башкир, регулировалось этическими нормами и материальным достатком, мужчина мог иметь несколько жен при их равном обеспечении. До женитьбы этот вопрос он согласовывал с первой женой. В подобных брачных союзах отношения между своими женами регулировал муж, так как ссоры в семье могли испортить его репутацию в обществе. Прежде чем заключить брак со второй, мужчина одаривал первую супругу, спрашивал у нее разрешения.

Полукочевой образ жизни, древние воззрения вносили свои коррективы в духовную, религиозную жизнь башкир. Несмотря на то, что башкиры стали жить по канонам шариата, исследователи отмечали, что башкирские женщины не закрываются от мужчин, не покрывают лица, что башкиры не такие усердные мусульмане, как татары [Флоринский, 1874: 730]. С. Соммье также писал: «Женщины очень редко закрывают себе лицо, хотя мне говорили, что они не должны показываться никому, кроме отца и мужа» [Соммье, 1891–1892: 31].

Аналогичные сведения зафиксированы В.Н. Юферовым: «Сторонники разделения башкир и татар на два разных народа указывают на то, что у них сильно разнятся обычаи: например, башкирки в отличие от татарок не закрывают свое лицо и не прячутся от мужчин, в играх и развлечениях башкиры предстают

отважными всадниками, они менее хозяйственны и благоразумны, и не столь прилежные мусульмане, как татары» [Юферов, 2014: 97]. Тем не менее влияние религии на поведение, материальную и духовную культуру башкир было явно. Например, строго придерживались правил, относящихся к ношению головных уборов мужчинами и женщинами, в формировании которых, наряду с древними представлениями о волосах, существенную роль сыграла мусульманская религия.

Значимые семейно-бытовые обряды (родинные, свадебные, похоронно-поминальные) проводились с участием религиозных деятелей. Например, обряд имянаречения устраивался на третий день после рождения ребенка, реже на седьмой или сороковой день. Постоянное имя ребенок получал после чтения муллой «азан». Торжество откладывалось на продолжительный срок, если у женщины не выживали дети, но это было исключительным явлением [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 94, 103]. Также нужно заметить, что у башкир встречаются имена, связанные с мусульманской религией: Галяутдин – величие религии, Гафур – всепрощающий, Динислам – вера, религия + ислам, мусульманин и др. [Кусимова, Бикколова, 2010: 48–49]. Семейно-бытовые обряды в основном совершались мужчинами (муллами): никах, имянаречение, поминальные обряды и т. п. Анализируя гендерные различия в религиозной традиции башкир, карачаевцев и татар, А.К. Идиатуллов приходит к выводу, что женщина в религиозной культуре этих народов и по сей день выполняет уникальную, системообразующую функцию, синтезируя в своем сознании архаичные и исламские представления [Идиатуллов, 2015: URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_24921498_22570779.pdf]. Башкирские женщины проводили религиозные ритуальные практики, как правило, для женщин и детей, что объясняется соблюдением ими обычая избегания.

Религиозные знания, тексты использовались в лечебных, охранительных целях. Для заговаривания отдельных заболеваний читали дуа, причем врачеванием занимались и женщины, и мужчины. Например, имя дочери пророка Фатимы многими мусульманскими народами употреблялось в речевом этикете при произнесении благопожеланий, а также в оберегательных, защитных целях.

Приговор «Это рука Фатимы...» использовался, например, таджикскими знахарками во время обряда алас, а также кыргызскими и узбекскими целительницами. Он использовался и казахской шаманкой Каншой. И в наши дни этот приговор широко распространен среди казахских целительниц, – отмечает Р.М. Мустафина [Мустафина, 2010: 136–137]. Нужно заметить, что применение имени божества в лечебной и магической практике было характерно и для немусульманских народов. Об этом свидетельствуют данные по хакасам: «Повитуха, перерезая пуповину, должна произнести: “Я не режу, а режет мать Умай. Живи долго!”» [Бутанаев, 1998: 159]. Возможно, выражение «Это рука...» восходит к древним воззрениям, но с принятием ислама приобрело новый формат. В частности, башкиры во время первого купания, хлестания ребенка веником в бане произносят:

Не мои руки, а
 Руки Гайши и Фатимы!
 Ложись и спи, встань и играй,
 Хоп! Хоп! Хоп! Хоп! [Султангареева, 2015: 38].

Тексты «доға» (дуа) наделялись защитной функцией. «В религиозно-духовном осмыслении домового пространства, гостевой части особенно, да и всего жилища в целом важную роль играют развешанные на стенах изречения из Корана (дога, догалык), написанные от руки или отпечатанные, декоративно оформленные в духе мусульманских традиций и изображением Мекки, любовно оформленные в рамочку под стеклом» [Янбухтина, 1993: 81]. По данным информантов, «Алла ебэргэн сүрэләрзе укып, сихырзы кайтарып була. “Эт-Тәкүир”, “эл-Кәфирун”, “эл-Ихлас”, “эл-Фәләк”, “ән-Нәс” доғалары сихырзан һаклай» (Читая суры, можно избавиться от вредоносной магии. Суры ат-Такуир, Аль-Кафирун, аль-Ихлас, аль-Фалак, ан-Нас защищают от колдовства) (ПМА: тетр. № 10, № 18).

Защитная функция дуа органично вписалась и в речевой этикет башкир. Чаще произносят дуа «Аятелкөрси» (Аят аль-Курси), особенно при благословении перед дорогой, началом нового дела и т. п. Среди башкир до сих пор наблюдается

такое, что Коран, старые листы с арабской вязью применяются в качестве оберега, их кладут под подушку и детям, и взрослым. Пожилые, особенно женщины, по сегодняшний день любое дело начинают с молитвы, обращения к Аллаху, завершают его также молитвой и благопожеланиями. Также отметим, что считалось запретным заходить в комнату к молящемуся, читающему Коран. Завершившему молитву говорят: «Алла кабул итһен!», «Укыған доғаларың кабул булһын!» (Пусть Аллах примет молитву!) (ПМА: тетр. № 19).

У башкир укоренилось мнение, что без воли Аллаха ничего не происходит, что нашло отражение в речевом этикете. В моменты восхищения, радости, благодарения Бога принято произносить: «машаллах» (ма ша Аллах – «Аллаға шөкөр» – то, что пожелал Аллах). В знак надежды, смирения произносят: «иншааллах» (ин ша Аллах – «Алла бойорһа», «Алла теләһә» – если Аллах пожелает, если на это есть воля Аллаха) (ПМА: тетр. № 1 – № 25).

Мусульманские традиции нашли отражение в структурировании времени. К календарным праздникам башкир добавились религиозные праздники: «Ураза байрамы» (Ураза-байрам), «Корбан байрамы» (Курбан-байрам) и «Мәүлит» (Мавлид) и др. Эти праздники отмечались многими, не только верующими башкирами. В пятницу («йома») до обеда запрещалось заниматься домашними, хозяйственными делами. Богоугодными считались пятничный намаз, посещение мечети и посвящение молитв умершим. По данным полевых материалов, начиная с 1990-х гг., многие начали активно соблюдать пост. В деревнях установилась традиция приглашать гостей на «ауыз асыу» (букв.: открывать рот; разговение): так, в течение месяца посещают близких, родственников (ПМА: тетр. № 1 – № 25). Суточное время было организовано согласно пятикратному намазу. Азан, призыв к молитве мусульман, служил ориентиром во времени и для верующих, и для неверующих: «Акшам вакыты – ашам вакыты» [БХИ. 10-сы т., 1-се китап, 2006: 263].

Особым уважением пользовались люди, совершившие паломничество в Мекку. Хадж, пятый столп ислама, способствовал развитию культурных, экономических связей, благоприятствовал духовному, личностному росту.

Паломники, совершившие хадж, обретали титул «хаджи», к их именам добавлялось слово «хаджи»/«хажи». Сейчас среди башкир встречаются фамилии (отчества, имена): Хажин, Хажигалеев, Хажмухамет и т.п.

Конфессиональная принадлежность наиболее ярко проявляется в речевом этикете. Религиозные формулы речи используются в приветствиях, прощаниях, извинениях, благопожеланиях, благословении пищи, путников и т. п. Рассмотрим примеры, обнаруженные в источниках, научной литературе, а также в ходе полевых исследований.

Формулы приветствия «Әсәләмәғәләйкүм! – Вәғәләйкүмәссәләм!» были популярны среди взрослых мужчин. Сейчас в речи молодых чаще звучит сокращенное «Сәләм».

Башкиры без произнесения «Бисмилләһир-рахмәнир-рахим!» или «Бисмилла» («Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!» – «Рәхимле, мәрхәмәтле, шәфкәтле Аллаһ исеме менән!») не начинали ни одно дело. Заходя в дом, приступая к еде, закрывая двери на ночь, при опасных ситуациях и т. п. принято произносить эту формулу. «“Бисмилләһир-рахмәнир-рахим!” делает еду сытной, если не произносить “Бисмилла”, шайтан вместе с тобой будет есть эту пищу, ты не насытишься», – напоминают родители детям (ПМА: тетр. № 10, № 22).

Наиболее часто при пожелании добра, благополучия, благословения произносят молитву (дуа). Сохранилась традиция благословения пожилыми, духовными лицами трапезы, путника, любого нового начинания и т. п., обозначаемое «Фатиха биреү» – дать благословение; «Фатихалап доға кылыу» – благословение. Башкиры наряду с «Фатиха биреү» употребляют выражение «Бата алыу», «Бата биреү», «Бата һүз әйтеү» – дать благословение. «Сам термин “бата” – продукт влияния арабской культуры, пришедшей к тюркам-кочевникам вместе с исламом. Это понятие было наложено на исконные благопожелания (алкыш) и стало одним из главных в тезаурусе народного ислама», – считает Н.А. Маничкин, исследователь культуры кыргызов [Маничкин, 2015: 95]. В башкирской культуре:

«Алғыш означает хорошее пожелание, синонимичное арабскому бата (благословение)» [БНТ. Т.12, 2010: 16].

При совершении благословения («Бата биреү») обнаруживается смешение доисламской и мусульманской культур. У башкир «Фатиха» может дать духовное лицо (мулла), аксакал, пожилая женщина. Текст «бата» может содержать благопожелания, также аяты Корана. По нашим наблюдениям, при произнесении благословения («Бата») присутствующие поднимают руки ладонями вверх, слушают благословение, затем со словами «Аминь!» проводят ладонями по лицу, совершая жест омовения.

Смешанный характер благословений наблюдался и у других тюркских мусульманских народов. Согласно данным исследователей, «в традиционной культуре казахов существовали три вида “Бата”-благословений: “Ақ бата”; “Серттесу батасы (баталасу)”, “Теріс (қарғыс) бата” [Сарсамбекова, Баязитова, Ботбайбеков и др., 2021: 134]. У башкир благословение «Фатиха» – «Ақ бата» (алғыш) сохранилось до сегодняшних дней, так благословляют пищу, выражают благодарность хозяевам за гостеприимство, благодарят за добро, помощь, также благопожеланиями «открывают дорогу» перед учебой, поездкой, новым делом и т. п. Приведем полевой материал, записанный от пожилой женщины в Кугарчинском районе РБ: «Эй, Аллам, Аллаһы Тәғәләм! Үзендән рәхим, Хозайым! Балаларым (исемдәрен тезеп әйтә) үзәрән үзеңә тапшырып, эшкә, укыуға, юлға сығалар. Һин уларға үзендән рәхмәтендә һал. Үзендән башкаға мохтаж итмә. Үзеңә генә сәждә кылыусыларзан булһын балаларым. Исән-һау әйләнәп өйөнә, иленә кайтһындар. Эй, Аллам, Хызыр ғәләйһиссәләм юлдаш булһын, Зәңке бабай һаксы булһын, фәрештәләре канаты астынан сығармаһын!». В данном тексте сначала идет обращение к Аллаху, просьба о милости. Далее перечисляются имена детей и цель их отъезда. Затем снова идет прошение о милости, пожелание, чтобы дети поклонялись только Аллаху. Женщина просит пророка Хызыра, духа, хозяина скота Зәңке бабай и ангелов защищать, оберегать ее детей. После этого информант произнесла «Аль-Фатиха» и провела ладонями по лицу со словами «Амин – Аминь» (ПМА: тетр. № 19). Нужно отметить, что

кроме суры Корана, текст благословения произносится произвольно, зависит от этикетной ситуации.

Второй вид «Бата» – «Серттесу батасы» («Баталасу»), является благословением, выполнявшим роль клятвы, скреплявшим договорные отношения между членами разных родов при возникновении спорных земельных вопросов, угоне скота («барымта»). Наряду с этим «серттесу батасы» являлся клятвой хана при вступлении на престол и установлении дипломатических отношений. Данный вид благословения имел законодательную силу, и нарушать его было нельзя [Сарсамбекова, Баязитова, Ботбайбеков и др., 2021: 135]. Так, в свадебной обрядности башкир брачующиеся стороны в знак договоренности пили из одной чаши кумыс или мед («Бата») [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 174: 48]. «Когда обе стороны согласились, то при свидетелях родители жениха и невесты пьют из одной чашки разведенный водою мёд или просто кумыс – так называемый “бата”. С того момента девочка становится невестой жениха, и отец уже не имеет никакого права выдавать ее, после достижения совершеннолетия, за другого, даже и в том случае, если бы жених впоследствии оказался не подходящим по физическим и нравственным качествам...», – отмечал Б.М. Юлуев, описывая семейные обычаи башкир Верхнеуральского, Челябинского, Орского, Троицкого уездов Оренбургской губернии [Юлуев, 1892: 217]. Скрепление сговора «именуется бата эсеу “пить бата”. В юго-восточных районах бытует также термин баталашу» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 28]. По данным полевых исследований, «Баталашу, бата эсеу» в свадебной обрядности юго-восточных башкир сохранился до сегодняшних дней в качестве акта закрепления договорных отношений, вместо кумыса чаще применяется подслащенная вода.

Отмечая, что «обратное бата» соответствует жанру каргыш, Н.А. Маничкин пишет: «По словам нашего информанта Д. Давлеталиевой, “тескери бата” произносят, не складывая рук в горсть, как при молитвах или обычных благопожеланиях, а напротив, держат руки тыльной стороной к лицу и ладонями наружу: таким жестом говорящий как бы “посылает, выплескивает” проклятие своему врагу» [Маничкин, 2015: 96]. У башкир также известно прошение у

Всевышнего наказания обидчику путем прочтения «бэддоға» («бэддоға кылыу», «бэддоға укыу») (ПМА: тетр. № 10). «Бэддоға» образовано путем добавления к слову «доға» (молитва) противоположного смысла с помощью префикса «бэд-» (перс. яз.). Отрицательное значение просьбы передавалось как вербально, так и путем совершения «неправильных» действий: тыльная сторона ладоней должна быть обращена к лицу, головной убор надет наизнанку и т. п. Действия, направленные от себя, изнанка одежды, по представлениям башкир, связаны с иным миром. Так, например, для покойника набирают воду, шьют саван движением руки от себя.

Важно также отметить, что башкиры с опаской относились к проклятиям. В случае их произнесения, старались нейтрализовать сказанное. «В таких случаях иногда произносили три раза “Әстәғәфирулла!” (междометие, выражающее досаду), согласно поверьям, ангелы в течение семи часов ждут, и если покаяться, то они снимают проклятие. Или в порыве гнева вместо проклятия говорят: “Собханалла, бар булғыры!” (Собханалла – взывание к Богу, чтоб ты был жив!), “Рәхмәт төшкөрө!” (Пусть ниспадет на тебя благодать!)» [Баязитова, 2007(б): 116].

В традиционной культуре башкир не принято было заранее рассказывать, загадывать о предстоящих событиях, делах. Согласно речевому этикету, рассказывая о своих планах, обращались к Аллаху: «Алла бирһә!» (Если даст Аллах!). По этикету, беседующие часто поддерживали, подбадривали друг друга высказываниями: «Машалла! Шулай булһын!» (Возглас одобрения. Пусть так и будет!). Важно заметить, что при воззвании ко Всевышнему равнозначно применялись обращения Аллах, Худай, Тенгри. «Наряду с именем Аллаха долгое время упоминалось главное божество древних башкир Тенгри», – подчеркивает А.Б. Юнусова [Юнусова, 1999: 33].

Синонимия наблюдалась также в применении в речи понятий «кот» и «бәрәкәт» (в переводе с арабского языка – небесный дар, божественная сила). Этикетное поведение башкир в семье и обществе было направлено на удержание, сохранение «кот», «бәрәкәт». По наблюдениям исследователей: «в связи с

принятием ислама и проникновением арабо-персидских представлений о душе и ее словесных обозначений слово *кот* претерпело заметную трансформацию. Оно стало обозначать благоденствие, благосостояние (ср.: *өйөнөң кото киткән* – “в его доме нет благоденствия”), а в значении “душа”, “дух” стали применяться слова *йән*, *рух*» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 40].

«Хэлэл» (разрешенное) и «харам» (запрещенное), принятые в мусульманской религии, также способствовали поддержанию порядка среди членов общества. Понятие «хэлэл ризык» (разрешенная пища) включало не только перечень дозволенных пищевых продуктов, но и способствовало выработке определенных этических качеств. «Хэлэл» – это блага, добытые честным, порядочным путем. При оценивании соблюдения предписаний мусульманской религии башкиры обращали внимание на нравственные, этические составляющие, на поступки человека, чем на выполнение им ритуальной практики. «Уның ураза тотоуы, эзәм булмағас» (Что толку от его поста в священный месяц, если он ведет себя бесчеловечно), – считают информанты, выказывая свое отношение к безнравственным личностям. Понятие «эзәм» («кеше» – человек) являлось критерием определения порядочности.

Таким образом, становление традиционного этикета башкир происходило постепенно. На формирование поведенческой культуры башкир повлияли древние воззрения, ислам. В традиционном этикете башкир нашли отражение такие принципы, как сакральность природы, образное восприятие окружающего мира, разумный, рациональный подход к расходованию природных ресурсов. Мусульманская религия у башкир включала в себя местный домусульманский субстрат и отдельные элементы классического ислама. Религиозные деятели, старейшины выступали проводниками исламских ценностей, правил этикета. Мулла в некоторых населенных пунктах был учителем, он же справлял семейные обряды, следил за соблюдением этикетных установок, а также к нему шли за советом для разрешения споров и проблем. Вера в загробный мир, страх наказания за грехи побуждали людей держать себя в рамках дозволенного.

1.4. Категория «кот» / «gut» в этикете башкир

Для исследования истоков этикета любого народа необходимо обратиться к материалам, восходящим к его историческим корням. Традиционный этикет башкир впитал в себя домусульманские верования, некоторые нормы шариата, особенности поведения близких и дальних народов. Наряду с древними представлениями и религиозными воззрениями народа вера в бытование «кот» составила основу традиционного этикета башкир. В устном народном творчестве и в повседневной культуре поведения сохранились отдельные отголоски, связанные с «кот», которые показывают архаичность его значения и позволяют обнаружить параллели у многих народов.

Слово «кот» связано с древнетюркским – «gut». «В древнетюркском языке оно имело такие значения: 1) “душа, жизненная сила, дух”; 2) “счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех”; 3) “достоинство, величие”. В казахском и каракалпакском “кут”: 1) “жизненная сила, дух”; 2) “амулет, охраняющий скот”; 3) “счастье”. В киргизском это слово означает: 1) “кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, якобы падающий через дымовое отверстие и приносящий счастье хорошему, честному человеку” (возможно, сгусток крови; ср. сюжет о герое, рождающемся со сгустком крови в руке); 2) “оберег, охраняющий скот и человека”; 3) “божок, маленький идол”; 4) “жизненная сила, дух, душа”; 5) “счастье, удача, благодать”. В хакасском и алтайском кут – “душа, дух, жизненная сила” (ср. монг. *xutag* – “счастье, благополучие”; тунгус. *gut* – “счастье”, корейск. кут – “шаманский обряд” и т. д.)» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 72]. По исследованиям Р.Г. Мухамедовой: «Этот термин сохранился и в лексике татар-мишарей и параллельно с термином кон в значении выражения испуга: “конным качты”, “котым очты”, что в переводе на русский язык означает: “кон мой убежал”, “кот мой улетел”. Как видно, в этом выражении “кот” представляется как нечто материальное, в виде крылатого существа – птицы, бабочки или мухи. Кстати, жан (мусульманское представление о душе) также отождествляется с крылатым существом. Очевидно, в это мусульманское

понятие о душе было перенесено старое, домусульманское содержание» [Мухамедова, 1972: 183]. Н.Ж. Шаханова, проанализировав категорию «күт» у казахов, пишет, что она характерна для многих центральноазиатских и дальневосточных народов (монгол, корейцев и др.). Ее значение пока только осознана, но не изучена. По ее мнению, символическое содержание утилитарных предметов, ритуалов, обрядовых действий, т. е. отношение древнего тюрка, а в настоящее время их далеких потомков к окружающему миру, проникнуто строго детерминизированным пониманием универсальной категории «күт», пронизывающей всю материальную и духовную жизнь общетюркского ареала. Она же отмечает, что основной семантический пласт понятия «күт» у казахов связан, как и у тюрков Южной Сибири, с понятием «жизненная сила», «душа», «дух», «зародыш» и так же, как и в южносибирской традиции, выделяются две линии: а) связанная с человеком; б) с животным миром [Шаханова, 1998: 6–7, 12].

В «Башкирско-русском словаре» «кот» означает «уют, благоустроенность», «счастье, удача», «талисман», «дух, душа» [Башкирско-русский словарь, 1996: 373–374]. В традиционной культуре башкир «кот» играет важную роль в организации поведения и пронизывает все сферы их духовной и материальной жизни. По фольклорно-этнографическим материалам можно проследить этикетное поведение башкир, направленное на сохранение «кот» человека и животных.

Согласно материалам фольклора башкир, «кот» дети получают от родителей. Например, в древнем эпическом сказании «Урал-батыр» говорится, что девушка от отца получила «кот», а от матери – молоко:

Батыр атанан кот йэйгән,

Матур эсэнән һөт имгән,

Һиңә тиндәш булыр кыз

[Урал батыр, 2010: 71–72].

В девушке этой – отцовская кровь,

От матери – молоко и любовь,

Будет тебя достойна она

[БНТ. Т.1, 1987: 71].

В приведенном отрывке, наряду с описанием получения «кот», подчеркивается знаковый характер материнского молока. Это позволяет выявить параллели между представлениями башкир и взглядами других тюркских народов

на материнское молоко. Так, авторы труда «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество», изучив богатый фольклорно-этнографический материал, отмечают, что у тюрков Южной Сибири представление о связи молока и «кут» носило универсальный характер. В ритуальной практике они приравнивались друг к другу. Молоко, становясь вместилищем «кут», как бы само превращалось в оплодотворяющую субстанцию, аналогичную, вероятно, мужскому семени. Соединяя отцовское и материнское начала, оно обеспечивало возможность новых рождений. Таким образом, в тюркской лексике слово «кут» связано с жидкостью, в архаическом мышлении всякая жидкость является носителем плодородия, будь то животворная влага неба или молоко [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 74–75].

Кроме того, предки башкир и древние тюрки первоначально под солнечными лучами имели в виду божество Хумай, которая, по поверьям многих тюркских народов, дает человеку «душу» / «кут», «кот» [Аминев, 2013: 100]. Исследователи отмечают: «И в случае, когда беременеют от солнечного луча, и в случае, когда Хумай дает ребенку душу, речь идет об одном и том же – о солнечных лучах» [Аминев, Ямаева, 2009: 34]. Созидательная сила солнечных лучей подчеркивается и в башкирском эпосе «Заятуляк и Хыухылу»:

Создана я из лучей –

Мне ли жить среди людей? [БНТ. Т.1, 1987: 181].

М.Н. Сулейманова считает: «Хумай в башкирском эпосе, как и аналогичные образы богинь-птиц Умай, Хубай, Хума, Хумай в тюркском мире – мифическая птица, наделяющая людей счастьем» [Сулейманова, 2005: 39]. Похожие представления бытовали у разных народов. Например, селькупы птицей-предком и женщиной считали лебедя. Лебедя относили к светлым, небесным птицам. Лебедь ассоциируется у селькупов с солнцем и теплом, с обликом души человека, посылаемой на землю солнцем. По одному из преданий, лебедь – ипостась «солнцевой дочери» [Степанова, 2008: 29–30].

Согласно исследованиям З.Г. Аминевой, в эпосе «Урал-батыр» есть строки о растущих на вершине Мировой горы деревьях, на которых находятся «души». В

данном случае речь идет о получении ребенком души «кут / кот» от дерева. В башкирской сказке «Килтэй Мэргэн» тело умершего батыра сестра помещает в дупло дерева, и после этого батыр оживает, так как получает через дерево душу. В другой башкирской сказке «Икмакбай» старуха вылепила из теста фигуру мальчика и поместила его в пустую деревянную посуду / «көбө», где мальчик получает душу и оживает. Тот же мотив возрождения умершего путем получения души через дерево можно увидеть и в сказке «Девушка-сирота и мулла» [Аминев, 2013: 103–104]. Несмотря на разные варианты получения «кот», что связано с многозначностью этого понятия, человек с рождения наделяется душой, жизненной силой, судьбой, удачей и благополучием.

По поверьям, совершая плохие поступки, выказывая отрицательные эмоции, человек может потерять «кот». Можно считать, что сохранение «кот» тесно связано с соблюдением этикетных установок и по сегодняшний день. Пожилые постоянно напоминают молодым придерживаться традиционных предписаний и запретов, связанных с «кот». Например, согласно народным представлениям, случайный гость может вознаградить гостеприимного хозяина всем тем, что входит в понятие «кот» – счастьем, благополучием, удачей и т. п., поэтому башкиры очень хорошо относятся к незванным гостям. Случайно зашедшие в хозяйство / дом собака или кошка также могут принести или унести «кот», следовательно, и их старались хорошо накормить, в некоторых случаях оставляли у себя, ибо нарушение общепринятого порядка может навлечь плохие последствия.

В народе бытуют такие характеристики личности, как «котло куллы кеше» – человек с удачливой / счастливой рукой, «котло кеше» – удачливый, счастливый человек. С некоторыми людьми стараются не общаться, считая их «котһоз кеше» – неудачливый / несчастливый человек, отправляясь в путь, их избегают. «Увидишь того-то, лучше никуда не ходить», «Не отправляйся в дорогу с тем, кому не везет», – говорят башкиры (ПМА: тетр. № 10, № 14).

Согласно поверьям башкир, «кот» находится в теле человека, а также может покидать его. Кроме того, от человека, которому мало осталось жить, уходит

«кот». Некоторые информанты сообщили, что они умеют определять подобное состояние человека, но об этом никому не рассказывают. По их мнению, у обреченного на смерть человека исчезает энергия, глаза тускнеют, плечи опускаются (ПМА: тетр. № 10, № 13).

«Кот» может покидать человека во время сна, поэтому спящего человека не принято резко будить, так как душа / жизненная сила не успеет вернуться в тело. Из-за сильного испуга человек также может потерять «кот». Утрата «кот» равносильна смерти. В народной медицине башкир бытуют магические приемы, направленные на «возвращение кот» – «кот койоу» (отливание души). Этот обряд проводился при испуге или пугливом состоянии человека.

При проведении обряда «Кот койоу» произносят заклинания, обращаются к святым духам – Коркуту-ата и Тулькэ-ата [БНТ. Т.12, 2010: 14]. Приведем один из вариантов заклинания-приглашения «кот», записанный Г.В. Юсуповым:

Корайт котым, корайт, котым, корайт, котым.

Кил котым, кил котым, кил котым.

Ағын һыузың ағышынан кил.

Якты көндөң байышынан кил.

Корайт, корайт, корайт, кил котым.

Корайт мой кут, корайт мой кут, корайт, мой кут.

Приди мой кут, приди, мой кут, приди мой кут.

С верховьев речки приди.

С заката солнца приди.

Корайт, корайт, корайт, приди мой кут.

После совершения обряда отливания свинца по получившийся фигурке «имсе» (знахарка) определяет предмет страха человека (собака, лошадь и т. п.), а найдя на ней какую-нибудь выпуклость, говорит: «Вот сердце», что является подтверждением испуга. После этого фигурка пришивается к груди пострадавшего [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 253: 11–12]. В просьбе: «Ағын һыузың ағышынан кил. Якты көндөң байышынан кил» (С проточной речки приди. Со стороны захода солнца приди) нашло отражение мифологическое

сознание башкир. Проточная река – вода, закат – запад, север ассоциировались с иным, потусторонним миром. Для возвращения «улетевшей» души называли ее предполагаемое местонахождение. Примечательно также то, что для «изгнания» болезни в лечебных заговорах указывают направление иного мира. Например, ячмень на глазу заговаривали следующим образом:

Арпа, арпа, мәмәлек	Арпа, арпа, мамалик (ячмень на глазу),
Кайзан килдең шунда кит.	Откуда пришел, туда уходи.
Һыузың ағышына кит,	Уходи в проточную воду,
Кояштың батышына кит,	Уходи в сторону заката солнца,
Кайзан килдең шунда кит	Откуда пришел, туда уходи
(ПМА: тетр. № 16).	(подстр. перевод автора).

В заговоре упомянуты проточная вода и западное (северное) направление, которые чаще символизируют мир умерших, тьму. «Ағын һыу. Проточная вода. В мифологии имеет как положительную, так и отрицательную семантику. Она приносит, в то же время может унести болезни, несчастья, беды», – отмечала Ф.Г. Хисамитдинова [Хисамитдинова, 2010: 6].

Восклицание «Корайт котом» встречалось и у других тюркских народов. Например, у хакасов: «При магическом восклицании “хурай” душа возвращается на место в свой “телесный сосуд”», – писал В.Я. Бутанаев [Бутанаев, 2003: 85]. Возвращение потерянной души и некоторые параллели с «кот» наблюдались у соседних башкирам народов: «По представлениям бесермян, у человека было две души – лъл и урт. Наступление смерти связано с первой душой. Вторая душа, урт, покидала человека во сне, при испуге, болезнях, сглазе, но могла вернуться. Ее приглашали обратно с хлебом, кашей, полотенцем (скатертью) у порога перед открытой дверью, за воротами. Душа урт также отождествляется со счастьем дома, и ее звали, выйдя за дверь, после отъезда человека на службу, проводов умершего, особенно хозяина» [Попова, 2016: 146].

По представлениям башкир, «кот» человека может переноситься на его окружение. Например, бытует вера в «котло кейем» – одежду, приносящую

удачу, успех. Бытование «котло кейем» прослеживается в благопожеланиях. По сегодняшней день надевшего новую одежду человека, слегка ущипнув, произносят: «Котло булһын!» (Пусть будет удачливой!). В ущипывании новой одежды человека и в его ответном благопожелании: «Кото һиңә лә йокһон!» (букв.: Пусть и тебе пристанет, перенесется «кот») прослеживается контагиозная магия.

У башкир сохранились запреты, касающиеся сохранения «кот» одежды. Например, нельзя садиться на воротник мужской одежды («кот», «ырыҫ» покинут человека), нельзя складывать одежду изнаночной стороной (счастье уйдет). К сожалению, информанты не смогли объяснить значение запретов. Но некоторую ясность в понимание запрета «садиться на воротник мужской одежды» внесли данные, зафиксированные Н.В. Бикбулатовым и Ф.Ф. Фатыховой: «В Мелеузовском р-не от мәсекәй спасались тем, что тот человек, за которым она гналась, до конца разрывал ворот своего платья, читая при этом молитвы, и погоня прекращалась» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 130]. Можно предположить, что в данном случае воротник замещал душу («кот» / «йән»), за которой гналась «мәсекәй» (упырь, вампир).

Полевые материалы и фольклорные тексты показывают, что воротник считалсяместилищем «кот». Примечательно то, что плаценту ребенка, родившегося в «рубашке», сушили, прятали или пришивали к вороту рубашки [БНТ. Т.12, 2010: 282]. «В древности говорили: Бөркәнсек йән һаклай – “Плацента сохраняет жизнь (душу)”. В народе верили, что плацента, словно занавес пәрзә прикрывала ее владельца от всяческих бед; она помогала смягчить приговор на суде, помогала в дальней дороге, служила талисманом на войне, приносила неожиданную удачу» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 93]. Кроме того, в народной медицине башкир после совершения обряда отливания души и возвращения «кот», полученный слиток олова (свинца) носят на шее как оберег либо пришивают к затылочной части ворота одежды («елкә») или в области подмышки (ПМА: тетр. № 10, № 18).

Материалы по хакасам в некоторой степени дополнили наше предположение о воротнике как оместилище «кот». Согласно исследованиям хакасского ученого В.Я. Бутанаева, свою душу – «хут» имела носимая одежда. Поэтому после смерти человека совершали обряд разрезания платья покойного. Места, где находилась душа – воротник и поясная часть штанов, разрезались ножом для освобождения души [Бутанаев, 2003: 86]. Он же писал: «Надо отметить особое отношение хакасов к пуговицам (марха) и воротнику, считавшимися хранителями души (хут) человека. При продаже одежды обязательно надо отпороть пуговицы, иначе вместе с ними уйдет счастье. На одежде умерших их не отпарывали, а отрезали. Если на дороге находили красивую пуговицу лежащей лицевой стороной вверх, то ее разрешалось взять, если вниз – то нельзя. Когда старую рубашку пускали на тряпки, портянки и т. п., то обязательно отпарывали воротник, дабы освободить её “душу”» [Бутанаев, 1998: 103]. Башкиры, когда отдают ношеную одежду кому-либо, с целью сохранения «кот» отрезают с изнанки ниточку (чтобы не испортить вещь) или отпарывают одну пуговицу, а одежду умерших хранят с отрезанными пуговицами (ПМА: тетр. № 10, № 13).

По представлениям башкир, пища также наделена «кот». Полевые материалы и опубликованные фольклорные тексты показывают, что своим поведением человек может повлиять на семиотический статус продуктов питания. Согласно исследованиям Б.Х. Бгажнокова, в традиционном сознании пища предстает не только как объект, но и как субъект, реагирующий на поведение людей, она наделяется душой, способностью чувствовать, переживать и оценивать нравственный смысл определенных действий, поступков и операций, совершаемых человеком по отношению к ней. Исследователь определяет это явление, очень характерное для адыгов и других народов Кавказа, пищевым аниматизмом [Бгажноков, 2003(б): 197]. Подобное осмысление пищи башкирами называется «ризыктың кото», «аштың кото» (душа, жизненная сила, благодать пищи). Вера в бытование «кот» способствовала появлению различных правил этикета. Например, зная, что после заката солнца запрещается давать, выносить

молоко из дома, старались не обращаться с подобной просьбой даже к родственникам. Человек, нарушивший данное правило, подвергался осуждению со стороны старших. Его называли «эзэпһез» (неумеющим вести себя), «тэрбиэһез» (невоспитанным).

Приведем некоторые запреты, записанные в процессе полевых исследований: нельзя втыкать в хлеб нож, нельзя выбрасывать хлеб – Аллах накажет, хлеб отберет; нельзя выливать чайники на очаг – к несчастью; нельзя высыпать соль – к ссоре; если высыпали, то ее нужно обсыпать сахаром и подмести; нельзя пить чай ложкой – счастья не будет; нельзя поднимать хлеб выше головы; нельзя наливать чай в молоко (запрещается разливать черное на белое, по правилу, нужно сначала налить чай, а потом добавить молоко); нельзя разрезать хлеб беременной женщине, сила уйдет; нельзя сметать со стола крошки руками – достаток уйдет, хлеб должен разрезать мужчина, но будет лучше, если будут делить без ножа [Баязитова, 2007(б): 155]. Эти запреты играли важную роль в познании людьми знакового характера пищи, а также содержали правила обращения с ней.

Значение запретов полнее раскрывается в рамках народной культуры, многие из них направлены на регулирование поведения. Например, согласно установкам застольного этикета башкир: «Нельзя оставлять недоеденные куски – оставляешь счастье, пища обидится». По их представлению, в оставшемся куске пищи может заключаться «кот». Аналогичные представления мы наблюдаем и у других народов. По материалам Д.К. Зеленина, алтайцы не зачерпывают котелком воду из ручья, боясь лишиться счастья (ырыс), где оно живет. Теленгиты и кумандинцы следят, чтобы котел с пищей не перекипел, иначе уплывет в огонь ырыс, а тубалары и шорцы не выбрасывают из котелка остатки пищи [Зеленин, 1999: 208]. Н.Л. Жуковская, посвятившая отдельный очерк понятию счастья у монголов, пишет, что счастье – это дар, следствие отпущенной человеку свыше особой «благодати». Во всяком случае такая идея с древности прослеживается в монгольской культуре. А вот сохранит или утратит человек эту «благодать», зависело только от него. Отсюда та система бесконечных запретов, ограничений,

превентивных обрядов, которыми была окружена вся жизнь человека в монгольском обществе с момента рождения и которые не прекращались даже и после смерти, ибо смерть – это всего лишь пересечение границы между этой жизнью и той, что грядет ей на смену, т. е. новым перерождением [Жуковская, 1988: 8]. Весьма показательны и понятны в контексте вышеизложенного этикетные установки и предостережения башкир, произносимые в ходе трапезы: «Бәхетенде калдырма!» (Не оставляй счастье!). Этим напоминают, что нельзя оставлять еду, иначе можно утратить благодать, счастье, жизненную силу.

В традиционной культуре башкир прослеживается понимание того, что «кот» может передаваться от человека к человеку. Некоторые элементы родинной, свадебной и похоронно-поминальной обрядности были направлены на сохранение «кот». Приведем описание отъезда сватов, записанное исследователями в Челябинской области, которое поясняет совершение некоторых обрядовых действий с целью сохранения «кот»: «Как только открывались ворота, главный сват – отец жениха – старался выехать с разгона и ускакать быстрее, но его лошадь останавливали криками «Кот! Кот». Это связано с бытовавшим у башкир поверьем, что сваты вместе с невестой могут увести благополучие дома, аула. Чтобы этого не случилось, родители жениха при выезде из ворот должны бросать в толпу мелкие монеты, конфеты, нитки и другие предметы, что в целом называется кот биреу, кот таратыу отдавать, возвращать кот. Иной раз сваты, полагаясь на резвость лошадей, старались умчаться, не оставив кот. Если не удавалось их задержать, местные мужчины устраивали погоню верхом. Догнав сватов, они заставляли их отдать кот, могли избить. В тех случаях, когда не удавалось догнать сватов и те уезжали, не вернув кот, между родственниками невесты и жениха, практически – между аулами, устанавливалась длительная вражда, которая в любой момент могла вылиться в столкновение» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 70]. Осыпание монетами, конфетами в день отъезда невесты до сих пор соблюдается во многих районах республики. Но значение действия «һибеу» (осыпание) информанты объяснить не смогли. На стороне жениха, с целью наделения невестки «кот», одаривают ее скотом: «Обопрешся

на скотину-опору, наладуешься благополучию». Молодую, впервые переступившую порог нового дома, встречают с благопожеланием: «Котло аяғын менән!» (Пусть ноги твои будут удачливы!).

Как известно, основным занятием башкир было полукочевое скотоводство, прошедшее длительный путь исторического развития. И.Г. Георги, в 1771 г. совместно с И.П. Фальком исследовавший регионы России, назвал башкир счастливыми и богатыми скотоводами: «Лошадиные заводы всему у них предпочитают, потому что они заимствуют почти от них единственно все прямые свои надобности, как например верховых лошадей, молоко, мясо; из шкур шьют они себе платье и сосуды, а из волосу делают веревки и прочее. Число овец почти соответствует у богатых числу лошадей или и превосходит оное, однако малым чем. Рогатого же скота держат богатые в половину в противу лошадей» [Георги, 1799: 98].

Состав и размеры стада варьировались в зависимости от статуса их владельцев. Преобладание в стаде лошадей объясняется тем, что они обеспечивали содержание других видов скота, содержащихся на подножном корме. Несколько меньше разводили овец и коров, а в южных и восточных районах содержали и верблюдов.

Табуны лошадей составляли основное богатство башкир. Например, И.П. Фальк, участник академических экспедиций XVIII в., оставил следующие данные о поголовье скота: «Башкирцы же держат иные по 500, 1000 и более лошадей, столько же овец по большей части широкохвостных, или киргизских, и несколько рогатого скота» [Фальк, 1824: 321]. Как было отмечено, лошадь обеспечивала людей всем, что было необходимо для жизни, прежде всего, продуктами питания. Кожа и конский волос широко применялись в изготовлении утвари, орудий труда и охоты, предметов обихода, также лошадь была основной рабочей силой и средством передвижения. Конина издавна известна как диетический продукт и как эффективное средство для лечения ряда заболеваний. По калорийности и химическому составу она превосходит птичье, свиное и

баранье мясо. Славится также башкирский кумыс, традиционный лечебный напиток из кобыльего молока.

У башкир был богатый опыт сезонной смены пастбищ, благодаря чему эффективно использовались естественные кормовые ресурсы. У каждого рода были свои кочевья. Важную роль в хозяйстве башкир играли и овцы. Овец держали почти столько же, сколько и лошадей. Четко разработанная терминология и народная ветеринария свидетельствуют о богатом хозяйственном опыте народа. Бытование произведений устного народного творчества о животных свидетельствует об особом отношении к скотоводству в целом.

Значение скотоводства в жизни башкир обусловила выработку системы запретов и предписаний, направленных на сохранение «кот» животных. Башкиры считали, что определенное животное в стаде является носителем «кот». Например, в варианте сказания Хасана Бурангулова «Акхак кола» говорится: «С возвращением Акхак колы, стадо похорошело». В этом моменте мы видим мотив пережиточных взглядов башкир, когда отдельный скот, будь то лошадь, корова или овца, рассматривался как «изге (святой) мал» (т.е. скот, приносящий богатство, благополучие, достаток) [Галин, 2004: 166].

Божественный характер происхождения «кот» подтверждают данные Г. Тагана, например, рассказывают будто табун Н.Н. происходит «из того самого озера», когда после длительного джута (бескормица) остался один единственный 2-летний жеребенок. Этому жеребенку якобы прочитал молитву один белобородый старик, чтобы его потомство в дальнейшем бесконечно приумножалось. Или другой случай, когда «табун лошадей богача Х. охранял на белой лошади сам пророк Хызыр [Таган, 2005: 26].

Согласно воззрениям башкир, благополучие скота зависит от масти животного, места их содержания, определенных качеств хозяев, может передаваться от родителей и свыше.

Счастье многим принесла домам

Та корова, что отдал я вам [БНТ. Т.1, 1987: 223].

Слова отца Тандысы, героини эпоса «Конгур-буга», подтверждают бытование поверья о том, что благополучием наделен скот, входящий в состав приданого. «Однажды Конгур-буга исчезла вместе со своими телятами. «Кабы вместе с ними не ушло мое счастье», – опечаленно думала Тандыса» [БНТ. Т.1, 1987: 209]. Женщина отправляется в поиски пропавших животных, беспокоясь о «кот» (счастье, благополучии).

В некоторых семьях гадали о том, кто на какой вид домашнего животного счастлив. Если предназначенный скот – «инсе мал» – поправлялся, давал приплод, то считали, что ребенок удачлив на данный вид животного.

У башкир были выработаны магические действия, обереги для сохранения «кот» скота. Например, закапывание волчьей головы (черепа, челюсти) под порог или фундамент дома и сарая, забрасывание их под крышу этих строений, прикрепление над дверью дома волчьей лапы приносило благополучие («кот») и ограждало скот от падежа и нападения хищных зверей [Илимбетова, 2006: 10]. Для сохранения «кот» в гриву скакунов заплетали красные ленточки, которые меняли каждую пятницу [Дәүләкән ынйылары, 2008: 20].

С целью сохранения «кот», соблюдали множество запретов. Основания их появления разные. А. Сейдимбек, отмечая прагматическую основу казахских запретов, пишет: «...кочевники-казахи говорят: “Не бей скотину уздечкой”. На первый взгляд незначительный простенький запрет. Не выполни его, ничего, казалось бы, не случится. Однако, как и у остальных, смысл этого запрета не в том, соблюдать его или не соблюдать – этот запрет был жизненно важным для кочевников в их культивации животных. У четырех видов скота есть живая душа, есть свои повадки. Поэтому, чтобы скот был упитанным, здоровым, чтобы было благо от него кочевнику, со стороны человека нужны забота, бережное отношение к скоту как к священному существу, дающему человеку возможность существовать. В современном обществе данное табу назвали бы антистрессовым условием содержания животных» [Сейдимбек, 2011: 267]. Подобный запрет бытовал и у башкир. Скотоводство, игравшее в прошлом ведущую роль в хозяйственной деятельности башкир, обусловило формирование системы

запретов и предписаний, направленных на сохранение «кот» животных (благополучия, жизненной силы и т. п.).

Сложились определенные нормы поведения и этикетные правила, связанные с куплей продажей скота. «Мал кото китмәһен өсөн, малдың мөгөз араһынан ғына йөн алып, кәртәгә кыстырырға кәрәк. Мал һатканда, алған кеше уңып китһен өсөн, малдың муйынына таһтамал йәки яулык бәйләп ебәрәһең» – Для сохранения благополучия скота у продаваемого животного отстригали шерсть между рогами и закладывали ее между бревнами сарая. При продаже, чтобы у покупателя плодился скот, завязывали полотенце или платок на шею продаваемого животного [Экспедиция материалдары, 2011: 138]. Покупатель также одаривает хозяина, причем перед вручением он должен коснуться подарком покупаемого скота [Дәүләкән ынйылары, 2008: 9]. Но если «кот» уйдет с новым хозяином, то нужно со стола покупателя незаметно унести какую-нибудь пищу и дать своему скоту [Руһи миһаһ..., 2008: 133]. Сохранилось «олтораһ урлау» (похищение стельки): «Если купленный скот не дает приплода, то крадут стельку от обуви продавца и окуривают скотину ее дымом» [Хисамитдинова, 2010: 239–240]. Башкиры Свердловской области дымом стельки прежнего хозяина окуривают сарай [Руһи миһаһ..., 2008: 136].

Породистую, хорошую скотину, называемую в народе «мал кото» (благополучие скота), для сохранения благополучия и жизненной силы своего хозяйства, нельзя было продавать, дарить. А при дарении или продаже незаметно для окружающих оставляли шерсть из определенных частей тела скота, чтобы сохранить «кот». Затем пряча эту шерсть в укромном месте в амбаре, трижды приговаривали: «Сам уходи, пусть благо остается» [БНТ. Т.12, 2010: 245].

Выдергивание клочка шерсти у продаваемого, отдаваемого скота, называется «кот алыу». У казахов подобный обычай называется «слекей»: хозяин вырывает клочок шерсти, сует под губы продаваемой скотины, чтобы замочить ее слюной. Шерсть со слюной зашивают в гриву коню, если она взята с коня, в гриву барана и т. д. [Шаханова, 1998: 13]. По этому случаю представляют интерес материалы Д.К. Зеленина. Он писал, что при передаче объекта другому лицу

путем дарения, продажи и т.п., счастье должно уйти вместе с объектом – с вещью или животным. Но если магическую границу перед отдачей объекта разорвать, то счастье выйдет и останется у прежнего владельца данной вещи, так как вообще предполагается, что счастье всегда привыкает к своему старому хозяину и предпочитает его новому. В связи с этими магическими представлениями имущественные табу запрещают выдачу цельных предметов, отдачу вещей целиком: рекомендуется всегда оставлять часть у себя, чтобы сохранить обитающее в ней счастье [Зеленин, 1999: 219].

Башкиры отрезали шерсть с макушки или брали несколько волосинок возле рогов, со спины животного и при этом три раза проговаривали: «Беру с тебя благополучие». Некоторые продавцы специально срывали три волоска под хвостом животного, чтобы сохранить у себя «кот» (благополучие). По поверьям, после совершения этих действий животные не давали прибавления в хозяйстве (ПМА: тетр. № 8, № 22).

Примеры тому, что владея частью, можно управлять объектом в целом, можно найти в фольклоре разных народов мира. Например, В.Е. Добровольская, анализируя предметный мир волшебной сказки русского народа, отмечает, что с помощью волоса можно призвать на помощь коня, с помощью чешуи – рыбу, с помощью пера – птицу и т.д. Иногда для вызова используются другие предметные реалии, например, кость. Все эти элементы связаны с мифологическими представлениями о том, что человек, владея частью целого, приобретает власть над всем объектом. Сказка переосмыслила мифический образ и превратила его в элемент поэтической системы, наделив способностью не владеть и вредить (миф), а вызывать на помощь [Добровольская, 2009: 81].

При продаже лошади вместе с ней отдают уздечку, при продаже коровы – веревку, привязанную к ее шее. При передаче скотины нельзя обмениваться рукопожатиями, иначе скотина не будет плодиться – такие данные зафиксированы исследователями обрядового фольклора [БНТ. Т.12, 2010: 245–246]. Противоречивое мнение существует по поводу уздечки, веревки на шее быка (коровы) при продаже скота. В башкирских народных сказках «Нөрхөтдин»,

«Карамулла» главные герои предупреждают не продавать уздечку вместе с конем [БХИ. 1-се китап, 1976: 175–182]. В сказках повествуется о чудесных превращениях главных героев в коня, а уздечка является связующим звеном (частью целого), благодаря которому сын (благополучие) остается в отцовском доме. «Башкиры никогда не продавали и не продают корову или быка с привязанной веревкой на шее: по их предубеждениям, вместе с веревкой уходит и “кот” скота. Здесь веревка отождествляется со скотом: если она останется при хозяине – не уйдет со двора благополучие», – отмечают исследователи культа животных А.Ф. Илимбетова, Ф.Ф. Илимбетов [Илимбетова, Илимбетов, 2012: 483–484]. На наш взгляд, веревка могла ассоциироваться с бытовавшим ранее амулетом «түл тәйөнә», который изготавливался из высушенного и толченого полового органа племенного быка и привязывался на шею скота для увеличения приплода. Как правило, такой оберег нельзя отдавать, тем более продавать. Например, в эпосе «Конгур-буга» старейшина рода на шею теленка привязывает узелочек приплода:

Конгур-буга, скотинка моя,
И вы, телятки, пойдите сюда:
Знак достатка и счастья вашего –
Мы на шею теленка привяжем.
На барана с улитковым рогом,
Подвесим узелочек приплода [БНТ. Т.1, 1987: 224].

Сейчас такие амулеты не делают, вместо этого иногда используют веревку с привязанными разноцветными лоскутами. А.Ф. Илимбетова, Ф.Ф. Илимбетов отмечают, что использование половых органов быка (коровы) как магического средства не было случайным явлением, а вытекало из представлений древних людей о тотемном быке (корове) – источнике жизненной силы, прародителе людей [Илимбетова, Илимбетов, 2012: 482]. Многие из этих норм поведения и этикетных предписаний, связанных с куплей-продажей скота, соблюдаются по сегодняшний день. По представлениям башкир, если у продающего человека рука «тяжелая», то пользы от этого скота не будет, а если у покупателя – то уйдет

жизненная сила всей живности двора. Животных, наделенных природой особой силой, счастьем («котло, еләшлө мал»), не продавали, оберегали от сглаза, пропажи. В башкирском фольклоре имеется целый цикл эпических произведений о священных животных, в которых сохранились отголоски древних воззрений о сохранении «кот».

Таким образом, «кот», являясь общетюркским словом, в культуре башкир наделен следующими значениями: «жизненная сила человека и животных», «душа», «душа-зародыш или таинственная сила», «амулет, сохраняющий скот», «счастье», «пропитание», «благодать», «изобилие», «благоденствие», «благословение», «судьба», «доля». Человек, с рождения наделенный «кот», старался удерживать, сохранить благополучие в течение всей своей жизни, соблюдая этикетные установки. По представлениям древних, «кот» переносился на окружающие предметы – одежду, пищу, жилище и т. п. Обеспечение благополучием («кот») человека и его предметного, вещного мира легло в основу многих этикетных установок.

* * *

Таким образом, в отечественной этнологической науке накоплен опыт этнографического изучения традиционного этикета, разработана программа, выработаны подходы его исследования. Благодаря специальным научным изысканиям А.К. Байбурина, Б.Х. Бгажнокова, М.Б. Гимбатовой, Н.Л. Жуковской, Ш.Д. Инал-Ипа, М.А. Лапиной, С.А. Лугуева, М.Ю. Мартыновой, И.К. Назмутдиновой, А.А. Никишенкова, А.М. Решетова, В.А. Тишкова, А.Л. Топоркова и др. выявлены этнические особенности традиционного этикета отдельных народов России, Передней Азии, Южной Азии, Юго-Восточной Азии. Обзор научных трудов показал, что по исследуемой теме накоплен и систематизирован богатый теоретический материал, опубликованы специальные труды и сборники статей. Все это показывает теоретическую и социальную значимость изучения этикета.

Исследование традиционного этикета башкир направлено на выявление этнических черт с учетом особенностей их древних верований, быта,

материальной и духовной культуры. В ходе исследования обнаружено, что этикет регулирует не только внешнее проявление взаимоотношений между людьми, но и является организующим центром традиционной культуры. Кроме того, будучи ритуализированной формой поведения и знаковой системой, он аккумулирует народные традиции, образуя своеобразный код культуры.

Древние воззрения, позднее ислам легли в основу поведенческой культуры и этикета башкир. Следование этикетным установкам, восходящим к древним религиозным верованиям и мусульманской религии, было жизненно важно для того, чтобы быть понятым в конкретной этнической общности, не навлечь на себя внимание и осуждение собеседника, общества в целом.

В фольклоре и современной повседневно-бытовой культуре башкир сохранился многовековой опыт народа, касающийся удержания, приумножения «кот» человека и животных. Материалы исследования показывают, что предписания и запреты, направленные на сохранение «кот», по сегодняшний день, с одной стороны, выступают как социальный и этнический код, а с другой, определяют стратегию поведения, ориентированную на сохранение общепринятых норм, этикета.

Анализ текстов, раскрывающих разнообразные проявления «кот», показывает «материализацию» этой абстрактной категории – ее можно «передавать», «украсть», «подарить», «перенести» на предметы и т. д. «Кот» сопровождает человека с момента рождения до последних минут его жизни, обуславливает появление некоторых этикетных установок и объясняет их содержание и значение, обязывает выполнять условия благополучного проживания в семье и обществе, регулирует общение с объектами и явлениями природы – стоит у истоков формирования традиционного этикета башкир.

Нормы мусульманской религии, переплетаясь с древними религиозными воззрениями народа, играли важную роль в организации общественной и семейной жизни. Ислам у башкир обрел свои черты, обусловленные этнической историей, доисламскими верованиями и культами, обычаями и обрядами, традиционной хозяйственной деятельностью. Языческие верования, ритуалы не

исчезли, а переплелись с нормами ислама и получили новое осмысление. В совокупности они образовали правила поведения, которых по сегодняшний день придерживается подавляющее большинство башкир.

Глава II. Семейный и внесемейный этикет башкир

2.1. Семейный этикет

Семья – естественная сторона жизни человека. Ее происхождение, роль и значение, семейные и внесемейные взаимоотношения интересовали и волновали ученых во все времена. Назидательный, нравоучительный характер несут фольклорные, религиозные тексты, касающиеся института брака и семьи, которые регламентировали обряды, моральные и правовые нормы, брачные, родственные и имущественные отношения, раскрывали тонкости воспитания детей.

В традиционном обществе очень ответственно относились к созданию семьи. В культуре многих народов осуждали тех, кто долго не вступал в брак в определенное обычное время. Например, русские таких людей называли «бобыль», «бродяга», «шатун». Человек без семьи считался обиженным судьбой и богом [Белов, 1991: 309]. Похожие представления бытовали у татар: «По свидетельству исследователя быта кряшен С.М. Матвеева, старых дев (карт кыз), а также мужчин-холостяков у них не было, исключая совсем неспособных к брачной жизни» [Этнография татарского народа, 2004: 110]. «В народном мировоззрении каждый человек должен был вступить в брак, случаи безбрачия расценивались как асоциальные и даже противоправные акты, глубоко порицаемые в общине», – отмечает Ю.Н. Сушкова, анализируя особенности обычного права мордвы в сфере брачно-семейных отношений [Сушкова, 2018: 12].

Башкиры, подчеркивая необходимость своевременного создания семьи, говорили, что всему свое время. Вопросами создания семьи в основном занимались родители молодых. По материалам Ш.Х. Сюнчелея, отец, желающий женить своего сына, предварительно посоветовавшись с женой, ищет подходящую девушку, узнает о происхождении ее родителей, благосостоянии семьи и т. д. Затем он собирает своих близких родственников на совещание по поводу женитьбы сына на намеченной девушке, узнает их мнение о кандидатуре [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 174: 49]. Р.Г. Кузеев отмечал, что у башкир в

брачно-семейных отношениях сохранялся патриархальный уклад общественной жизни, родового подразделения. Аксакалы сами проявляли инициативу в выборе брачного партнера для сыновей, причем кандидатуру выбирали из другого рода, в крайнем случае, из другой деревни. Глава семьи, собирающийся женить сына или выдать дочь замуж, обязательно должен был получить согласие аксакалов [Кузеев, 1957: 106]. В некоторых случаях учитывалось желание детей, но оно не всегда было решающим.

Необходимо отметить, что у молодежи была возможность познакомиться, присмотреть себе пару на народных праздниках, свадьбах, во время коллективной трудовой деятельности. Также девушек на выданье специально отправляли в гости к родственникам. Приведем воспоминания Ф.Г. Муллагалиевой из Альшеевского района РБ: «Нәсел ултырмаға сакыра, өй беренсә сәйгә йөрөтәләр ине. Аулакка кыззар үззәре йыйыла, олорак апайзар за була» (Родственники приглашали девушку погостить, устраивали показ гостя. На посиделки девушки сами собирались, где присутствовали также женщины постарше (ПМА: тетр. № 8). О понравившейся кандидатуре сообщали «енгә» (жене старшего брата, старшего родственника). «Енгә» играла роль посредника между молодыми, также между молодыми и их родителями.

Значительное влияние на регулирование семейной жизни и формирование норм поведения оказала религия. По шариату семья – это группа людей, которая считается ядром общества и создается посредством вступления в брак мужчины и женщины, у которых затем появляется потомство. При этом члены семьи поддерживают постоянные связи с предками данной супружеской пары, а также с братьями и сестрами, внуками, дядями и тетями со стороны отца и матери и их детьми [аз-Зухейли, 2009: 21]. Основные положения ислама, затрагивающие вопросы семейно-брачных отношений, содержатся в Коране, сунне, тафсире и основанном на них шариате. Кроме указанных источников, важную роль в урегулировании семейных отношений играет адат (обычное право, обычай) [Вагабов, 1980: 24]. Но в то же время в общественной и семейной жизни башкир

прослеживаются черты языческих воззрений, запретами и предписаниями пронизан весь их жизненный уклад.

При заключении брака руководствовались нормами обычного права и религиозными законодательствами. Семья мужа выплачивала выкуп за невесту и «мәһәр» (от араб. махр). Исследователи отмечали, что только уплата всей суммы калыма является достаточным основанием, чтобы невеста – нередко уже не одна, а с детьми – переехала к мужу [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 26]. У башкир значительную часть выкупа составлял скот, также в его состав включались предметы одежды. Сторона невесты обеспечивала ее приданым, что представляло собой долю дочери в наследстве отца и считалось собственностью молодой. Уплатив часть калыма, молодой муж получал право посещать невестку. Продолжительность «кейәүләп йөрөү» – пазушных посещений – зависела от состоятельности жениха, его способности выплатить назначенную сумму.

Семейные отношения тесно связаны с такими многогранными функциями, как демографические (репродуктивные), социальные (хозяйственно-бытовые, потребительские, образовательные, воспитательные), этнические (передача этнических традиций) [Шабалина, 1998: 26]. Взаимоотношения в семье определялись не только ее составом, узами родства и свойства, но и историческими, социальными условиями, этническими особенностями. Так, этикетное поведение в семье было обусловлено родственными и свойственными отношениями, биологическими признаками (пол, возраст), брачным состоянием (муж, жена).

Исходя из основных задач этикета, определение статуса коммуникантов относительно друг друга и регулирование поведения, в данном параграфе рассмотрим внутрисемейные взаимоотношения согласно противопоставлениям «свой / чужой», «мужской / женский», «старший / младший», «родственник / свойственник» и др. Названные нами противоположные, комплиментарные характеристики участников общения чаще были представлены в рамках традиционной семьи. Отметим, что отдельные аспекты традиционного семейного

этикета башкир были исследованы и изложены автором в рамках кандидатской диссертации и монографии [Баязитова, 2006; 2007].

Противопоставление «свой / чужой» являлось ключевым при создании семьи. Брак у башкир носил экзогамный характер, поэтому запрещалось создавать семью в пределах рода, родового подразделения («аймак», «ара», «түбә», «нәсел»), деревни. Некоторые аспекты эндогамии и экзогамии были рассмотрены в трудах А.З. Асфандиярова, Н.В. Бикбулатова, Ш.Н. Исянгулова, Р.Г. Кузеева, С.И. Руденко, Ф.Ф. Фатыховой. Так, Ш.Н. Исянгулов считает, что «для башкир до их вхождения в состав Русского государства были характерны, скорее всего, этническая эндогамия и родоплеменная экзогамия. Башкиры предпочитали брать в жены башкирок, но из другого рода или племени. Однако эндогамия нередко нарушалась, особенно в моменты появления на Южном Урале пришлых племен» [Исянгулов, 2018: 64]. Проанализировав работы предшественников, он приходит к выводу, что в XVII–XVIII вв. происходило постепенное разрушение института экзогамии от верхних звеньев («ырыу») к низшим (родовому подразделению), в XIX – начале XX в. значительная часть браков совершалась уже в пределах одного аула, экзогамными единицами стали отдельные семейно-родственные группы [Исянгулов, 2018: 64, 61–62]. В то же время некоторые отголоски былой экзогамии были замечены в начале прошлого века. С.И. Руденко писал: «В XIX в. башкиры не могли брать себе жен из своего рода или волости. Жен нередко брали за 100 км и более. Обычай этот был в силе и в начале XX в. кое-где у приуральских и особенно у зауральских башкир» [Руденко, 2006: 218].

В традиционном обществе каждый ощущал причастность к своему роду, родовому подразделению. Члены семьи, родового подразделения («зат», «ара», «аймак») чувствовали ответственность друг перед другом, старались вести себя достойно, чтобы не опозорить свой род. По данным исследователей: «Родственные семьи поддерживали тесные связи между собой, если даже оказывались в разных концах деревни или в разных селениях, помогали друг другу, когда ставили новый дом, справляли свадьбу, хоронили умерших. Было принято регулярно ездить в гости к родственникам, особенно осенью и зимой, а

летом – между весенним и осенним циклами полевых работ. Дети могли ездить к родне и без родителей и гостить подолгу. Довольно часто бездетные муж и жена брали на воспитание сына или дочку многодетного родственника» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 175]. И старшие, и младшие могли рассчитывать на поддержку родственников. Предложить плату родственнику за оказанную услугу считалось оскорблением близкого.

Отсутствие родственных связей позволяло заключать браки, поколенная экзогамия предостерегала от кровосмешения. Недаром в одной из башкирских поговорок говорится, что, дойдя до седьмого колена [отца], девушка становится чужой, т.е. с ней можно заключить брачный союз [Асфандияров, 1997: 29]. Функция предупреждения браков между родственниками возлагалась на пожилых: «Наиболее точно и подробно знали родословную (шежере) аксакалы рода, однако, согласно обычаям, и рядовые башкиры должны были запоминать имена своих предков до 10–15 колена. Эти традиции в быту башкир сохранялись очень долго», – отмечал Р.Г. Кузеев [Башкирские шежере, 1960: 8]. Архаический способ регулирования брачно-семейных отношений на основе экзогамии распространялся на все роды (племена) и социальные слои башкир, запрет на брачные отношения между родственниками до седьмого поколения сохранился до наших дней.

Похожие требования к созданию семьи существовали и у других народов. Например, чуваша в ранг родственников включают также детей своих крестных родителей с правилами брачных запретов [Фокин, 2002: 15]. Духовное родство признавалось равным кровному, что еще более укрепляло родственные связи. Ввиду признания кумовства равным родственным отношениям, браки между крестными родителями или кумовьями и крестником или крестницей были запрещены, – считает О.В. Егорова [Егорова, 2010: 25].

Согласно данным А.З. Асфандиярова, у башкир редко встречался конфессионально смешанный брак, не одобрялись и национально-смешанные браки. Вместе с тем он отмечал: «Территориальная и хозяйственно-культурная близость башкир с татарами, мишарями, казахами, ногайцами, сартами и др.

способствовала появлению межнациональных браков. Об этом свидетельствует широкое распространение родовых подразделений аймак (тюба) или ара с этнонимами татар, мишар, казах, каракалпак, сарт, тезик (таджик), ногай. Встречались и этнонимы немусульманских народов – чуваш, черемис, калмык, ар (удмурт)» [Асфандияров, 1997: 30]. Древние обычаи не запрещали межэтнические браки, но все же обычай эндогамии соблюдался. «Что касается социально смешанных браков, то здесь “эндогамия” соблюдалась строже, богатые рождались с богатыми, бедные – с бедными. Хотя в фольклоре встречается и противоположная точка зрения: “Если покупаешь скот, покупай из богатой семьи, если берешь девушку, бери из бедной семьи”, “Сына жени на той, что ниже тебя родом”» [Баязитова, 2007(6): 15].

В традиционном обществе замужество воспринималось как переезд в иной род и переход в статус замужних женщин. Невестка, взятая из другого рода, некоторое время была чужой для семьи мужа. Фольклор башкир содержит много материалов на эту тему. Например, в сказке «Свекровь-убырь и ее несчастная невестка» в обращении свекрови содержатся такие строки: «Эй, сноха, сноха-чужачка», «Эй, сноха, сноха пришлая» [БНТ. Т.4, 1989: 112–113]. Отношение к женщинам как к «чужим» А.И. Егорова объясняет следствием экзогамного брака: «Возникнув на определенной ступени развития общества, экзогамный брак эволюционировал, но почти неизменными сохранились запреты и предписания, придававшие отношениям в браке роль символов. Большинство запретов постепенно снималось, но оставался тот минимум символов, который на протяжении всей жизни женщины в семье мужа подчеркивал особый статус женщины-пришлицы» [Егорова, 1996: 49]. У башкир «чужим» был и жених в доме родителей невестки, только после взаимного одаривания, уплаты всей суммы калыма он обретал определенные права. Молодые некоторое время (женщины в течение всей жизни) избегали старших мужских/женских родственников, строго выполняя традиционные запреты и предписания.

В семье статусом «чужого» обладали свойственники, также гости. Если в кругу семьи правила поведения соблюдались менее строго, то с появлением

постороннего («чужого») человека степень этикетной заданности поведения возрастала. Как известно, с созданием семьи появляются отношения свойства между родственниками супругов, а продолжительность их зависит от совместной жизни супругов: «Если учитывать то, что для башкир был характерен экзогамный брак, то взаимоотношения между породнившимися сторонами строились по строгим правилам. Это были отношения между разными родоплеменными объединениями, родовыми подразделениями, поэтому каждая из сторон старалась не уронить свое достоинство» [Баязитова, 2007(6): 89]. С.И. Руденко писал: «Каждый башкирский род вообще считал себя выше других, настоящим, коренным башкирским родом, и это нисколько не мешало ему родниться с другими родами» [Руденко, 2006: 218]. Связи между свойственниками постепенно утрачивались в случае смерти одного из супругов или распада семьи. Устное народное творчество башкир изобилует примерами на тему взаимоотношений со свойственниками.

Семья – пространство объединения мужского и женского начал. Бинарная оппозиция «мужчина/женщина» обусловлена биологическими различиями и социальными функциями. Особенности биологического и социального пола были отмечены в 1935 г. М. Мид в работе «Пол и темперамент в трех примитивных обществах» [Mead, 1935]. «В 1968 г. Робертом Столлером было введено понятие “гендер”. В своей книге “Пол и гендер”, а позднее и Энн Уокли (1972, в книге “Пол, гендер и общество”) выделили понятия “sex” как биологический пол и “gender” как пол социальный» [Островая, URL: <https://scipress.ru/philology/articles/gender-i-gendernye-issledovaniya-v-lingvistike.html>]. Гендерные отношения в семье тесно связаны с историко-культурным развитием общества, верованиями и религией, хозяйственной деятельностью, семейными ценностями.

В традиционном обществе за мужчиной была закреплена роль добытчика, главы семьи. Характерной чертой башкирских семей начала прошлого века З.З. Нафиков назвал господство мужского пола над женским, старших над младшими [Нафиков, 1974: 16]. Женщина ведала домашними делами, на нее

возлагались обязанности супруги и матери, она тщательно соблюдала предписания и запреты, касающиеся внутрисемейных взаимоотношений, была покорной. С.И. Руденко подробно описал домашние обязанности женщин и мужчин. Так, вся домашняя работа и забота о близких лежала на женщине, а мужчины занимались хозяйственной деятельностью, лесными промыслами, охотой, пчеловодством [Руденко, 2006: 225–226]. Заметим, что разделение труда отразилось и в застольном этикете, в частности, распределении пищи. У башкир распределение мяса, разрезание (отламывание) хлеба возлагались на мужчин. С.А. Токарев отмечал: «Мужчины охотники ели преимущественно мясную пищу, свою добычу, которая женщинам доставалась не всегда. Позднее пищевая сегрегация полов усиливается; она частично связывается с брачно-половыми отношениями» [Токарев, 1970: 6]. Во взаимоотношениях между супругами одобрялась покорность жены. Любопытный обряд, характерный для многих народов, проводился в первую брачную ночь, который, возможно, констатировал уважительное отношение жены к мужу, в то же время ее подчиненное положение. Рассказывая о первой встрече молодых, С.И. Руденко в монографии «Башкиры» писал, что муж приказывал супруге снять с него сапоги, что исполнялось беспрекословно [Руденко, 2006: 220]. Сходное поручение было и у других народов. У чувашей первую ночь молодые проводили в клети или другом нежилом помещении. Согласно обычаю, молодая должна была разуть мужа [Этнография народов Волго-Уралья, 2007: 206]. У татар также наблюдался этот обряд, который демонстрировал власть мужа над женой [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967: 240]. У русских же в один сапог клали деньги. Если жене «удавалось» снять тот, в котором находились деньги, она не только получала их за свой труд, но и впредь с этого дня не обязана была снимать с мужа сапоги [Лицын, 1916: 15]. В традиционном башкирском обществе женщине предписывалось оказывать знаки внимания мужу, быть покорной.

Многие правила, касающиеся взаимоотношений между супругами, по сегодняшний день соблюдаются пожилыми женщинами, о чем свидетельствуют полевые материалы. Например, в г. Мелеуз РБ была записана следующая история:

«Бәләкәй өләсәйем (аралары 25 йәш тирәһе) олатайымдың кулын комған, табак тотоп йыуып, тағтамал биреп, аяғындағы кейемен систерә ине. Үзе әйтмешләй: “Баш осонда – бал, аяк осонда – комған”» (Младшая бабушка (третья жена в полигамной семье, была младше мужа примерно на 25 лет) подносила дедушке кумган, таз для мытья рук, подавала полотенце, помогала снимать обувь. Как она говорила: “Возле головы – мёд, возле ног – кумган”») (ПМА: тетр. № 6). «Право мужа – право Тэнгри (Всевышнего)», – гласит башкирская пословица. Следовательно, башкирки строго соблюдали правила поведения по отношению к мужчинам, которые в основном бытовали в виде запретов, так как считали, что их нарушение наказуемо свыше.

Зависимое положение женщин в традиционном обществе объясняется экономическими причинами. В Коране сказано: «Мужья стоят над женами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими, и за то, что они расходуют из своего имущества...» [Коран 4: 38 (34)]. Мужское и женское начала трактуются в древнейших религиях то, как взаимодополнительные, то, как конфликтные, то, как иерархически соподчиненные, считал И.С. Кон. Он же привел две разные версии библейской истории сотворения человека. Первая – история создания Евы из Адамова ребра (Бытие, 2, 21–23); вторая – об одновременном сотворении: «И сотворил Бог человека по образу своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Бытие, 1, 27) [Кон, 1989: 91]. Подчиненное положение женщины ничуть не умаляло ее роль в семье. Кроме того, исследователями подмечено, что башкирки пользовались большей свободой, чем представительницы других мусульманских народов. Так как в полукочевом обществе женщины были надежной опорой для своей семьи и всего рода [Баязитова, Мурзабулатов, 2015: 329–331].

Важную роль в регулировании взаимоотношений в семье играли нормы избегания. Термин «избегание», введен Э. Тэйлором для обозначения запретов во взаимоотношениях между родственниками и (или) свойственниками. Запреты могли распространяться как на активное поведение (прямое обращение, взгляд, прикосновение, упоминание имени и т. д.), так и на пассивное поведение (в

присутствии другого лица или вблизи него)» [Свод этнографических понятий и терминов..., 1986: 58–59].

У башкир избегание соблюдалось между супругами; между каждым из супругов и их родственниками (преимущественно старшими) – между женой и старшими мужскими (женскими) родственниками мужа, между мужем и старшими мужскими (женскими) родственниками жены [Баязитова, 2007(б): 50–51]. Функции избегания, обозначаемого по-башкирски как «тартынуу» (чувствовать неловкость, стесняться, смущаться), «оялыу» (букв.: стыдиться), «һөйләшмәү» (букв.: не разговаривать) (ПМА: тетр. № 7, № 9), сводились к упорядочению отношений между членами семьи, укреплению социальной роли старших по возрасту и статусу, закреплению таких качеств, как скромность, стыдливость, сдержанность. Более глубокий смысл обычая избегания кроется, с одной стороны, в стремлении сохранить устойчивость и стабильность функционирования семейного коллектива, оградить его от неожиданностей, связанных с появлением представителя чужого рода, с другой – предоставить новому члену семейства некоторый отрезок времени для адаптации и интеграции в новый круг родственников [Баязитова, 2007(б): 50–51, 48–63].

Согласно нормам избегания, между вышеназванными сторонами соблюдались следующие установки: нельзя называть супруга / супругу, старших родственников по имени, супругам не полагалось появляться на людях и ходить вместе, разговаривать со старшими родственниками супруга/супруги и др. Например, по этикету, супруге полагалось идти позади мужа на несколько шагов. Полевые материалы подтверждают бытование, более того сохранность данного правила. По сообщению информанта из Бижбулякского района РБ, его дедушка и бабушка постоянно следовали этому правилу (ПМА: тетр. № 11).

В Абзелиловском, Альшеевском, Баймакском, Белорецком, Бурзянском, Ишимбайском, Кигинском, Учалинском районах РБ, в Самарской, Саратовской областях РФ (ПМА: тетр. № 7–10, № 13, № 17, № 18, № 22) информанты упомянули о соблюдении в прошлом запрета на произнесение имени супруга («Иренен исемен эйтмэгэндәр»). По этикету, супруги при старших старались не

разговаривать друг с другом, не называть друг друга по имени, особенно женщины. В то же время для мужчин категорических запретов по этому поводу не было, но все же при обращении к жене они чаще пользовались словами «кэлэш» (невеста), «эсәһе» (мать), «катын», «бисәкәй» (жена), «эбей», «карсык» (старушка). Женщины, обращаясь к супругу, рассказывая о нем, употребляли слова «атаһы» (отец), «һин» (ты), «хужам» (мой хозяин), «был» (этот), «беззеке» (наш) и т. п.

По сообщениям информанта из Самарской области К.Б. Сайфетдиновой, у них по сегодняшний день сохранился запрет на произнесение мужских имен, при обращении к супругу вместо имени мужа используют местоимение «һин» (ты). Также она поведала о том, что раньше строго соблюдался запрет на общение невестки со свекром. М.И. Явкаева из Саратовской области также рассказала, что ее мама, соблюдая обычай избегания, занималась с детьми за занавеской («сымылдык»). У татар также «килен» (невестка) не называла мужа и его старших родственников по имени как в их присутствии, так и в их отсутствие: «Даже других людей, носящих имя мужа или имя свекра, она не называла по имени, а заменяла разными терминами сочетающимися со словом адаш. Например, адаш агай, адаш бабай, адаш дэдәй и т. д. Запрет не называть имени при обращениях сохранялся среди татар-мишарей и по отношению младшей мужской родни мужа. Муж и его род, в свою очередь, не произносили ее имя» [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967: 276].

В полевых материалах 1970-х гг. зафиксировано наказание за нарушение данного правила: Если будете называть супруга по имени, то разрушится ваш брак [НА УФИЦ РАН. Ф. 112. Оп. 1. Ед. хр. 33: 11]. По личным наблюдениям автора, в 80-е гг. прошлого века пожилые женщины также осуждающе говорили о невестках, которые обращались к супругу по имени: «Исемен кыскыра ла тора!» (Называет по имени!). Информант из Ишимбайского района РБ (1959 г.р.) поведала о соблюдении данного обычая в их семье, в которой до сих пор сохранилось правило не называть мужа по имени. Обращаются друг к другу со словами: «атаһы» (отец), «бабай» (старик), «эсәһе» (мать), «кәзерлем» (дорогая).

Взаимоотношения снохи со свекровью и свекром близки к традиционным нормам общения. Невестка никогда при свекре не садилась за трапезу, не общалась, стеснялась громко разговаривать (ПМА: тетр. № 17).

Важно отметить, что соблюдение избегания распространялось на молодых и пожилых, на мужчин и женщин. Например, И.И. Лепехин в конце XVIII в. поделился следующими впечатлениями о башкирах после встречи со старшиной Илиш, который представил гостям своего зятя, придерживающегося обычая избегания: «настоящей башкирской учтивости нам оказать не мог потому, что принужден был разговаривать с нами в шапке, ибо он при старшине не хотел обнажить своей головы, потому что при жениных сродниках обнажать свою голову за непристойное почитается» [Лепехин, 2007: 201]. По данным Б.М. Юлуева, жених, пока не выплатит всю сумму калыма и не перевезет супругу в дом своих родителей, «все это время тоже прячется, избегая показываться тестю, теще и старше их людям» [Юлуев, 1892: 218].

Замужние женщины также следили за своим внешним видом и поведением, им нельзя было обнажать голову, ноги, руки, принимать участие в трапезе при посторонних, пересекать мужчине дорогу, вмешиваться в разговор мужа с посторонними людьми, разговаривать со старшими родственниками мужа, прикасаться к вещам старших родственников и т. п. В 1920-е гг. И.А. Стина отмечала, что в некоторых отношениях башкирская женщина чувствует себя свободнее после замужества, ей разрешено всюду ходить с открытым лицом (только от тестя полагается всегда закрываться), она может разговаривать с мужчиной и даже идти с ним по улице, но только переходить дорогу и обгонять при встрече нельзя. Если женщина даже несет тяжесть и ей нужно перейти дорогу, по которой идет мужчина, как бы далеко он ни шел, она должна пропустить его вперед [Стина, 1928: 22].

По полевым материалам, некоторые невестки всю жизнь соблюдали обычай избегания (ПМА: тетр. № 1–25). Приведем рассказ информанта Р.Ш. Гафаровой из Баймакского района РБ: «Әсәйемдең кустыһының катыны, безгә еңгә була инде, өлкән балаһы 20 йәшкә еткәнсе үзенең кайнһезнәһе менән һөйләшмәне,

1957 йылға тиклем» (Супруга младшего брата нашей мамы, для нас «еңгә», не разговаривала с мужем старшей сестры до достижения 20-летнего возраста своего первенца, до 1957 г.) (ПМА: тетр. № 9). Информант из Альшеевского района РБ Ф.Х. Биктимерова сообщила, что она, соблюдая обычай избегания, отдельно принимала пищу: «Кайны менән бергә ултырып ашаманык, оялыу бар ине» (ПМА: тетр. № 8).

Приведем данные, зафиксированные Н.В. Бикбулатовым в 1959 г. в Аргаяшском районе Челябинской области. Согласно записям ученого, невестка не имела права говорить вслух в присутствии свекрови, свекра, старших братьев или дядей своего мужа. Для того, чтобы обрести данное право, она должна была что-либо подарить каждому из них – величина подарка зависит от возраста, степени родства и также состоятельности человека. Самые большие подарки достаются свекру, свекрови. Подарки этого рода называются «һөйләшеп биреү». В ответ на «һөйләшеп биреү» ей также вручают подарки, обычно дарят мелкий скот, птицу, молодняк. Однако даже после этого невестке не рекомендуется говорить в присутствии старших. В наиболее консервативных семьях, где сильны традиции старины, «килен» до самой смерти не разговаривает вслух в присутствии свекра. Свекровь является объектом данного же почитания, однако необходимость ежедневного общения со снохой заставляет ее согласиться на «һөйләшеү» и получить за это подарок [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2а. Ед. хр. 3: 34–35]. В Бардымском районе Пермского края процедура обмена подарками называлась «күрешеп биреү» [НА УФИЦ РАН. Ф. 112. Оп. 1. Ед. хр. 29: 50].

В полевых записях 1962 г., сделанных в Учалинском районе, также отмечено, что «килен» не общалась с родителями мужа, а также со старшими мужскими родственниками мужа («кайнаға») и со взрослыми младшими родственниками мужа («тәнәй»). После обмена подарками («күрнис») разговаривала только со свекровью, а с остальными старшими женскими / мужскими родственниками не общалась [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2а. Ед. хр. 7: 22]. Полевые материалы, собранные 2002–2005 гг. в Абзелиловском, Белорецком, Бурзянском районах РБ, подтверждают соблюдение избегания названными

сторонами и бытование дарообмена – «күрнис, күренеш» за право на разговоры (ПМА: тетр. № 7, № 10, № 13).

Аналогичные требования предъявлялись и к поведению жениха. Зять также избегал родителей, старших родственников супруги. Ему запрещалось заходить в гостевую половину жилища, общаться со старшими, садиться за совместную трапезу, называть старших родственников по имени, обнажать части тела. Приведем текст, записанный в Баймакском районе РБ у Х. Биктимировой. Ее отец, узнав, что он выдает единственную дочь за одноглазого, вместе с ее дядей поехал к своему свату. От их неожиданного приезда все были в полном недоумении, а жених вовсе выскочил во двор и спрятался под сарай. Когда приехавшие попросили привести жениха, тот назвал свой подарок: «Тесть мой, тебе один стригунок, кайнага, тебе одну рубашку!». Только после этого он поздоровался. Этот обычай у башкир называется «күренеш», заключил информант [Образцы башкирской разговорной речи, 1988: 96]. Без вручения специального подарка, жених также не имел право показываться, подавать руку для приветствия старшим родственникам супруги.

На вопрос исследователя: «Кейәү кайныһына нимә әйтеп күрешә?» (Какой подарок называет жених тестю при получении права на разговоры?), информант Ф. Билалова (1906 г.р.) ответила следующим образом: «”Кайным, һиңә карағай”, – тиер, әгәр данлыклы кеше булһа. Кортло, солукло карағай» (Если тесть был знатным человеком, то ему в подарок называли бортевую сосну) [НА УФИЦ РАН. Ф. 112. Оп. 1. Ед. хр. 33: 10]. В данном сюжете следует обратить внимание также на обращение «ты» по отношению к старшему по возрасту, что было характерно для речевого этикета башкир. Следует заметить, что во многих случаях сначала подарок назывался, а вручали его через некоторое время. В народе сохранилось следующее шутовое выражение: «Иләнмәгән-һуғылмаған, кайным, һиңә бер ыштан!» (Букв.: Из непряженого и нетканого материала, свекор, тебе подарок – штаны!).

Материалы исследования показывают, что в прошлом у башкир бытовали разные диалектные названия подарка, вручаемого по случаю прекращения

избегания. Сроки соблюдения избегания также были разные. Жених придерживался установленных запретов до полной выплаты калыма, до рождения первенца. Наиболее долгие и строгие запреты распространялись на невестку. Старших родственников супруга она избегала до рождения первенца или всю жизнь. Избегание прекращалось по инициативе старших, а молодые первыми вручали/называли подарок. Несмотря на получение права на разговоры, общение со старшими сводилось к минимуму, зрительные контакты, прикосновения исключались.

Гендерные установки наиболее отчетливо проявлялись в вопросах сохранения честного имени и соблюдения верности супругами. Отсутствие девственности показывалось в обрядовых действиях жениха: он ножом рвал занавеску, прокусывал блины, а также мог объявить о своем официальном отказе от брака или наказать невесту. За эти действия никто его не осуждал [Султангареева, 1998: 104]. В Бардымском районе Пермского края свое недовольство невесткой жених выказывал следующим образом: «Тәү башлап мунсаға барғанда, кейәү мунса яккан кешегә акса калдыра. Аның сере бар. Ул тишекле акса сала, әгәр кыз бөтөн көйө булмаса» (При первом совместном посещении бани, жених деньгами одаривал труд хозяев. Здесь кроется секрет. Если девушка оказалась нечестной, то жених оставлял дырявую монету) [НА УФИЦ РАН. Ф. 112. Оп. 1. Ед. хр. 29: 51]. После публичного заявления, жених мог отказаться от женитьбы.

Измена супруги была равносильна социальному самоубийству. По рассказам информантов, женщин строго наказывали за совершение супружеской измены. Неверной мазали сажей лицо, на шею вешали котел, водили по деревне, посадив на быка лицом назад (ПМА: тетр. № 16, № 19). Данные действия можно объяснить на основе древних воззрений, согласно которым, бык – животное нижнего яруса, а поза лицом назад – способ перехода в иной мир, форма передвижения представителей иного мира. Например, у демонического образа «шүрәле» стопы повернуты назад, подмышки открыты, виднеется сердце [Хисамитдинова, 2010: 365]. Согласно поверьям, «шүрәле» любит покататься на

лошадях, при езде садится задом-наперед [Сулейманова, 2005: 61]. Согласно древним воззрениям многих народов, в том числе у башкир, бык является животным нижнего мира. Например, хакасы, умерщвляя во время весеннего половодья бычка, спускали его на плоту вниз по реке. В нижний мир герой якутского олонхо чаще всего отправлялся верхом на быке или в образе быка [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1988: 23]. «Ученые предполагают, что в глубокой древности формой персонификации воды у финно-угров было зооморфное существо – бык. Это предположение находит свое подтверждение в удмуртских легендах. Отголоски подобного культового обряда слышны в эстонском фольклоре, мордовской обрядовой культуре», – считает В.И. Рогачев. [Рогачев, 2003: 157]. Описанный нами способ наказания неверной у башкир, на наш взгляд, означал изгнание не только из рода, деревни, но и из мира людей.

Наказание за нарушение норм шариата, супружеской верности нашло отражение в фольклоре, художественной литературе. Например, в легенде «Зюльхиза» девушку, сбежавшую к любимому в день свадебного пира, поймали и, привязав к конскому хвосту, привели обратно домой, нещадно хлеща по пути плетью [БНТ. Т.2, 1987: 366–369]. В повести М. Карима «Долгое-долгое детство» приводится наказание за неверность женщин или девушек: ворота неверной дегтем мазали, лошадям хвост и гриву подрезали [Карим, 1989: 163]. До наших дней матери предупреждают дочерей, чтобы те не смотрели в глаза незнакомым мужчинам, не улыбались им.

Неверность мужчины в прошлом строго не осуждалась. Дифференцированный подход к этому социальному явлению можно объяснить с физиологической и экономической точек зрения. А.З. Рахимов объясняет это с точки зрения физиологии: «Мужчина может в течение года сделаться отцом более ста детей, а женщина за это время может родить только одного ребенка. Вот почему мужа ищут себе многих жен, а жена привязывается только к одному мужу, видя в нем кормильца и защитника будущего младенца» [Рахимов, 1999: 44]. Кроме того, женская измена могла привести к нежелательной беременности. По Ю.И. Семенову, супруг не был обязан содержать внебрачных детей,

следовательно, это накладывало некоторые ограничения для женщин. Они не должны вступать в половые отношения с другим мужчиной, кроме мужа, причем не только после, но и до замужества [Семенов, 1974: 251]. В то же время важно заметить, что чистота супружеских отношений регулировалась древними верованиями и религией. В частности, в Священном Коране сказано: «Прелюбодея и прелюбодейку – побивайте каждого из них сотней ударов. Пусть не овладевает вами жалость к ним в религии Аллаха, если вы веруете в Аллаха, и в последний день. И пусть присутствует при их наказании группа верующих» [Коран 24: 2 (2)]. Согласно мусульманской религии, брак носил характер гражданско-правовых отношений, включал нормы взаимной моральной ответственности супругов. Строгие требования к соблюдению женской верности объясняются тем, что на нее возлагалась ответственность за сохранение семейного очага, воспитание детей, также от ее поведения зависели честь семьи и рода, чистота наследников по крови, родословной.

Речевой этикет мужчин и женщин также регламентировался. Так, не одобрялось применение различных междометий в речи мужчин. Употребление женщинами выражений, характерных для мужчин, часто подвергалось осуждению. Нужно отметить, что в башкирском языке отсутствует грамматический род, но маркировка пола присутствует в терминах родства.

В традиционном обществе бытовало четкое распределение семейных обязанностей. Незаменимой была роль женщины в сфере домашнего быта. В некоторой степени трудовые функции обуславливали пространственное поведение. «Женским в тюркской модели мира являлось замкнутое жилое пространство, заполненное бытовой утварью (при безусловном сохранении внутреннего членения по признаку мужской – женский). Мир мужчины начинался у порога и простирался на всю освоенную родом (семьей) территорию», – считают исследователи [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 201]. Мужские / женские виды труда и особенности пространственного поведения членов семьи настолько прочно укоренились в традиционной культуре башкир, что их нарушение осуждалось в обществе, высмеивалось в фольклоре. Взрослых

мужчин, которые вмешивались в женские дела, недолюбливали, называли «бисэ» (женщина), «кызтэкэ» (двуполый). Женщин с характерным мужским поведением называли «иранай» (двуполая), «айгыр» (жеребец) (ПМА: тетр. № 10, № 18) и т. п.

Как было подмечено, женское пространство – это внутреннее, домашнее пространство, мужское – внешний мир, соответственно распределялись функции и роли. Семейная обрядность чаще исполнялась женщинами, а мужчины принимали участие в проведении общественных мероприятий (собраний, йыйынов и т. п.). В то же время у башкир были праздники, где участниками были только дети, девушки и женщины.

Любопытные сведения зафиксированы исследователями о разном подходе башкир к выбору музыкальных инструментов: «Мужчины на кумыз играли редко, это инструмент девушек и женщин» [Руденко, 2006: 263]. Т.В. Цивьян об оппозиции мужского/женского в сфере музыкальных инструментов пишет следующее: «Конечно, структура инструмента далеко не всегда так легко подверстывается под оппозицию м/ж. Но есть еще один критерий дистрибуции – «женские» и «мужские» инструменты, т. е. инструменты, на которых играют соответственно женщины и мужчины» [Цивьян, 1991: 81].

Исследователь музыкальной культуры башкир Л.Н. Лебединский в середине прошлого века писал, что кубыз – это женский и детский музыкальный инструмент, что он ни разу не видел мужчин, играющих на нем, умеющих извлекать из кубыза звуки [Лебединский, 1965: 11]. Соблюдение этикета не позволяло башкирке открыто выражать эмоции, переживания на людях: «Тихое и нежное звучание кубыза едва слышно на женской половине коша или в комнате; под его звуки можно тихо петь и тихо танцевать; с другой стороны, инструмент настолько мал, что хранение его или мгновенная утайка (его можно сжать в кулаке) не предоставляет труда» [Лебединский, 1965: 12]. Женщины продолжали играть на кубызе в 1970-е годы, что зафиксировано башкирскими этнографами (Фото 311 / 76. Фото 32 / 68. Фото 48 / 30–40).

Сылтыр ғына сылтыр килтерегез,

Кумыз ғына итеп тартайым [БХИ. 1-се т., 1995: 457], – так

напевает невеста, уезжая в дом мужа. Она просит принести ей кусок металла, чтобы сделать кубыз.

Использование музыкального инструмента в общении, этикете выявлено и у других родственных народов. М.Б. Гимбатова приводит интересный материал, касающийся применения ногайской невесткой музыкального инструмента для передачи просьбы старшему родственнику мужа: «Однажды молодая невестка, соблюдавшая запрет разговаривать со старшими родственниками мужа, нечаянно уронила в колодец ведро и не могла оттуда достать. В доме в этот момент, кроме старшего брата мужа, к которому она не могла прямо обратиться, никого не было. Дабы не нарушать обычай, она взяла в руки домбру, приблизилась к юрте и тихонько запела:

Ай, бияга, бияга

Шелек туьсти куйыга.

Алып берши, бияга.

Ой, старший брат, старший брат,

Ведро упало в колодец.

Достань его, старший брат.

По содержанию песни старший брат мужа понял просьбу невестки, вышел из юрты, подошел к колодцу и достал ведро» [Гимбатова, 2007: 75].

Рассмотрим установки, регламентирующие взаимоотношения в семье, согласно оппозиции «старший / младший». В традиционной культуре башкир «старшинство» участников общения определялось не только их фактическим возрастом, но и с учетом их социального, семейного и др. статусов. Так, принцип старшинства учитывался между супругами, между женами в полигамной семье, между детьми и их родителями, между детьми, между невестками, между гостем и хозяином и т. п.

В традиционной башкирской семье особым уважением пользовались дедушки и бабушки. Согласно данным информантов, мужчины примерно с 55–60-ти, а женщины примерно с 50-ти лет входят в «ололар коро» – разряд пожилых. Пожилые помогали советами организовывать традиционные календарные, религиозные и семейные праздники, выступали хранителями обычаев, этикета. Уважительное отношение к старшим, по Д.Ж. Валееву, наряду с рациональным,

имеет и моральный мотив, что проявляется в сострадании, сопереживании [Валеев, 1994: 30].

Почтительное отношение к родителям, старшим составляло основу этикета. На наш взгляд, у башкир определение статуса по возрасту было первично, чем по половому признаку. Так, к советам пожилых женщин прислушивались даже мужчины. Д.П. Никольский писал: «Пожилые женщины пользуются у башкир уважением не только в семье, но и в обществе, им оказывается всякий почет» [Никольский, 1899: 141]. Старшинство учитывалось в распределении пищи, проявлялось во время семейных советов и т. п. Соблюдение возрастного этикета пожилыми содействовало укреплению их позиции в семье и обществе. Одежда, мимика и жесты, манера говорить отличали их от других возрастных групп: «Речь у них более сдержанна, оформлена пословицами и поговорками. Им не подобает разговаривать слишком громко, особенно во время застолий, использовать в речи колкие слова и шутки, заигрывать в разговоре с молодыми. Речевой этикет людей старшего поколения менее сопряжен с мимикой и жестикуляцией, оформлен паузами. Но используемые невербальные средства заключают в себе глубокий смысл и придают общению особый статус» [Баязитова, 2007(6): 71]. А.Р. Абдуллиным определен образ старика-мудреца, сложившийся в фольклоре: седобородый старец с посохом в руке, он пережил сложные жизненные коллизии и осмыслил понятие «смерть», его речь похожа на «евангельскую речь» [Абдуллин, 1999: 163]. Также заметим, что с почитанием старших был связан культ предков.

Как правило, инициатива начать разговор и вести беседу, задавать вопросы, рассказывать о себе принадлежала старшему. Он же мог окликнуть, просить младшего об оказании услуги, сделать замечание за неподобающее поведение, сообщить родителям о плохом поведении их ребенка. Этим действиям пожилых окружающие не обижались, а воспринимали как естественный, правильный поступок. Н.В. Бикбулатов отмечал: «И было не совсем обязательно для оказания почестей, чтоб тот или иной человек приходился родственником. Веским аргументом в таких случаях звучало: ул һиңә карттай тейеш “он [по возрасту]

приходится тебе дедом” или ул атайыңдан оло кеше “он старше твоего отца” и т. д.» [Бикбулатов, 1981: 88].

Этикетные установки наиболее ярко проявлялись при общении старших с младшими. Молодые при разговоре со старшими должны вести себя сдержанно. Младшим нельзя перебивать старших, гримасничать, отворачиваться, много и громко говорить и т. п. Ко всем младшим пожилые обращаются со словами: «балам», «улым», «кызым» (мой ребенок, сынок, дочь моя). Важно также заметить, что соблюдение этикета старшими по возрасту способствовало снискать хорошее отношение со стороны молодых.

Осмысление своей роли в жизни коллектива обязывало старших по возрасту соблюдать общепринятые правила, касающиеся вербального и невербального поведения, ношения одежды в соответствии с возрастом. Приведем данные, касающиеся одежды пожилых, зафиксированные в ходе полевых исследований в 2001 г. Как правило, пожилые женщины носили длинные платья, голову прикрывали платком. Выходя куда-либо из дома, поверх него накидывался второй, большой и тяжелый платок. Информант из Баймакского РБ района сообщила, что бабушка концы верхнего платка (шали) не завязывала, они спускались вдоль груди как крылышки. Поверх платья носили камзолы, причем у пожилых камзол имел короткие рукава, а у молодых женщин – без рукавов. Пожилым мужчинам не полагается обнажать части тела, носить обтягивающую одежду [Баязитова, 2007(б): 72–73]. На приведенных нами фотографиях запечатлены будничная и праздничная одежда пожилых мужчин и женщин (Фото 865 / 77. Фото 153 / 60 б. Фото 9 / 65. Фото 251 / 76. Фото 560 / 63 а, б).

В рамках противопоставления «старший / младший» регламентировались взаимоотношения между женами в полигамной семье. Бытование многоженства у башкир вызывает множество вопросов. Одни авторы полагают, что башкир-многоженцев было много, другие считают, что полигамия – редкое явление в быту башкир. А.З. Асфандияров, анализируя материалы VII ревизии, пришел к выводу, что к 1816 г. многоженство в разной степени наблюдается во всех населенных башкирами уездах, но не носило массового характера, одна из причин

этого в том, что женщин всегда было меньше, чем мужчин. В 231 деревне 9 уездов проживало 8999 семей, из них многобрачные 1126, или 12,5% от всех семей; двоеженство – в 1032 семьях (11,4%); в 86 семьях – троеженство (0,9%); в 8 семьях – четвероженство (0,08%). Также он отмечал, что сравнительно большое распространение получило многоженство у башкир-полукочевников, нежели у башкир-земледельцев [Асфандияров, 1997: 57–59].

Полигамные семьи были характерны и для других народов Урало-Поволжья. Например, у некрещеных чувашей обычное право допускало полигамию (многоженство). В результате христианизации абсолютное большинство чувашей было окрещено, у некрещеных многоженство стало встречаться в исключительных случаях, в XIX в. полигамия исчезла [Фокин, 2002: 10]. Основным для татар был моногамный брак. Полигамия среди них была распространена слабо. По данным 1844 г., из 2112 мужчин в Казани только 55 (2,6 %) имели по две жены, 6 человек (0,2 %) по три и двое (0,09 %) имели четыре жены. Двоеженство не было характерным и для сельских татар [Этнография татарского народа, 2004: 114].

В начале XX в. А. Кийков писал: «У башкир и татар шаригат допускает иметь не более четырех жен. В действительности, смотря по достаткам, имеют меньшее количество. Жены пользуются равным положением по шаригату (фактически, кто возьмет перевес)» [Кийков, 1927: 61]. В полигамных семьях у башкир между женами существовали строгие иерархические отношения, которые регулировались супругом. В.М. Черемшанский, отмечая, что башкиры не увлекаются многоженством из-за боязни семейных разногласий, писал: «Многоженцы обязаны иметь для каждой жены особое помещение – особую избу, старшей предоставлено преимущество в хозяйственном распоряжении» [Черемшанский, 1859: 160]. Д.П. Никольский писал, что жены равноправными в хозяйстве никогда не могут быть, вражда и ссоры между ними чаще происходят в отсутствии мужа, но при нем они ни словом, ни взглядом не выказывают свое отношение друг к другу [Никольский, 1899: 141]. В фольклоре башкир зафиксированы сведения, что: «старшая жена должна объявить о том, что сама

дала благословение мужу для женитьбы; она же должна сказать об очередности супружеских ночей. По обычаю, женщины-соперницы могли объясняться песней, айтышами» [БНТ. Т.12, 2010: 395]. Взаимоотношения между женами регулировались по принципу старшинства: старшая супруга – главная. Она же занималась распределением домашних обязанностей между женами в полигамной семье.

Информант Л.Б. Иманаева поведала историю отца (1929 г.р.), который рос в полигамной семье: «Зур эсәйем балалар карай торған ине, үз эсәйем аш бешерә, кашығаяк йыуа, ә бәләкәй эсәйем һыу ташый, бесәнгә, утынға йөрөй ине» (Старшая мама присматривала за детьми, моя мама готовила, мыла посуду, младшая мама ходила за водой, на покос, по дрова) (ПМА: тетр. № 6). В приведенном рассказе отец информанта всех женщин называл мамой с добавлением пояснений: «зур эсәй» (старшая мама), «үз эсәйем» (моя мама), «бәләкәй эсәй» (младшая мама). Специальные термины, обозначающие статус женщины в подобных семьях у башкир, нами не обнаружены, а у казахов первая супруга называлась – байбише, вторая – токал (ПМА: тетр. № 26).

Таким образом, в рассматриваемый нами период у башкир начинают доминировать нуклеарные семьи. Наряду с малой семьей, сохранялась и неразделенная семья с несколькими брачными парами. Семейный этикет башкир был основан на патриархальном и авторитарном принципах, характеризовался совокупностью социально одобряемых норм поведения, посредством которых регулировались отношения между членами семьи, родственниками и свойственниками. Отношения в семье регламентировались с учетом брачного состояния, биологических признаков, родственных и свойственных уз.

2.2. Внесемейный этикет

Этикет наиболее полно раскрывается в рамках коммуникативных ситуаций, в процессе взаимодействия членов семьи с окружающим социумом. В традиционном обществе знаковыми событиями считались приход гостя, а также

участие членов семьи в различных общественных мероприятиях: праздниках, совместной трудовой деятельности и т. п. В данном параграфе рассмотрим некоторые внесемейные этикетные ситуации.

Соблюдение норм поведения в общественных местах считалось показателем воспитанности. Известно, что к элементарным нормам общежития относятся приветствия и прощания. Согласно этикету, при встрече младший должен приветствовать старшего, подошедший человек, присутствующих. Приветственные формулы у башкир различаются в зависимости от возраста, статуса, пола. Приведем наиболее распространенные формулы приветствий: «Һаумыһығыз!», «Иҫәнмеһегеҙ!», «Һаумы!», «Шәпме!», «Арыумы!» и др. «Среди молодежи получили распространение такие приветствия: «“Шәпме, әхирәт! – Һауғына!”, “Шәпме! – Һаумы!”, “Сәләм! – Сәләм!” (Здорова ли, подруга! – Здорова!, Привет! – Привет!)» и т. д. [Баязитова, 2007(б): 107]. Безусловно, в общении эти речевые формулы употребляются в разных вариациях.

Приветствия людей, различающихся по статусу, заметно отличаются. Например, на приветствие молодого человека: «Һаумыһығыз!» (Здравствуйте!) старший по статусу может ответить: «Һаумы!» (Здравствуй!) и т. п. Также кроме обязательного словесного компонента, приветствие дополнялось рукопожатием. Молодые люди чаще подают друг другу правую руку, а старшим пожимают обе руки. Далее начинается разговор с вопросов о делах, здоровье родителей, близких («Хәл-әхүәл нисек?»). Традиционно принято отвечать «Аллаға шөкәр!» (Хвала Аллаху!). Приведем текст Д.Г. Амирова, где он описывает этикетную ситуацию приветствия приезжего: «Сидя на корточках в кругу, посредине улицы, они степенно ведут беседу; слышав колокольчик подъезжающего, медленно, не торопясь, с достоинством встают, подходят к приезжему и обязательно каждый подает ему руку, кто бы ни был приезжий, хоть само высшее начальство, и расспрашивают о запредельных новостях» [Амиров, 1922: 8].

Поприветствовав друг друга, встретившиеся вступают в разговор. В построении диалога у башкир и татар Ф.Ф. Султанов отметил наличие фатической коммуникации, то есть употребление в речи формальных вопросов,

чтобы завязать разговор. Например, женщина, встретив на улице другую женщину, несущую воду, задает ей совершенно неуместный вопрос: «Ты за водой ходила?». Другой особенностью беседы является наличие большого числа переспросов, используемых в качестве дежурной реплики в диалоге [Султанов, 1982: 108]. «Тип речи», в котором «узы общности» устанавливаются посредством простого диалога о новостях, семье, об урожае и т. п., называется фатической коммуникацией. Термин «фатическое общение» был введен английским этнологом Б. Малиновским [Бгажноков, 1982: 55]. В ходе фатической коммуникации происходило определение эмоционального состояния собеседника, его настроения к общению. Подобные неинформативные диалоги были характерны для многих этикетных ситуаций и наблюдаются поныне.

Некоторое нарушение привычного ритма семейной жизни наблюдалось с приходом гостя. Появление «чужого» в доме обуславливало строгое соблюдение этикета. М.Ю. Мартынова отмечает, что ритуал гостеприимства – это диалог, в котором участвуют хозяева и гости. У каждой из сторон есть определенные задачи. Впечатление, которое они производят друг на друга, во многом зависит от точного соблюдения ими этикетного сценария [Мартынова, 2008: 31].

Гостеприимство башкир, подмеченное многими русскими писателями, исследователями края XVIII–XIX вв. (И.И. Лепехин, Д.П. Никольский, Л.Н. Толстой и др.), объясняется их древними верованиями, влиянием мусульманской религии [Книга о благовоспитанности..., 2002: 15], особенностями ведения хозяйственной деятельности [Рахматуллина, 2001: 153], этнопсихологией [Валеев, 2010: 204; Лепехин, 1802: 57], даже ландшафтом [Никольский, 1895: 1–18]. Гость для башкир, кем бы он ни был, всегда был почитаемым. О гостеприимном характере народа свидетельствуют фольклорные тексты [БХИ. 2-се т., 1997: 58], записки ученых-путешественников, а также этнографические данные, подтверждающие бытование у них в прошлом отдельных гостевых жилищ [Паллас, 1786: 8].

В приеме гостя учитывались следующие особенности: званый или незваный, случайный гость, знакомый, родственник, друг или незнакомый,

случайный, частые гости или гости, которые приходят редко и т. д. Эти условные характеристики гостя оказывали влияние на степень этикетности, но все же во всех случаях старались уделить должное внимание гостю и ставить ему на стол лучшие угощения. Несовпадения этнической и религиозной принадлежности гостя только усиливали степень ритуализованности поведения для каждой из сторон. Об этом свидетельствуют записки ученых-путешественников XVIII–XIX вв. Так, например, С. Соммье писал: «Хозяин, будучи самым ревностным мусульманином, был тем не менее очень любезен с нами, христианами. Когда же мы ложились спать, он принес нам воды вымыть руки и настаивал на том, чтобы мы позволили вымыть ему самому наши сапоги, говоря, что Коран предписывает ему таким образом обращаться со своими гостями» [Соммье, 1891–1892: 23]. В то же время некоторыми исследователями подмечено, что, ухаживая за гостем, даже важным, башкиры не снисходят до низкопоклонства и заискивания [Никольский, 1899: 98], они никогда перед гостем не снимают шапок, а с достоинством подают ему руку и разговаривают с ним как равный с равным [Шиле, 1879:13]. В своих описаниях ученые-путешественники, акцентируя внимание на несовпадениях в поведении, сохранили для нас некоторые образцы этикетного поведения гостя и хозяина.

В повседневной жизни, как правило, визиты к родственникам, соседям совершались с учетом ежедневного распорядка дня и сезонных видов деятельности, чтобы не отрывать людей от дел, семейной трапезы и т. п. Во время кратковременных визитов, прежде чем зайти в чужой дом, давали знать о себе покашливанием, громкими разговорами неинформативного характера: «Өйҙәме юкмы?! – Дома или нет?!», «Калай матур итеп эшләп куйған! – Как красиво сделал! (о любом предмете)» (ПМА: тетр. № 7, № 10 – № 13). По сообщению информанта Р.Г. Рафиковой: «Барған ергә “Фатиха” әйтеп керәһең» (При входе в чужой дом нужно читать «Фатиха») (ПМА: тетр. № 8).

В гостях полагалось вести себя сдержанно, разговаривать тихо, но внятно. Если в дом приходил мужчина, то женщина не вмешивалась в разговор мужа, такое же правило соблюдалось мужчинами. В гостях неприлично было

отказываться от предложенных угощений, но в то же время предложение хозяев присоединиться к трапезе принимали не сразу, а после их неоднократных приглашений. Согласно этикету, пришедший человек время от времени говорил хозяевам, что он своим визитом отнимает их время, прерывает работу и т. п. Эту особенность рассмотрим на примере беседы хозяина и посетителя. Похожие ситуации часто приходилось наблюдать в ходе полевых исследований:

– Эшегеззе бўлдереп, куй инде (Прерываю вашу работу, неудобно).

– Юк-юк, эйзәгез, түргә үтегез. Сәй эсергә генә йөрөй инек, мактап киләһегез (Нет-нет, айда-те, проходите. Только собирались попить чай, нахваливаете нас). Хозяевам полагается и разговорами, и своими действиями выказывать, что они рады приходу гостя. Башкиры крайне осуждают, когда вошедшему в дом человеку задают такие вопросы: «Хотите чаю?», «Попьете с нами чай?» [Баязитова, 2007(6): 99]. Почтительное отношение к гостю формировалось посредством разных методов и средств воспитания: пример родителей, личное участие в приеме гостя и т. п. Также широко применялись словесные методы воздействия. Приведем наставление свекрови молодой невестке, зафиксированное в Гафурийском районе РБ: «Балам, беззең өйгә килгән кеше бер вакытта ла буш сыкмаһын. Хәзер, Аллаға шөкөр, азык күп, бер кеше лә астан йөрәмәй. Кеше уза барһа бер тәрилкә аш ашай, ике сынаяк сәй эсә. Кешегә илткәнең биш тапкыр артып кайта ул» (Дочь моя, человек, зашедший в наш дом, не должен оставаться без внимания, угощения. Сейчас, слава Аллаху, еды много, никто не голодает, не приходит в поисках пищи. Человек может съесть тарелку супа, выпить две чашки чая. Доброта вернется к тебе в пятикратном размере) (ПМА: тетр. № 14).

Хозяину должна быть присуща приветливость, которая выказывалась в речи, мимике и жестах. Члены семьи также должны общаться между собой без пререканий, стараться не показывать свое недовольство по какому-нибудь поводу, так как гость может это принять на свой счет, подумать, что хозяева не рады его приходу. Хозяева старались не оставлять надолго гостя без внимания.

На гостевые трапезы приглашали заблаговременно. Согласно фольклорным текстам: «Разослав письма и гонцов туда, куда может конь доехать и письмо добраться, созвали они множество гостей...» [БНТ. Т.1, 1987: 248]. Традиционно мужчины или взрослые дети обходили дома и звали гостей на праздничную трапезу. В некоторых случаях хозяйки сами приглашали, если участниками пиршества были только женщины. Приглашать в гости через третьих лиц означало неуважение. Так поступали только в исключительных случаях, когда не было возможности пригласить лично.

Традиционно гостей встречали у ворот. Как правило, это делали мужчины, дети постарше, иногда молодые женщины. «Башкир, к которому мы приехали, как гостеприимный человек, тотчас пригласил нас к себе в кочевку, лошадей велел взять своему сыну, а жене сказал, чтобы она готовила самовар», – отмечал Д.П. Никольский [Никольский, 1895: 6]. Хозяева помогали гостю вносить вещи, ухаживали за лошадьми приезжих. Приведем рассказ И.И. Лепехина, в котором детально описаны действия встречающих: «Нам всего приятнее было смотреть на их гостеприимство. Башкирцы при всякой кочевке останавливались; самая младшая жена хозяина принимала гостинных лошадей, привязывала их к кибитке и, отстегивая седло, обивала пот. Вошедшие гости здороваются с хозяевами сжиманием рук и садятся, не скидывая шапок. Тут хозяин или хозяйка наливает чашки кумызу и подает близ его сидящему, который, прочитав молитву, отдает близ себя сидящему; оный другому даже до последнего, так что сидящий в первом месте начинает пить после всех. Сколько ни сыт был башкирец, принужден бывает выпить по крайней мере две большие чаши: ибо менее сего пить хозяину за обиду почитается. Насытившись кумызом, кончат дело благодарное к Богу мольбою. Тут хозяин наделяет их кумызом на дорогу, и лучше сам желает остаться ни с чем, нежели гостей отпустить без награды» [Лепехин, 1772: 56–57]. В данном отрывке приводятся следующие функции гостеприимства – угощение путников и обеспечение их пищей для дальнейшего путешествия, предоставление им крова, защита путников, уход за лошадьми приезжих. Кроме того, в приведенном описании подробно передана этикетная

ситуация встречи и угощения гостей с подачей кумыса («ак ризык»), а также тонкости этикетного поведения хозяев и гостей.

Во время гостевых трапез наблюдалась сегрегация полов. Согласно полевым материалам, женщины и мужчины вплоть до 1970-х гг. рассаживались отдельно (ПМА: тетр. № 13). В настоящее время наблюдается возрождение данного правила. Сейчас отдельное рассаживание гостей чаще наблюдается во время проведения семейно-обрядовых и религиозных праздников. Приведем описание трапезы «Аят укытыу», записанное у информанта из Сафакулевского района Курганской области: «Әбейзәр һәм бабайзәр кулдарын йыуып инэләр. Бабайзәр түбәтәйһез, әбейзәр яулыкһыз булырға тейеш түгел. Улар һәр береһе айырым бүлмәлә ултыра. Аят укығандан һуң өстәлгә ашамлыктар куйыла» (Прежде чем садиться за стол, приглашенные моют руки. Мужчины должны быть в тюбетейках, женщины – в платках. Они рассаживаются в отдельных комнатах. После чтения аятов Корана накрывают на стол, подают угощения) (ПМА: тетр. № 1). Порядок проведения «Аят укытыу», согласно полевым материалам (2000–2017 гг.), во многих районах совпадает. Отличия (даже в пределах одного района, населенного пункта) наблюдаются в расставлении угощений во время чтения аятов Корана: некоторые накрывают стол, продукты прикрывают скатертью, некоторые накрывают стол после чтения Корана. Наблюдаемые особенности объясняются установками муллы и пожилых женщин, которыми руководствуются хозяйки. Мужчины и женщины рассаживаются в одной комнате, но занимают разные части стола, мужчинам отводится почетная часть дома. Пожилые женщины руководят ходом всей трапезы, молодые обслуживают гостей.

Раньше мужчин угощали мужчины, а женщин – женщины. Хозяйева первыми начинали и последними заканчивали трапезу. Призывом к началу приема пищи считалась фраза хозяина: «Йә, хуш, мин ауыз иттем!» (Айда, хуш, я попробовал!) (ПМА: тетр. № 7, № 10). По наблюдениям Д.П. Никольского, хозяин переходил от одного гостя к другому, постоянно был на ногах, он не садился со всеми за трапезу, пока сами гости не пригласят его присоединиться к ним. Нарушение правила означало оскорбление, неуважительное отношение к

приглашенным [Никольский, 1899: 142–143]. Принято было уговаривать гостей отведать выставленные на скатерть блюда («кыстау»).

Детей за праздничную трапезу чаще не приглашали, для них накрывали отдельный «стол». Соблюдение запрета на участие детей в совместной гостевой трапезе показывало уважительное отношение к старшим по возрасту.

Гостевые семейные трапезы устраивались по поводу приезда родственников, знакомых, во время проведения семейно-бытовых обрядов, выполнения совместных хозяйственных работ. Богатые башкиры устанавливали отдельную юрту для гостей, резали скот (чаще барана) для угощения, выбирая для этого упитанное молодое животное, чтобы мясо было хорошего качества. Мысль о том, что скажут сородичи и гости по возвращении, заставляла принять гостя достойно. Заметим, что пища, отведенная в гостях, служила основой для дальнейших дружеских отношений.

Гость также должен был следовать правилам этикета. Традиционно, собираясь в гости, заранее готовили гостинцы («күстәнәс») – делали выпечку, покупали сладости, чай и т. п. «Кул һелтәп кунакка бармайзар / Буш кул менән кунакка бармайзар» (С пустыми руками не ходят в гости), – говорят информанты. По приезде свои дары гость передает хозяйке, которые она затем выставляет на стол. Угощая сотрапезников, предлагает им попробовать гостинцы: «Күстәнәстән ауыз итегез!» (Попробуйте гостинцы), «Күстәнәс ғүмер озарта!» (Гостинцы продлевают жизнь!) (ПМА: тетр. № 2–25). Считалось неприличным гостить в чужом доме более трех дней. Причем хозяева в течение этого времени не спрашивали о цели визита гостя. Гость придерживался определенных этикетных установок: не должен осматривать жилище, втайне притрагиваться к хозяйским вещам, а также отказываться от угощений, предложенных хозяевами. По этикету, гостю за трапезой необходимо попробовать все кушанья, особенно молочные продукты, так как, по поверьям, хозяйская корова может остаться яловой [Баязитова, 2007(б): 103]. Наиболее наглядно гостевой этикет, положение гостя и хозяина передаются в пословицах и поговорках. Приведем некоторые из них: «Кунак кәзере – өс көн, дүртенсәһе үз башыңа» (Гость в первый день – золото, на

другой – олово), «Кунак – хужаның ишәге» (Гость невольный человек: где посадят, там и сидит), «Кунак һорамай таптыра» (Гость гости, а кошелек прости) [Надршина, 2008: 32–33].

Гость должен быть сдержанным в общении, умеренным в приеме угощений. Он должен заранее предупредить хозяев о своих планах, чтобы их не обидеть. По этикету, провожающие вручают гостю гостинцы. В знак благодарности тот произносит благопожелания, например:

Пусть скотина у вас плодится,
 Мор минует, пусть будет еда,
 Жеребенок пускай родится,
 Ульи медоносны будут всегда,
 Пусть жеребята-стригуны
 Растут здоровья полны!
 Пусть кур без счета даст вам Бог!
 Здоровья вам, а мне – платок!;

Спасибо, угостили нас,

Вот так гостить бы каждый раз! [БНТ. Т.12, 2010: 184–185].

В благопожеланиях чаще выражается благодарность за гостеприимство, звучат пожелания благополучия, здоровья, приглашения с ответным визитом.

Гостеприимство, являясь частью общественных отношений, отличалось масштабностью. Для гостя устраивали специальный прием «кунак күрһәтеү» (показ гостя), который охватывал большую часть населенного пункта. Согласно этикету, по ответному приглашению участников «кунак күрһәтеү», гости в день успевали посетить несколько семей.

Особое внимание уделяли соблюдению этикета при выполнении совместных работ – помочей («әмә»). Во время проведения «әмә» царила дружеская атмосфера. Традиционно хозяин (хозяйка) организовывал работу участников взаимопомощи. Старшие по возрасту помогали советами, никто не обижался на замечания взрослых, не отказывался работать. «Әшең миңә булһа, өйрәнеүең үзеңә» (Помощь оказываешь мне, а навыки приобретаешь себе), –

говорят пожилые, подчеркивая значение помочи. Молодые старались показать свои умения и навыки, чтобы получить приглашение на следующее мероприятие.

Если кого-то не приглашали на «әмә», то это негативно сказывалось на его репутации. Галимжан Таган писал, если девушку или молодайку не приглашают на общую работу, то это принимается за обиду и оскорбление [Таган, 2005: 102]. Часто в процессе совместной трудовой деятельности молодые присматривали себе вторую половину. «Сноровистая да работающая девушка после “помочи” в цене-достоинстве быстро поднимается. Чаше и старухи-свахи, из чулка правую штанину выпустив, к ней в дом наведываются. На “помочь” зовут с выбором: чтобы днем в работе был толк и вечером за столом не оплошал. Попасть на “помочь” за почет считается. Конечно, есть и такие беззастенчивые, что и приглашения не ждут, сами являются», – так охарактеризовал М. Карим помочь в жатву [Карим, 1989: 167–168].

Взаимопомощь оказывалась не только в случае специально организованных «әмә», но и тогда, когда семья затевала трудоемкие работы, нуждалась в дополнительных рабочих руках. В таких случаях односельчане сами предлагали помощь. У башкир известны такие выражения: «кул ярзамы» – физическая поддержка, «тел ярзамы» – поддержка советами, «матди ярзам» – материальная поддержка.

По данным информантов, во время работы участники должны вести себя прилично, нельзя было спорить, создавать конфликтные ситуации, особенно при возведении дома, однако допускались шутливые разговоры, песни. При выполнении совместной работы соблюдали общепринятые правила и предписания. Например, по поверьям, запрещалось передавать из рук в руки точило, брусок, нож, лезвие. Это может привести к увеличению злости людей [БНТ. Т.12, 2010: 177]. В процессе трудовой деятельности не допускалось высмеивание неловкости, неопытности помощников. Хвастовство также не одобрялось.

Хозяйка дома готовила угощения для всех помощников, в завершение помочи устраивали пышную трапезу. В зависимости от видов коллективной

хозяйственной помощи, угощения могли отличаться. Например, в день забоя скота участникам помочи готовят мясо грудной, шейной части туши. Забойщику подносится шейный позвонок («салыу һөйәге»). По завершении сбора урожая в большом котле жарили пшеницу, добавив туда много масла. Этим продуктом угощали всех участников праздника, который ежегодно проводился в установленном месте. Так, в с. Иянсура Кувандыкского района Оренбургской области сохранился топоним Курмас (Жареная пшеница) – место проведения праздника [БНТ. Т.12, 2010: 270].

Коллективные мероприятия оказывали большое влияние на формирование личности. В процессе взаимодействия с членами общины происходило приобщение детей, молодежи к нравственным ценностям народа, этикету. Помочи начинались с благословения старших (со чтения суры «Аль-Фатиха»), завершались словами благодарности хозяев («Пусть руки-ноги ваши будут целы!», «Пусть Аллах будет доволен Вами!», «Пусть ваше добро и к вам вернется!»), а случайные встречные произносили благопожелания: «Пусть работа вершится быстрее! Пусть Аллах будет с Вами!» (ПМА: тетр. № 2–25). Также важно отметить, что во время проведения таких празднеств молодые люди в шуточной форме выказывали свое отношение друг к другу. Например, в частушках они воспевали те или иные положительные черты, высмеивали недостатки. Все это делалось в иносказательной форме. Шутки адекватно воспринимались адресатами, а впоследствии они старались избавиться от негативных черт своего характера.

Помочи проводились по случаю валяния войлока, мытья стен и потолков изб, сбора урожая, ощипывания домашней птицы и т.п. Условно виды взаимопомощи можно сгруппировать по сезону, составу участников, видам деятельности и т.п. Также важно отметить, что в традиционном обществе принято было помогать старшим, пожилым людям без просьбы с их стороны.

Поведение инициатора мероприятия и участников помочи строилось следующим образом. Хозяин обходил аул, приглашал односельчан, а соседи и родственники приходили без приглашения. Рано утром помощники собирались

возле дома организатора помочи, распределяли между собой обязанности. Помощь оказывалась на безвозмездной основе, так как каждый мог оказаться в подобной ситуации. Хозяйка в течение дня обеспечивала питанием всех помощников.

Поддержка участников помочи односельчанами нашла отражение в приветственных формулах, например: «Для приветствия людей, занятых работой, используют такие приветственные благопожелания: «Һаумыһығыз! Алла ярзам бирһен! – Һаумыһығыз, рәхмәт!» (Здравствуйте! Бог в помощь! – Здравствуйте, спасибо!), «Эшегез уң булһын! – Амин!» (Пусть работа будет успешной! – Аминь!), «Тәңре кеүәт бирһен! – Шулай булһын, әйткәнез килһен!» (Пусть Тенгри даст силы! – Да сбудется сказанное!), косарям: «Хуп-Хуп! (көс биргән һымак мәғәнә) – Эшләйбез, эшләйбез!», «Әйзә, әйзә! – Сабабыз, сабабыз!» (Хоп-хоп! – Работаем, работаем! Давай-давай! – Косим, косим!); занятым уборкой картофеля: «Картуфка бәрәкәт! – Һиңә кәтмән!» (кәтмән – деревянная посуда величиной с ведро; доля урожая или другого дохода, выделяемая соседям, родне) (Пусть картофеля хватит надолго! – И тебе дадим!). «Кәтмән бирмәйенсә китмәм! – Мә, ашап карағыз, – тип картуф бирә» (Пока не дадите мою долю, не уйду! – Вот, попробуйте! – дает немножко картофеля). «Алла ярзам бирһен! – Әйзә, үзең төш!» (Да поможет Вам Аллах! – Иди, сам помоги!). «Ырзыныңа бәрәкәт, йәненә һаулык бирһен! – Рәхмәт, Алланың: «Амин!» тигәнәнә тура килһен» (Пусть на твоём гумне будет достаток! – Спасибо, пусть сказанное совпадет со словом Аллаха: «Аминь!»)» [Баязитова, 2007(б): 107].

Ответственность за каждого члена социума, чувства соучастия, сопереживания и долга обязывали человека быть участником наиболее значимых событий поселения. Проводы в армию, проводы невесты, встреча воинов и т. п. собирали всех жителей аула. Во время проводов парней в армию одаривали уезжающих, произносили благопожелания, а вернувшийся из армии солдат (воин) раздавал символические подарки пожилым, детям.

Не считалось нарушением этикета посещение роженицы без приглашения. Пока она лежала в постели, женщины приходили к ней с поздравлениями. Каждая

из них приносила с собой угощение для роженицы: масло, хлеб, чай, сахар и проч. Кроме того, если родился мальчик, ей дарили кисеты или лоскуты материи, если же девочка – матерчатые нагрудные повязки [Руденко, 2006: 227]. «Килгән кешегә ата-инәһе бүләк бирә, бәпес бүләге тип. Зүрырак, оло йәштәге инәйзәргә баш яулыктар, йәшерәктәренә һөлгә, есле һабын кеүек бүләктәр бирелә» (Гости получали ответный подарок от родителей малыша. Пожилым женщинам дарили платки, молодым – рушник, туалетное мыло. При поднесении подарка даритель не смотрел на ребенка, а только бросал взгляд на его правую сторону и произносил благопожелание, затем прикрывая рот правой рукой, чтобы не сглазить, произносил: «тфү, тфү, тфү») [Дәүләкән ынйылары, 2008: 9–10].

Схожие этикетные установки, соблюдаемые при посещении роженицы и новорожденного, зафиксированы Н.В. Бикбулатовым в 1970-е гг.: «Поздравлений нет – говорят: “Бәпәй күрергә килдем”. Им показывают ребенка, но они не смотрят на него, ничего не говорят о нем, а только произносят: “Күз теймәһен!” и плюют» [НА УФИЦ РАН. Ф. 112. Оп. 1. Ед. хр. 27: 32]. Отметим, что выражение: «Күз теймәһен!» всегда сопровождалось звукоподражанием: «Тфү, тфү, тфү».

Односельчане оказывали содействие при проведении семейных обрядов. Например, по данным информантов, и в наши дни, узнав о смерти кого-либо из односельчан, приходят прощаться с умершим. В качестве «хәйер» (подаяние) приносят чай, мыло, платок, полотенце, деньги, а также помогают в проведении похорон (ПМА: тетр. № 8, № 10). Соболезнования выражают следующим образом: «Урыны ожмахта булһын!» (Пусть его место будет в раю!), «Яткан ере якты булһын!» (Пусть его место будет светлым!), «Үлгән кеше артынан китеп булмай, нык бул!» (За умершим не пойдешь, будь сильным), «Калай итәһең инде, ризығы бөткәндер, сабыр бул» (Ничего не поделаешь, кончилась предначертанная еда, будь терпеливым) и т. п. (ПМА: тетр. № 7–25). Родные, соседи в течение длительного времени оказывали помощь, знаки внимания людям, потерявшим близких. При них запрещались шутливые разговоры, также не затрагивались темы, касающиеся смерти. Согласно этикету, рассказывая об умершем, к его имени добавляли слова «мәрхүм / мәрхүмә», «бахыр».

Соучастие со стороны членов общества проявлялось также при материальных потерях: говорили утешительные слова, оказывали посильную денежную или иную помощь и т.п.

Добрые соседские взаимоотношения играли также важную роль в жизни башкир. Компактное расселение родственников, составляющее отдельные аулы в XVII–XVIII вв., концы (ос) или целые улицы в начале XIX в., постепенно пришло в упадок. Исследователи отмечали: «В условиях роста подвижности населения, увеличения размеров поселений и уплотнения их застройки рядом друг с другом оказывались дворы представителей разных фамилий, родственных и этнических групп, нередко разных национальностей» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 174–175]. Прежние традиции родственной взаимопомощи, общечеловеческие нравственные ценности легли в основу взаимоотношений с соседями.

В народе бытует афоризм: «Иртэн тор за, күршендең мөрийәненә кара» (Встав с постели, в первую очередь взгляни на трубу соседа). По мнению информантов, если дым идет из печной трубы, то у соседей все хорошо. У башкир до наших дней сохранилось выражение «ут күрше» (букв.: сосед по огню). По рассказам пожилых, в прошлом у соседей брали горящие угли для разведения огня. Возможно, словосочетание отсюда берет начало, но смысл, вкладываемый в него, значительно шире. Теплые взаимоотношения между соседями передаются этим словосочетанием. А также по характеру взаимоотношений с соседями судили о нравственных качествах того или другого. Чтобы жить в мире и согласии друг с другом, соседи соблюдали общепринятые правила. Наряду с приветливостью и доброжелательностью, соседям не рекомендовалось вмешиваться в личную жизнь, если они сами того не пожелают.

Соседи помогали друг другу присматривать за хозяйством, когда один из них куда-то уезжал. Так, в прошлом в ответ на приглашение в гости шутили: «Если соседи отпустят, то приедем».

Особенное отношение к соседям нашло отражение в обычае «биртек йыйыу» (сбор биртек). Приведем материалы Г.В. Юсупова, зафиксированные в ходе поездки в юго-восточные и южные районы БАССР в 1952 г. По данным

словарного фонда Института истории, языка и литературы БФАН, «биртек» – это человек, находящийся ввиду заболевания поясницы на содержании соседей. Для излечения больного двое детей (самые старшие и младшие) с чашкой идут к соседям за сбором подаяния больному [НА УФИЦ РАН Ф. 3 Оп. 2. Ед. хр. 253: 15–16]. В этом обычае отражены забота о соседе и соучастие в его жизни.

Проведение общественных мероприятий характеризовалось участием семей на равных условиях. В подобных этикетных ситуациях конкретной принимающей стороны не было, а были инициаторы, чаще всего старейшины, организаторы и участники. Рассмотрим некоторые особенности проведения общественных мероприятий.

В прошлом для решения наиболее важных общественных вопросов собирали «йыйын». По определению С.И. Руденко: «Раньше, в XVI – XVIII вв., йыйын назывался съезд народных представителей, на котором решались наиболее важные политические вопросы. У южных башкир йыйын называли свадебные торжества, прием и угощение гостей перед отъездом молодой. В иных местах (на востоке) это название употреблялось вместо хабантуй. Йыйын сопровождался всеми присущими ему состязаниями. Кое-где у северных башкир йыйын превратился в ярмарку. На западе, кроме хабантуй, конские скачки и народная борьба – көрәш проводились и на йыйын с пирушками и приемом гостей» [Руденко, 2006: 238]. Некоторые особенности проведения йыйын описаны в работе Б.А. Азнабаева: «В 1829 г. в ответ на запрос оренбургских властей башкирские и мещеряцкие кантонные начальники сообщили, что “дзиины” “введены издревле и начинаются в июне месяце по пятницам и, продолжаясь по одному дню, переходят из селения в селение”. Информаторы отмечали, что подобные праздничные разъезды по селениям продолжались по пяти недель» [Азнабаев, 2016: 181]. О распространенности и значимости подобных общественных мероприятий свидетельствуют фольклорные тексты, топонимы. В собраниях чаще всего принимали участие мужчины, представляя интересы семьи.

Масштабы «йыйын» были разные: на них решались крупные вопросы, рассматривались хозяйственные, иные проблемы. Приведем рассказ

И.И. Лепехина: «Усердствующий нам старшина в кочевке своей сделал великое башкирцов собрание, и толкуя им намерения, с какими мы посланы, расспрашивал у каждого, не знает ли кто чего нам объявить. Из всех их ответов достойны осмотру были две пещеры, на реке Белой находящиеся» [Лепехин, 1772: 55]. Примечательно также то, что после собрания старшина не просто так отпустил группу приезжих, а дал четверых вооруженных башкир для сопровождения и обеспечения безопасности, среди которых был его сын. Значение «йыйын» (народное собрание) в регулировании общественных отношений подчеркивалось Д.Г. Амировым: «У них были князья с весьма ограниченной властью и значением. Все дела решались на общем собрании (джиин), где все обладали одинаковыми правами. В случае войны или набега отряды вербовались добровольно: никто никого не принуждал идти силой» [Амиров, 1922: 5]. Постепенно «йыйын» утратило свое былое значение, начало носить характер праздника.

У башкир сложилась богатая календарная праздничная культура, ориентированная на сезонные изменения в природе. После принятия ислама, добавились мусульманские праздники. «Уже в древних обществах календарь был не простым численником, а явлением общественной жизни, и само его создание определялось общественной потребностью. Народный календарь самым тесным образом связан со сферой сакрального. Основой древнейших из дошедших до нас календарей был праздничный ряд – последовательность календарно приуроченных главных (годовых) праздников» [Свод этнографических понятий и терминов..., 1991: 53]. Основные цели проведения календарных, религиозных праздников – задабривание высших сил (Тенгри, Ходай, Алла), получение их благословения. Сбор подарков и одаривание победителей, подготовка угощений, совместная трапеза, благопожелания справлялись по установленным этикетным нормам.

К празднику готовились заранее: шили новые платья, рубашки, камзолы, головные уборы. За неделю до йыйына женщины с особым вниманием чистят все: дом, одежду и посуду, даже дымовую трубу на крыше белят, иначе на празднике

будут смеяться, обвинять и, указывая пальцем, скажут: «Посмотри-ка, даже труба у него не беленая!» [БНТ. Т.12, 2010: 214].

Каждое мероприятие проводилось на определенном месте. Собрания, праздники чаще организовывались у подножия родовой (священной для рода) горы. В народной памяти сохранились названия мест проведения йыйынов. Например: «Неподалеку от деревни Бала-Сытырманово на реке Ашкадар находится гора, называемая гора Зайнуллы (или Янузак-тау). Издревле здесь проходили встречи и праздники башкирских родов» [БНТ. Т.12, 2010: 215–216]. На небольших холмах проводились игры и развлечения детей, молодежи. Об этом свидетельствует, например, топоним «Кыззар тауы» (Девичья гора), распространенный в Абзелиловском (д. Казмашево), Архангельском (д. Тереклы), Аургазинском (д. Турсагали), Баймакском (д. Кульчурово), Бакалинском (д. Новокатаево), Буздякском (д. Тюрюшево) и других районах РБ (более 20 топонимов) [Словарь топонимов Башкирской АССР, 1980: 97]. Бытование топонима «Кыззар тауы» связано с весенними праздниками, девичьими играми.

Праздники практически всегда проходили по одинаковому сценарию: встреча гостей, ритуальная часть праздника, состязания в силе и выносливости, ораторском искусстве, совместная трапеза, увеселительная часть. Во время проведения больших праздников, объединяющих несколько аулов, гостей встречали жители близлежащих населенных пунктов, рядом с которыми устраивалось мероприятие. Обязательная ритуальная часть праздника проводилась согласно цели конкретного праздника. Например, праздник «Карғатуй» проводился весной: «Данное название праздник получил потому, что одним из основных его моментов было кормление птиц кашей. Полукочевые башкиры-скотоводы, как правило, отмечали праздник до отъезда на кочевку и просили птиц, а в их лице духов предков и священные силы природы, об изобилии корма для скота и о хорошем приплоде, а башкиры, перешедшие к оседлости, чаще проводили его после весеннего сева и обращались к птицам с пожеланием дождя и обильного урожая» [Илимбетова, Мигранова, 2021: 216]. Обрядовая часть любого праздника проходила по установленному сценарию под

руководством старейшин с обязательным исполнением ритуальных действий и проведением состязаний в соответствии с назначением праздника. Так, по исследованиям З.Г. Аминева, на празднике сабантуй были обязательными конные скачки, совершаемые по кругу, ритуальный обход территории был связан с желанием ее оградить, обособить [Аминев, 2008: 14].

Состязания сопровождалось вручением подарков, которые собирались накануне. В сборе подарков принимали участие все жители аула. Приведем описание сбора даров, зафиксированное в XVIII в.: «По вечеру собираются из всей деревни молодые ребята на отборных верховых лошадях, и, проехав всю деревню из конца в конец, из околицы возвращаются, и перед каждым домом делают великий крик и стук до тех пор, пока хозяин дома такую отборную артель чем-нибудь не наградит. По большей части наделяют их куриными яйцами» [Лепехин, 1772: 25]. Сохранились специальные заклички, приглашения, благопожелания к каждому празднику, например:

Аллы-гөллө бүләк йыям,

һабантуйға килегез! – (Собираем разноцветные подарки, приходите на сабантуй!) (ПМА: тетр. № 13).

Ворона сизая (либо черная)

Кричит, кричит «кар-кар-кар!

На праздник свой я вас позвала,

Тот, кто на праздник не придет,

Душою будет мал, мал, мал,

Душою будет мал, мал, мал,

Я на воронью свадьбу вас позвала! [БНТ. Т.12, 2010: 206].

Хождение по домам, сбор подарков, угощений для организации праздника («һөлгө йыйыу») были его составной частью, а в повседневной жизни подобное поведение не одобрялось.

Вручение подарков в общенародных праздниках чаще возлагалось на аксакалов. Рассаживание почетных гостей, награждение участников соревнований осуществлялись согласно этикетным установкам: «распорядители праздника,

обычно уважаемые старики, занимают свои места около майдана, расположившись со всеми подарками, предназначенными для раздачи победителям на соревнованиях и скачках. Под навесами и вокруг майдана, сидя на корточках, загнув колени, рассаживаются гости и все желающие, т.е. болельщики, образуя широкий круг» [НА УФИЦ РАН Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 174: 40]. (Фото 274 / 72 а).

Награждение участников соревнований представляло собой маленький этикетный сценарий. Вот как описывает С.И. Руденко одаривание победителей борьбы («көрәш») на празднике «Һабантуй»: «Поборовший подходил к одному из стариков, раздающих награды, и получал от него пару яиц, платок или просто лоскуток материи. Полученный приз победитель сейчас же дарил кому-нибудь из лиц почетных, отцу, дяде или старику, которые обыкновенно отдаривали его деньгами (монетой в 50 коп. или рублем». Бегуны получали следующие подарки: первому прибежавшему вручали большой кусок мяса, второму – ребра, третьему – небольшой кусок мяса, местами вместо мяса участникам раздавали полотенца. Полученные призы победители обычно преподносили почетным гостям, которые одаривали их деньгами [Руденко, 2006: 235–236].

Русский этнограф, ученый-путешественник XVIII в. И.И. Лепехин, отмечал, что на сабантуе победитель скачек получал белый платок, вышитый по углам разноцветным шелком. У башкир узаконено, писал он: «...чтобы на сабанном рыцарстве награждение сделано было руками той женщины, которая в деревне моложе всех замужем» [Лепехин, 1772: 26]. Наблюдая за борцами на сабантуях (джиинах), русский писатель, путешественник М.А. Круковский писал, что самая красивая девушка должна поднести самому сильному вышитый платок [Круковский, 1909: 62–63]. «Молодая обязательно готовила к этому празднику в подарок что-либо ценное – полотенце, шаль, шелковый платок и т. д.», – отмечал Ш.Х. Сюнчелей в начале XX в. [НА УФИЦ РАН Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 174: 38].

По данным Б.А. Азнабаева, богатый башкирский общинник материально поддерживал своих сородичей: «Распределение накопленных богатств у башкир

осуществлялось на йыйынах в форме одаривания, устройства пиров, награждения победителей соревнований, жертвоприношений» [Азнабаев, 2016: 181].

Представляет интерес также то, что на праздниках одаривали и скаковых лошадей, причем не самых лучших: «Ат хақы. Подарок лошади, пришедшей на скачках самой последней; досл. доля лошади. Ат ярышында иң һуңғы килгән атка бүләк күберәк бирәләр ине. Ат хақы тип, ат ояла, ғәрләнә, илай, тип (БФ). – Лошади, пришедшей на скачках самой последней, подарков давали побольше. Считали, что лошадь сильно переживает, стесняется, плачет» [Хисамитдинова, 2010: 37].

Во время народных праздников участники рассказывали друг другу поучительные истории, сообщали новости, а также пели песни. В то же время не забывали о соблюдении этикета. Так, допустимое и недопустимое поведение между мужчинами и женщинами тонко подчеркнуто Д.П. Никольским. В примечаниях к материалам С. Соммье «О башкирах» он отмечал: «Башкирские женщины не только никогда не пляшут вместе с мужчинами, но если, когда пляшут женщины, то мужчины стараются не смотреть на них, любопытствующих же отгоняют башкиры, как это пришлось мне видеть в Верхнеуральском уезде» [Соммье, 1891–1892: 23].

Беседа у башкир обычно проходит в положении сидя, разговор ведут негромко. В процессе общения собеседника не перебивают, а чаще поддерживают словами: «йә, вәт, кара әле, куйсы, кит әле!» [Башкирский язык для начинающих, 1991: 9]. Во время разговора собеседник может слегка покачивать (кивать) головой, показывая, что беседа ему интересна и слова собеседника доходят до него. Старший может прервать младшего в любой момент беседы, а если младший по возрасту (статусу) прерывает разговор, то это расценивается как проявление неуважительного отношения к говорящему. В речи пожилых часто звучит междометие: «Эй Алла!» (о Господи!), которое в зависимости от ситуации общения может выражать удивление, восторг, сожаление. В беседе у башкир присутствует и эмоциональный аспект, так, даже молчание может передавать определенную информацию [Баязитова, 2007(б): 108].

Присутствие детей и молодежи на празднике способствовало приобщению их к традиционной культуре. Среди молодежи допускались шутливые разговоры, насмешки, в то же время уединенные встречи молодых парней и девушек не одобрялись. На праздничных трапезах соблюдалось отдельное рассаживание мужчин и женщин. Старшие по возрасту и гости первые усаживались за трапезу, им первым подавалось праздничное угощение, они же начинали и завершали трапезу и первыми покидали праздник.

В данном параграфе нами проанализированы этикетные ситуации, в которых, с одной стороны, выступала семья, с другой, – члены социума. В качестве примера рассмотрены помочи («өмә»), оказываемые на добровольной основе. Односельчане, родственники оказывали помощь, знаки внимания на добровольной, безвозмездной основе конкретной семье. Побуждающие мотивы могли быть самые разные: нравственные принципы, боязнь осуждения и отчуждения и т. п. В процессе взаимодействия учитывались биологические (возраст, пол), социально-экономические (богатый / бедный), ситуативные (хозяин / помощник, уезжающий / провожающий) признаки участников этикетной ситуации.

Во время проведения общенародных праздников конкретной принимающей стороны не было, а были инициаторы, чаще всего старейшины, организаторы и участники. Как свидетельствуют материалы исследований, во внесемейном этикете башкир ярко проявлялись почитание обычаев и традиций, уважение старших. Обычаи гостеприимства и взаимопомощи, народные праздники выполняли функцию социокультурной интеграции, передачи опыта и духовного наследия.

2.3. Этикет почитания предков

Природа дошедших до нас этикетных установок, обычаев и обрядов, связанных с душой и почитанием предков, очень сложна, и порой трудно установить истоки их происхождения. Размышления и знания древних о жизни и смерти, сновидениях легли в основу понятия о душе, находящейся в теле

человека, покидающей его во время сновидения и после смерти. Башкиры верили, что души грешников попадают в ад, безгрешных – в рай. Древние воззрения народа и учение ислама о бессмертии души (духа), переплетаясь друг с другом, способствовали формированию культа предков, который играл и играет важную роль в регулировании семейной и общественной жизни башкир.

Определяя коммуникативный аспект этикета, исследователи отмечают, что «во-первых, человек всегда ведет себя с учетом того, что за ним наблюдают некие высшие силы, причем и ритуал, и этикетная ситуация могут быть организованы таким образом, чтобы обеспечить непосредственное участие этих сил», «во-вторых, в качестве партнера по коммуникативному акту может выступать не только человек, но и практически любой другой объект, который приобретает человеческие атрибуты в акте общения». Поэтому «правила этикета могут соблюдаться не только по отношению к другому человеку, но и по отношению к зверю, дереву, земле, а также духам предков, персонажам народной демонологии и т. д.» [Байбурин, Топорков, 1990: 7]. Анализируя полученные в ходе исследования материалы по башкирам, считаем, что представления народа о том, что духи умерших могут принимать участие в жизни их потомков, составили основу некоторых этикетных установок, запретов и предписаний, касающихся взаимодействия представителей реального и иного миров.

Как показывают материалы, по сегодняшний день в повседневной жизни башкир проявляются правила, направленные на поддержание общения между представителями двух миров. С учетом того, что этикетная ситуация отличается диалогичностью, ее участниками в данном контексте выступали люди и аруахи (духи предков). Этикетное поведение, ориентированное на невидимого адресата, получало обратную связь в виде определенных знаков, сновидений. По представлениям башкир, во снах аруах предостерегал, защищая от опасностей, что-то предсказывал, вселял надежду. Для получения покровительства аруаха, нужно было соблюдать определенные правила поведения.

По воззрениям башкир, представители иного мира делятся на добрых и злых. Добрыми считаются духи-божества, духи умерших предков (аруах) и т. п.

Многие правила поведения, направленные на общение с представителями потустороннего мира, связаны с воззрениями народа о жизни после смерти, душе. В башкирской культуре «душа» интерпретируется как жизненная сила, дыхание, и представляется в виде бабочки, птицы, мухи, тени. Смерть воспринималась условием рождения другого человека: «Берәү үлмәй, берәү тыумай» (Не было бы смерти, не было бы рождения). Так, в башкирской богатырской сказке «Алп-батыр» к бездетному старцу во сне явился хозяин горы. На жалобы старика о том, что у них нет детей, хозяин горы ответил: «Без чьей-то смерти никто на свет не родится. Если сыном обзаведешься, сам умрешь». Далее по сюжету, с появлением сына, старик умирает [Башкирские богатырские сказки, 1981: 26–27]. В эпосе «Урал-батыр» раскрывается секрет бытия: смерть нужна для обновления, очищения, существования всего живого [БНТ. Т.1, 1987: 124]. В фольклорных текстах раскрываются представления народа о вечном круговороте и значение смерти для зарождения новой жизни.

Кроме того, в народном сознании до наших дней сохранилась вера в предопределенность, судьбу. «О счастливом человеке говорили, что он родился под счастливой звездой или в момент, когда раскрывался небесный свод / “Күк кабағы асылған мәлдә”», – считает З.Г. Аминев [Аминев, 2013: 121]. Сохранилась также вера в то, что для человека с момента его рождения определяются сроки жизни и количество воды, еды. Об умершем, в знак утешения его родственников, говорят: «көнө бөткән» (кончились предназначенные дни), «ризығы бөткән» (предназначенная еда кончилась), «эсәр һыуы бөткән» (предназначенная вода кончилась). Кроме того, бытовали приметы и поверья, предвещающие смерть близких. Н.В. Бикбулатов, Ф.Ф. Фатыхова приводят некоторые из них: «запрещалось после захода солнца выносить из дома кости или прорубать окно в доме, в котором уже живут, иначе кто-то умрет. Плохим предзнаменованием считалось карканье вороны и вой собаки, якобы предупреждающих этим о приближении смерти одного из членов семьи. Чтобы предотвратить беду, человек должен был накормить их или дать кому-то милостыню – хәйер» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 118]. До наших дней сохранились правила поведения, согласно

которым, нельзя считать умерших, заглядывать снаружи в окно, ставить на стол два чайника и т. п.

Считая смерть естественным явлением, пожилые женщины заранее начинают готовиться к уходу: покупают «кәфенлек» (саван), полотенца, платки и другие предметы для раздачи на похоронах, а также распределяют между родственниками и знакомыми свои личные вещи (одежду, украшения и т. п.) как память («төсөм итеп һакларға»). Как правило, пожилые заранее начинают прощаться со своими близкими родственниками, делают им наказы: где похоронить, а также кого просить обмыть тело [Баязитова, 2007(б): 68]. Например, Х.М. Мухаметханова из Чекмагушевского района РБ сообщила, что ей известно выражение «төс итеп калдыруу» (оставить что-то на память о себе). Так, она планирует оставить дочери свой вышитый свадебный передник (ПМА: тетр. № 24).

Просьбы и пожелания выказывались по-разному. Например, в Учалинском районе РБ предсмертное пожелание было передано в песенной форме:

Баш осома таш ултыртып,	У изголовья установите камень,
Исемемде язырһығыз...	Напишите на нем мое имя...
Йәнем осоп арығанда,	Уставшая моя душа,
Шул ташка килеп кунһын	Пусть сядет на этот камень

[НА УФИЦ РАН Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 945: 105]. (подстр. перевод автора).

Нужно заметить, что все просьбы и пожелания пожилых, сказанные в ходе прощания, обязательно исполнялись.

По данным М.Н. Сулеймановой: «Если душа – “йән” покидала человека, он умирал. Посмертную субстанцию души – “рух” представляли в образе бабочки, птиц, зверей. Развитию представлений о превращении умерших и их душ в животных, по-видимому, способствовала вера в родство человека с животным» [Сулейманова, 2005: 40–41]. По полевым материалам, представления народа о превращении души в муху, бабочку, птицу сохранились до наших дней.

Соблюдение определенных этикетных установок по отношению к умершему начиналось уже с ухода человека в иной мир. Чтобы на том свете

покойный мог обрести спокойствие, по мнению информантов, его нужно правильно похоронить в соответствии с традиционными похоронно-поминальными обрядами. В дальнейшем для того чтобы умиласердить дух (рух) покойного, справляли поминки, давали подаяние.

Важно отметить, что подобные представления были характерны для многих народов. Например, Е.Е. Левкиевская в монографии, посвященной славянским оберегам, пишет: «Похороны – проводы человека в “иной” мир, содержат двоякую опасность: во-первых, опасность для живых людей, связанную с возможностью покойника “утянуть” за собой в могилу родственников и все свое хозяйство. С другой стороны, сам покойник подвергается опасности быть неправильно похороненным, а значит – рискует превратиться в вампира, ходячего покойника, лишённого успокоения на том свете» [Левкиевская, 2002: 18–19]. У многих народов сложились схожие взгляды о сроках проведения поминок, определяемые по физиологическим изменениям умершего. Например, Р.М. Мустафина, отмечая связь проведения поминок с представлениями казахов о том, что через семь дней после погребения у покойника выпадают волосы, через сорок дней мясо отделяется от костей, через год от человека ничего не остается, пишет следующее: «Поминальные даты, как и сами поминки, по своему происхождению не связаны ни с христианством, ни с исламом, а имеют глубокие, сложные корни, восходящие к древним анимистическим воззрениям» [Мустафина, 2010: 220–221]. Такие же сроки проведения поминок наблюдаются и у башкир, которые также считают, что на сороковой день душа покидает этот мир, на пятьдесят первый день мясо отделяется от кости, поэтому в эти дни проводят поминальные трапезы (ПМА: тетр. № 7–10).

Проявляя заботу об умершем, в доме завешивали зеркала, чтобы его душа не застряла в нем, а также не гасили свет в течение сорока дней. По поверьям, зеркало имеет символическое значение, обозначает вход в потустороннее пространство. О пограничном характере этого предмета свидетельствуют и другие запреты, сохранившиеся в народе, например: «Көзгөгә күп карарға ярамай,

картаяһың» (Нельзя много смотреться в зеркало, быстро состаришься), «Йәш баланы көзгөгә күрһәтергә ярамай» (Нельзя показывать младенца зеркалу).

Амбивалентное, символическое значение зеркала прослеживается в фольклоре. Так, в башкирском эпосе «Заятуляк и Хыухылу», чтобы рассеять тоску Заятуляка по родине, водяная дева Хыухылу подарила сыну земли маленькое зеркало: «Взглянул Заятуляк в зеркальце и видит: на вершине Карагас-горы, что на южном берегу Асылыкуля, стоит его белый тулпар и дожидается своего хозяина. На луке его седла печально сидит белый сокол. Говорят, что именно белый тулпар съел всю траву на вершине Карагас-горы, и стала она после этого голой и неприглядной. Конь и сокол засмотрелись на то место, куда нырнул их хозяин, да так и застыли в ожидании его появления» [БНТ. Т.1, 1987: 184]. Исследователь русских народных волшебных сказок В.Е. Добровольская пишет: «О зеркале следует добавить, что в народных представлениях оно выполняет постоянную роль границы между “этим” и “тем” миром и передает информацию “в обе стороны”; соответственно, героиня сказки, принадлежащая миру “иному”, видит в зеркале героя, принадлежащего миру “этому”, а в обрядовой, прежде всего гадательной, практике зеркало передает сведения из “того” мира в “этот”» [Добровольская, 2009: 79]. В фольклоре башкир зеркало ассоциируется также с водной гладью. Например, в сказке «Шагали»: «Бросил Шагали зеркальце – озеро безбрежное, бездонное позади раскинулось» [БНТ. Т.4, 1989: 105]. Как известно, по древним представлениям, водоемы, пещеры были связаны с потусторонним миром. Например, в эпосе «Идукай и Мурадым» следующим образом описывается визит батыра в подземный мир, причем в сопровождении пса:

Ничего не опасаясь,

От борзого не отставая,

Вслед за псом в пещеру ту

Идукай шагнул в темноту [БНТ. Т.10, 1999: 117].

Заметим, что по данным Л.Я. Штернберга, многие народы выводят душу из отражения в воде, во всех гладких, блестящих поверхностях, в даосизме имеется такое воззрение, что зеркало делает видимым скрытый дух, а у жрецов и шаманов

одной из важнейших принадлежностей их костюмов является зеркало, благодаря которому они могут видеть все тайное [Штернберг, 1936: 292–293]. Как показывают материалы, в прошлом бытовало ассоциативное понимание входа в иной мир: «зеркало / вода – потусторонний мир».

В повседневной жизни старались соблюдать правила поведения, удовлетворяющие «общение» человека и аруахов. По представлениям башкир, души умерших посещают прежние места проживания, помогают своим родным и близким, но в то же время и сами нуждаются в поддержке родных. В домах для аруахов отводились специальные места, например: «А в доме, над дверью в стене вбивали деревянный крюк ағас сөй для душ умерших или для ангелов фәрештә. Душа умершего якобы могла поселиться и на перекладине урза, но обязательно в открытом и светлом месте» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 132].

Для получения милости духов предков им посвящали молитвы, угощали их запахом масла. По сообщениям информантов, аруахи питаются запахом масла, поэтому для них по четвергам (в этот день они посещают родных) готовили лепешки. Похожие убеждения бытовали у разных народов. По мнению Н.Ж. Шахановой, исследователя традиционной культуры казахов, наличие бауырсаков и лепешек в погребально-поминальной пище не случайно, ибо в дни поминок душа возвращается домой на запах жареного масла [Шаханова, 1998: 108]. О подобных способах задабривания арвоха у таджиков М.С. Андреев писал, что хозяйка с четверга на пятницу делала в очаге священное курение и обращалась к духам предков с такими словами: «О духи предков! Помогите! (о, арвохгон, мадад!)». В случае, когда ночная бабочка (парвона) появлялась в доме, обитатели его верили, что это прибыл дух предков посмотреть на своих родных [Давлатбеков, 1995: 19]. Кроме традиционных еженедельных угощений аруахов для получения их благосклонности и покровительства весной проводятся специальные поминальные трапезы.

По мнению информантов, аруахам также нужна и духовная пища, поэтому принято посвящать им молитвы – «аят укытыу» (чтение аятов из Корана). По данным исследователей: «...в Ишимбайском и Бурзянском районах весной

устраивали чтение молитв в память предков – ололар аяты. Для этого торжества предназначались головы забитых осенью животных. На кладбище приносили в жертву лошадь – тыу, кысыр бейә, после чего произносились различные просьбы, пожелания – ололарға үтенеү, үтенес. Считалось, что весной души усопших чаще навещали живых, так как имели больше возможности выбраться из могилы, благодаря тому, что земля оттаивала» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 135]. На подобных трапезах мулла традиционно читает «аят», затем хозяева раздают «хәйер» в виде денег, рубашек, полотенец, платков. Приглашенные также могут присоединиться к раздаче «хәйер». Затем хозяева угощают гостей, которые по завершении трапезы произносят благопожелания. Согласно установленным правилам, об аруахах не принято говорить плохо, а при упоминании их в беседе нужно добавлять такие слова как «бахыр» или «мәрхүм/мәрхүмә». Заметим, что в различных районах республики поминки, посвященные аруахам, называются по-разному: «Көрән ашы», «Көрән укытыу», «ашка сакырыу», «аят укытыу».

Кроме молитв, специальных угощений аруахов задабривали также раздачей пищи, одежды. У башкир также сохранилась традиция раздачи вещей умершего. По сообщениям информантов, благодаря сновидениям родные узнавали, в чем нуждается аруах. Например, если во сне умершего видели в плохой, грязной одежде, то полагалось дать кому-либо подаяние в виде одежды, если голодным – в виде продуктов питания и т. п. Приведем воспоминание информантки из Учалинского района республики РБ: «Үлгән малайымды төшөмдә күрзем, ул тәңкәләр менән уйнап ултыра ине, үзе асыккан. Хәйерзе тик аксалата бирә инем, хәзер ризыклата бирә башланым» (Во сне увидела своего умершего сына, он был голодным, играл с монетами. Я раньше подаяние всегда давала деньгами, а сейчас начала давать в виде продуктов) (ПМА: тетр. № 22).

Этнографические материалы свидетельствуют, что при возникновении некоторых проблем башкиры обращались к аруахам. Чаще просили их об улучшении погодных условий: избавить от засухи или остановить проливные дожди. Н.В. Бикбулатов и Ф.Ф. Фатыхова, описывая обряд вызывания дождя, записанный в 1982 г. в Гафурийском районе РБ, отмечали: «Захоронения умерших

в земле делали их покровителями всех процессов, сопряженных с пахотой, севом, прорастанием семян, плодородием вообще» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 125]. Аналогичные верования бытовали и у других народов. Например, у мордвы, согласно Ю.Н. Сушковой: «...предки выступают хранителями традиций и могут наказывать потомков за нарушение сложившихся устоев или защитить от злого умысла» [Сушкова, 2011: 67].

Важно отметить, что кладбища, иные места захоронений у башкир считались священным местом, соответственно, при посещении этих мест соблюдались установленные правила, чтобы показать уважение к арухам. Так, по С.И. Руденко, они: «...вступали на них не иначе, как сняв галоши. Особенно почитали башкиры старые могилы, где, по преданиям, были погребены святые (әүлейә). Нередко такими могилами являлись древние курганы, поросшие лесом. Башкиры гайнинцы рассказывали мне, что когда азанчей начинал призывать молящихся на молитву, они слышали, как такой же призыв несся и с древней могилы. Проходя мимо этих могил, башкиры вели себя скромно и читали про себя молитву. Деревья, растущие у таких могил, считались неприкосновенными, и нередко можно было услышать, какие кары обрушивались на отважившихся рубить там деревья или проявивших свое неуважение к могиле: одного разбил паралич, другой потерял рассудок, у третьего вымер весь род и т. п.» [Руденко, 2006: 230]. Особое отношение башкир к миру умерших отмечено З.Я. Рахматуллиной: «Запрещается наступать и садиться на могилы, целовать могильные камни. Для посещения кладбища нет специальных дней, но взрослые советуют не приходить к могилам после захода солнца» [Рахматуллина, 2004: 233]. Возможно, благодаря вере в арухов кладбища считались безопасным местом, где путники могли останавливаться на ночлег.

Вера в существование других миров, арухов, которые защищают своих потомков, а также духовная связь между ними прослеживаются в фольклоре башкир. Например, в эпосе «Конгур-буга» главная героиня Тандыса, вспомнив слова стариков о том, что кладбище самое безопасное место, переночевала там. Также отметим, что свидетельская присяга, совершенная на кладбище, считалась

важной и священной для башкир. В этом же эпосе проводится мысль о том, что души умерших защищают своих потомков и родную землю. Так, героиня эпоса, услышав голос, обернулась, и увидела батыра на Акбузате: «Наверное, это дух Урал-батыра, чтобы враг не ступил на него ногой, не грабил и не разорял народ. Оказывается, это правда», – подумала Тандыса, вспоминая рассказы предков. Увидев нагромождение огромных камней, она вспоминала слова отца: «Каждые пятьдесят-сто лет Урал-батыр накладывал один камень на другой» [БНТ. Т.1, 1987: 215, 219].

Отношения между представителями разных миров не всегда складывались положительно. Несмотря на соблюдение правила плохо отзываться об умерших, в некоторых случаях их даже ругали за «плохие вести» и «поведение». По данным А.К. Идиатуллова, исследователя мусульман-суннитов Среднего Поволжья и Приуралья: «Умершие люди, как правило, знаменуют тяжелые испытания, потрясения и даже смерть. В таких случаях запрещают следовать за ними во сне, иначе наяву грозят ужасные события» [Идиатуллов, 2019: 87–88].

По рассказам наших информантов, когда в сновидениях умерший просил, забирал что-либо или уводил кого-либо с собой, его ругали и просили, чтобы он не беспокоил живых. По поверьям, отдавать что-либо покойнику во сне означает смерть или потерю. В случаях подобных плохих сновидений, предвещающих смерть близких, собаке давали хлеб с иглой «эткэ энэ ашатыу» (ПМА: тетр. № 10, № 13).

Во время прощания с покойным выражают просьбу не тревожить живых: «Йыш кайтып йөрәмә!» (Часто не приходи!), «Тыныс ят!» (Спи спокойно!), «Яткан ерең тар булһа ла, киң булһын, ауыр тупрағың еңел булһын, бәхил бул, бәхил бул, бәхил бул!» (Пусть узкая могила будет просторной, пусть земля будет пухом, прощай, прощай, прощай!) (ПМА: тетр. № 2–25).

По поверьям, среди духов умерших выделялась особая категория, которая представляла опасность для окружающих – «убыр». По М.Н. Сулеймановой, происхождение этого демона башкиры связывали с умершими колдунами – «сихырсы», пользовавшимися при жизни дурной славой и наводившими страх на

людей. Но человек еще при жизни мог стать таким. Его отличало необыкновенно красное лицо. И он мог пожирать сырое мясо. Таких людей называли «убырлы кеше». В ряде говоров синонимом «убыр» выступает слово «мэскэй», «мэскэй эбей» – «обжора» («прожорливая старуха», другое обозначение – «колдунья», «ведьма» [Сулейманова, 2005: 80]. Весьма интересные данные об этом персонаже обнаружены С.И. Руденко: «По словам горных башкир, днем убыр принимал вид старика, а вечером – летучей мыши. По ночам убыр в виде огня летал по земле и причинял очень много бедствий: насылал болезни на людей, пил кровь, замучивал иногда до смерти свою жертву. Когда сихырсы умирали, в ступню покойника вкалывалась игла, чтобы их убыр не странствовал по земле» [Руденко, 2006: 272]. Башкиры придерживались определенных правил поведения во взаимодействии с этой нечистой силой «Если увидел, что летит, рассыпая во все стороны искры, огненная ведьма-людоедка, сразу расстегни рубаху и начинай молиться. Только не вздумай, как принято во время молитвы, поплевывать» [БНТ. Т.12, 2010: 96]. Считается, что в «убыр», помимо колдунов и ворожеек, превращаются души самоубийц и тех, кого похоронили без соблюдения традиционных обрядов. По поверьям, они способны мстить, причинить зло людям: насылать засухи, вредить здоровью и благополучию людей и животных.

По рассказам информантов, души самоубийц на том свете могут испытывать постоянную жажду, вызывать засуху, поглощая влагу. Для предотвращения засухи в некоторых случаях люди поливают их могилы 40 ведрами воды (ПМА: тетр. № 9). Аналогичные представления об умерших от пьянства, при несчастных случаях описаны мордовскими учеными: «Раньше таких покойников хоронили вне кладбища, где-нибудь в лесу, подальше от деревни. Мордва таких мест очень опасалась, ибо верили, что с наступлением темноты покойники могут встать из могил и напугать людей» [Мокшин, Мокшина, 2016: 173].

Таким образом, почитание предков, а также правила поведения, соблюдаемые по отношению к аруахам, основываются на представлениях народа о душе, обладающей уникальными способностями: улететь от испуга,

путешествовать во время сна, покидать тело после смерти, помогать или навредить потомкам. По верованиям башкир, смерть – естественное, неизбежное, предопределенное свыше явление. Похоронно-поминальные обряды сопровождали, обеспечивали переход тела и души в иной мир, закрепляли статус умершего, который, по поверьям, ведет аналогичную жизнь в ином мире. Взаимодействие с аруахами регулировалось традиционной культурой поведения, этикетом.

* * *

Семейные статусы, роли, трудовые функции были четко разделены. Адаптация новых членов семьи происходила постепенно, согласно традиционным этикетным установкам, обычаю избегания. Нормы избегания регламентировали взаимоотношения членов семьи и социума с учетом противопоставлений свой / чужой, мужской / женский, старший / младший, ограничивали визуальные, вербальные, тактильные контакты. Во взаимоотношениях супругов наблюдались главенствующее положение мужчины, почтительное отношение к женщине. Старшая по возрасту женщина принимала участие в семейных советах, народных праздниках. Основу традиционного семейного этикета составляли почитание старших как трансляторов обычаев и традиций, уважение родителей как хранителей очага, воспитание детей как будущего рода.

Общественные мероприятия играли важную роль в жизни народа, направляли поведение каждого члена общества в русло народной культуры, способствовали формированию этикета и таких качеств, как взаимовыручка, ответственность, сплоченность. Организация досуга мужчин и женщин различалась. Мужчины избегали женского общества, женских мероприятий, чаще собирались для обсуждения хозяйственных дел. Женщины встречались для занятий рукоделием. Совместный труд, общественные праздники способствовали встрече и знакомству молодежи. Также важное значение имело общественное мнение, которое регулировало соблюдение этикета, так как нарушение традиционных этикетных установок осуждалось старшими, обществом. Общественные мероприятия, праздники способствовали сохранению социально-

значимого опыта, а соблюдение этикета помогало установлению и укреплению дружеских связей между разными родами и племенами.

Почитание предков, являясь одной из форм религиозных верований, вобравшей в себя традиции мусульманской религии, по сегодняшний день играет важную роль в этикете башкир. Сохранившиеся воззрения о жизни после смерти обусловили появление запретов и предписаний, правил поведения и общения с аруахами. Если родственники вспоминают добрым словом своих предков, проводят поминки, посвящают молитвы аруахам, то они будут покровительствовать, оберегать их. Уважение к духам умерших предков и страх перед возможным наказанием свыше обеспечили сохранность погребально-поминальных обрядов и традиционного этикета. Согласно представлениям о двух категориях духов умерших (естественной и неестественной смертью), правила этикета имели свои особенности.

Глава III. Пространство и время в традиционном этикете

3.1. Организация жилого пространства в этикете

Поведение человека в семье и обществе строилось с учетом пространственно-временных представлений. Согласно Н.Л. Жуковской, пространство и время являются важнейшими категориями культуры, образующими основную систему координат, в рамках которой возникают, функционируют и развиваются мифология, религия, искусство, наука [Жуковская, 2002: 13]. Пространственно-временные представления, обусловленные ландшафтом, хозяйственной деятельностью, социальными условиями, особенностями мировоззрения и религии, были важными составляющими традиционной культуры, согласно которым определялись нормы и правила проживания человека в объективных условиях.

В представленном параграфе рассмотрим некоторые особенности организации и распределения жилого пространства, согласно традиционному этикету башкир. Как известно, участники этикетной ситуации, наряду с соблюдением межличностной дистанции в общении, учитывали взаимное расположение в пространстве.

Круг общения, характер взаимоотношений во многом определялись расположением жилых построек на территории расселения. Традиционно места для поселений башкиры выбирали с учетом наличия воды, пастбищ и естественных укрытий для скота. Жилища подразделялись на две обширные категории: временные и постоянные. Ко временным постройкам С.И. Руденко относил шалаши («бесэн кыуыш», «киндер кыуыш», «карағас кабығы», «укбаш»), деревянные кибитки («ағас тирмә»), балаганчики из досок («такта аласык»), летние срубные жилища («бурама») и другие сооружения [Руденко, 2006: 172–185]. В рассматриваемый нами период башкиры, как и многие кочевые, полукочевые народы Евразии, более половины своей жизни проводили во временных жилищах, в зимнее время они жили в домах, которые сооружались в

виде простых срубов. Для возведения дома башкиры использовали строительный лес, камень, глину, дерн, камыш, солому, тальник и другие материалы.

Расположение кибиток на кочевке имело свои особенности. Традиционный план башкирских поселений следующим образом охарактеризован ученым-архитектором Б.Г. Калимуллиным: «Группа кибиток, расставленных в тесный круг, со входами, обращенными вовнутрь, как бы олицетворяла жилище большой семьи и символизировала нераздельное единство рода» [Калимуллин, 1959: 19]. В то же время идее круга, целостности, которой придерживались башкиры, придавались следующие значения: «Окружение, огораживание определенной территории с целью защиты мы встречаем и в башкирских этнографических материалах, которые показывают святую веру в магическую силу круга, прочерченного вокруг себя» [Аминев, 2008: 11]. Анализируя «действия» духов-хозяев дома, М.Н. Сулейманова пишет: «В прошлом существовал обряд «йорт һызылклау» – символического очерчивания вокруг дома, т. е. как бы проведения или определения границ своего домашнего хозяйства. Круговой линии в религиях отводилась роль охранительной черты, способной защитить человека от зловредного действия нечистой силы, порчи; роль незримого барьера, удерживающего семейное благополучие, духов-покровителей» [Сулейманова, 2005: 52]. Также отметим, что концентрический принцип освоения пространства, где жилище представляло собой центр освоенной территории, сохранился в речи: «якын-тирә» – вокруг, «өй тирәләп» – вокруг дома.

Кучевая планировка, характерная для башкирских поселений, была приостановлена указом оренбургского генерал-губернатора в 1843 г., предписывающим перестроить улицы по линейному принципу. По данным С.Н. Шитовой, «во второй половине XIX в. эти две планировочные схемы (линейная в степи и кучевая в горно-лесной зоне) летовок башкир были основными. Однако вплоть до начала нашего столетия в пережиточной форме сохранился еще один, по-видимому, более древний среди кочевников-скотоводов порядок расстановки жилищ – полукольцом, напоминающим подкову» [Шитова, 1984: 69]. Родственники селились компактно, недалеко друг от друга, что

способствовало укреплению чувства причастности их к большому роду, формированию тесных связей.

В качестве основного жилья на летовках люди старшего поколения чаще называли юрты или бревенчатые домики. В степной местности преобладали юрты, а в горной – избушки, – отмечает С.Н. Шитова [Шитова, 1984: 129]. Легкость при транспортировке и установке, устойчивость и способность сохранять тепло и прохладу в различных погодных условиях делали юрту идеальным жилищем. О названии «тирмэ» (юрта) Р.М. Юсупов писал следующее: «Понятие решетка в древней форме «тереме теребе» сохранилось у тувинцев, алтайцев, туркмен (терим). В то же время у башкир под словом «тирме» понимается общее название юрты, а решетка называется «канат». По нашему мнению, понятие «юрта» как временное жилище вошло в русский язык от названий сезонных стоянок башкир-скотоводов, на которых ставились решетчатые куполообразные жилища: весенняя стоянка (язгы йорт), летовка (йэйге йорт), осенняя стоянка (көзгө йорт)» [Юсупов, 2010(а): 10]. Как известно, у башкир были распространены монгольская и тюркская типы юрт («тирмэ»). Цвет войлока, которым покрывали юрту, символизировал статус ее владельца. Так, белый цвет кошмы показывал достаток хозяина, а войлок темного цвета был характерен для юрт менее обеспеченных хозяев.

Будучи одним из важных объектов материальной культуры, в традиционном обществе жилище (временное, постоянное) наделялось различными характеристиками и значениями. Заметим также, что поведение в жилом пространстве регламентировалось согласно структурно-семантической модели жилища, освоенного пространства в целом.

Как отмечает А.К. Байбурин: «Из всех уровней проксемики для этикета релевантен микропространственный: пространство дома, часть улицы, все те места, где возможно этикетное общение. Как и в других случаях, например в ритуале, этикетное пространство существует благодаря универсальным представлениям о неравнозначности отдельных частей пространства» [Байбурин, 1988: 33]. Рассмотрим особенности структурирования жилого пространства

башкир по принципу «центр / периферия», «почетный / менее почетный», «правый / левый», «верх / низ».

Вертикальная и горизонтальная детализация юрты показала, что строение жилища башкирами воспринималось как модель мира. В основу горизонтального структурирования внутреннего пространства жилища легли древние представления башкир о сторонах света, затем эти знания дополнились мусульманским учением и нашли отражение в определении почетного места, распределении пространства жилища в целом.

Рассмотрим некоторые особенности определения почетного места в жилище. А.Т. Янбухтина отмечала: «Вход в юрту с южной стороны, а противоположная входу сторона (северная) – главная, почетная, куда сажают почетных гостей (почетный – непочетный)» [Янбухтина, 1993: 41]. По наблюдениям С.И. Руденко, двери в жилище устанавливались на восточной стороне, редко на северной, а на южной только в исключительных случаях. Он объяснял это тем, что башкиры как мусульмане совершали намаз, обратившись лицом в сторону Мекки, в данном случае на юг [Руденко, 2006: 185]. В научной литературе мы обнаружили разные точки зрения о месте расположения входа у других народов. Например, у казахов: «Издrevле двери устанавливали таким образом, чтобы первые лучи проникали в юрту с восходом солнца, т. е. на восток, но академик А.Х. Маргулан считает, что “вход в юрту был обращен на юг”». Другой известный этнограф, М.С. Муканов, в историко-этнографическом исследовании “Казахи” приводит мнение М.М. Пришвина, совершившего в 1911 г. путешествие через степи Казахстана, о том, что входная дверь юрты обращалась в сторону Мекки – святыни мусульманского мира» [Цит. по: Шаймарданов, 2008: 21]. У каракалпаков юрта устанавливалась всегда входом на юг [Есбергенов, 2000: 181]. По сведениям Л.П. Потапова, восточная сторона связана с тюркским миром: «Юрта нарынских тувинцев по древнему монгольскому обычаю всегда обращена дверью на юг (у тюрков дверь ставили с восточной стороны)» [Потапов, 1969: 152]. Из приведенных данных можно заключить, что у многих тюркских народов, в т. ч. и у башкир, дверь была

обращена на восток или юг, следовательно, почетное место находилось на западе или севере.

Исследователь башкирской мифологии З.Г. Аминев отмечает, что в традиционном мировоззрении башкир запад и север имели негативные характеристики: «Север для них был стороной, где находился потусторонний мир мрака и смерти. Там никогда не бывает солнца. Запад же – это сторона, куда уходило солнце на закате, и с ним ассоциировался вход в иной, потусторонний, враждебный человеку мир. В эпосе “Урал-батыр” страна царя Катила, имя которого переводится как “убийца, убивающий”, находится на севере» [Аминев, 2008: 19]. Сакральная коннотация севера и запада обнаружена также у древних иранских племен, населявших Южный Урал, нынешнюю территорию расселения башкир. У них существовал своеобразный «Центр мира», в котором находилась обитель богов: «По этим представлениям солнце, луна и все звезды вращаются вокруг этой вершины; на западе от нее находится вход в мир мертвых, а сам мир мертвых – на севере. Поэтому андроновцы ориентировали своих умерших головами на запад и лицами на север, тем самым направляя душу умершего в необходимом направлении. Тех же умерших, воскрешение которых было желательным для оставшихся в живых, ориентировали головами и лицами на восток или юг, где находились мир возрождения и жизни» [Археология Южного Урала, 1992: 87]. Приведенные материалы показывают, что север, запад – это мир умерших, предков, край земли, место захода солнца.

У многих тюрко-монгольских народов почетное место считалось священным, поэтому именно здесь хранились всевозможные амулеты, связанные с почитанием предков. Например: «В представлении казахов тор не только почетное место, но и сакральное. Раньше тул – заместитель умершего в течение года после смерти человека – ставился в тор» [Толеубаев, 2000: 167].

У алтайцев места локализации божеств были отмечены на передней стороне: «Налево от постели футов на восемь пол и мешки покрыты коврами. Над коврами с жердей крыши свисают фигурки божков: круглые деревянные обручи шириной в два дюйма, с вписанной в них фигуркой с растопыренными руками и

ногами, да еще заячьи шкурки, обернутые в войлок, перевязанные крест-накрест шнуром и подвешенные внутри такого же обруча. Затем с горизонтально натянутого шнура свисают девять пестрых ленточек или лоскутков, средний из которых вырезан в виде человека или животного. Эти лоскутки называются сомо» [Радлов, 1989: 141–142]. Почетное место калмыков обозначалось следующим образом: «В глубине кибитки располагался барун баран – главная часть жилища, где стояли деревянные ящики на ножках (үкүг), сундуки (авдр), содержавшие основное имущество (запасы пищи, войлочные покрытия, арканы, шкуры, шубы, лучшую одежду, украшения и др.). Между барун баран и местом, отмечавшим северную часть жилища (т.е. напротив двери) помещался жертвенный столик тэклин ширэ, на который ставили изображения божеств и другие ритуальные предметы» [Бакаева, Сангаджиев, 2005: 23–24]. Приведенные материалы по тюрко-монгольским народам показывают, что в определении сакральных, почитаемых сторон жилища основную роль играли культ предков, древние верования.

По материалам казахского ученого А. Толеубаева, «...слово тор происходит от древнетюркского глагола торумек/тору, что означает “закон”, “положение”, регулирующее взаимоотношения племен, родов и отдельных людей. В этом же значении слово тор встречается в некоторых алтайских языках. В монгольском тор – строй, государство, руководство, власть, закон. Блюстителей обычаев, законов внутри рода, племени называли торе, а место, где положено сидеть таким почетным людям – тор» [Толеубаев, 2000: 167]. Почетное место у башкир также имеет сходное с «тор» название – «түр».

В жилом помещении «түр» (почетное место) обозначалось красиво сложенными коврами, одеялами («каралды», «түр юрған»), богатый набор постельных принадлежностей показывал состоятельность хозяев. По сообщению А.Г. Янбухтиной, у башкир одеяла, тюфяки, подушки представляли особую ценность. Для защиты постельных принадлежностей от нечистой силы использовались особые молитвы, причитания, а также расшитая лента, которая выполняла не только утилитарную, декоративную, но и защитную функции.

Кроме того, такая лента была только у богатых невест – для перевязи большого приданого [Янбухтина, 1993: 53]. Женщины следили за тем, чтобы красиво сложенные войлоки, ковры, постельные принадлежности всегда были в порядке, держали красиво сложенную вертикальную конструкцию.

«Түр» могли занимать старшие по статусу, возрасту. Чаще всего это место предназначалось хозяину, главе семьи, почетному гостю, мулле и т. п. Старшие по статусу занимали места ближе к хозяину. Причем гостей на почетное место усаживал хозяин дома. Н.М. Казанцев писал: «Башкирцы достаточные, также как и татары, стараясь показать свою роскошь и избыток в доме, в переднем углу на нары укладывают перины и подушки и приглашают гостя сесть на нары, покрытые ковром или узорчатым войлоком собственного изделия, и сверх того на подушку, ибо сами сидят по обычаю, поджав под себя ноги» [Казанцев, 1866: 31]. Престижность «түр» характеризовалась отдаленностью от входа, как правило, это место обкладывалось подушками. П.С. Назаров отмечал, что для гостей кладутся подушки каждому по одной, а самому почетному, место которому назначается прямо против двери, даются две [Назаров, 1890: 184].

Во время повседневной семейной трапезы почетное место – «түр» – занимал глава семьи. Справа от него рассаживались взрослые сыновья, по левую руку располагались пожилые женщины, супруга, младшие члены семьи занимали места ближе к двери. По возможности при рассаживании старались сохранять дистанцию: между мужчиной и женщиной на расстоянии вытянутой руки (70 см), между мужчинами (женщинами) расстояние могло сокращаться до 30–40 см (ПМА: тетр. № 1–25). Общепринятое рассаживание в круг создавало атмосферу непринужденности, доверия. Традиционно вечером, когда все члены семьи были в сборе, обсуждались наиболее важные события, подытоживались дневные дела, а также планировали дела на будущее.

Позднее, как и в юрте, гостевые, обрядовые трапезы всегда проходили в «түр як» – в почетной стороне избы. Особое отношение башкир к передней части дома показано в повести М. Карима, в воспоминаниях главного героя: «Меня уложили на половине, которая выходит на улицу – на гостевой половине. В

другое время нам сюда и носа не сунуть. Зайти – чуть не за праздник почитается. А сейчас я в переднем углу на мягкой перине, словно вельможа какой, раскинулся...» [Карим, 1989: 38]. Дети, снохи старались не заходить в передний угол, когда там находились старшие по статусу.

Относительно определения правой и левой сторон в юрте существуют разные точки зрения, которые вытекают из-за разногласий по исходной точке описания внутренней планировки. «По тюркской традиции, внутреннее членение юрты велось от человека, сидящего в тор (расположен в противоположной от двери самой отдаленной от входа части юрты) и ориентированного лицом на восток. В таком случае он жак будет находиться по правую руку, а сол жак – по левую руку сидящего в тор человека, что и соответствует действительному положению вещей», – отмечает казахский ученый А.Т. Толеубаев [Толеубаев, 2000: 167]. «Употребив выражение «став спиной к северу, лицом к югу», мы вводим тем самым опорную точку для определения, что есть правая и левая сторона в монгольской юрте», – считает Н.Л. Жуковская [Жуковская, 2000: 10]. Подобное структурирование юрты соответствовало горизонтальному распределению пространства жилища, принятому у башкир и других тюрко-монгольских народов в целом, согласно которому правая сторона считалась правильной, почетной. Важно заметить, сейчас в некоторых районах республики бытует иное представление: левая часть от входа – мужская, почетная часть, а правая часть – женская, хозяйственная (ПМА: тетр. № 2–25).

Мужская и женская стороны юрты маркировались предметами, отражающими род хозяйственной деятельности, традиционные занятия. С.Н. Шитова пишет: «...выделение женской половины было в некоторой мере условным. Занавес, разделяющий части жилища, задерживали лишь при гостях или на ночь. За ним могли спать взрослые дети или женатый сын с невесткой» [Шитова, 1984: 135]. Размещение важных бытовых предметов вдоль стен, подвижные занавески обеспечивали простор внутри юрты.

Поведение в правой/левой, мужской/женской частях юрты также отличалось, мужская половина считалась престижнее женской. В то же время в

каждой части жилища наблюдались свои правила распределения пространства. В правой части при рассаживании гостей, членов семьи учитывали статус, возраст, а этикетная иерархия в левой части юрты проявлялась в выполнении домашних обязанностей. Чем старше женщина по статусу (брачному состоянию) и возрасту, тем больше было у нее преимуществ. По данным информантов, старшая женщина, супруга хозяина распоряжалась всеми продуктами, утварью, ведала хозяйственными делами. Согласно рассказу информанта из Баймакского района Б.А. Янгуловой, старшие невестки как более опытные хозяйки занимались переработкой молока и выпеканием мучных изделий, а молодой невестке («йэш килен») свекровь запрещала притрагиваться к молочным продуктам: «Катыктың өстөн бозма!» (Не порть катык, не притрагивайся к катыку!) (ПМА: тетр. № 9). Женская половина жилища была запретной для мужчин, особенно для посторонних.

Если молодая семья жила вместе с родителями, то, соблюдая обычай избегания, невестка постоянно находилась за занавеской, там же принимала пищу. «Килен булдыңмы?» (Невесткой стала?), – так иногда шутят, когда сейчас кто-нибудь отказывается от совместной трапезы, держится особняком. Нарушение условной границы между двумя частями юрты (мужской / женской части дома) осуждалось.

В рассказе «Ильяс» Л.Н. Толстой тонко передал особенности поведения своих героев в юрте: «И вошел Ильяс с женою. Поздоровался Ильяс с гостями и хозяином, прочел молитву и присел на коленочки у двери; а жена прошла за занавеску и села с хозяйкой» [Башкирия в русской литературе, 1990: 42]. Согласно этикету, члены семьи, гости знали и занимали место от менее почетного к почетному «түр», согласно их половозрастному, семейному и общественному статусу.

Британский социальный антрополог Э. Лич, отмечая жесткость модели поведения и предсказуемость характера деятельности (социальной, технической, ритуальной) монголов в юрте согласно делению «восток/запад», «север/юг», задается вопросом: «Почему же люди поступают подобным образом?». Затем сам

же отвечает: «...все человеческие существа имеют глубокую психологическую потребность в чувстве защищенности, а это чувство приходит, когда знаешь, где ты находишься. Между тем “знание того, где ты находишься” есть вопрос осознания своего социального, равно как и территориального положения» [Лич, 2001: 66].

По вертикали юрта состоит из трех частей: полы, стены, купол. Вертикальную ось юрты завершает «сағарак, саңырақ, сағырақ» – верхний ободок с 3–4 перекрещивающимися по центру дугами, наделенный символическим значением. Как отмечала А.Г. Янбухтина, круглое навершие юрты носило сакральный смысл, было священным и переходило от отца к сыну, от старого жилища к новому [Янбухтина, 1993: 41]. Похожие представления зафиксированы и у казахов: «Возможно, шаңырақ также связывался с идеей духа предков аруақ. Отцовский дом, как и хозяйство, иносказательно обозначался қара шаңырақ (“қара” в значении “большой”, “старший” и т. п.). После смерти отца он переходил к младшему сыну (кенже) и почитался как отцовский дом (қара шаңырақ) всеми другими родственниками независимо от их возраста по отношению к наследнику. Во время ежегодного зимнего убоя животных на мясо (соғым) в честь қара шаңырақ все близкие родственники приносили как бы его “долю” (сыбаға)» [Шаханова, 1998: 24].

Символическое значение данного элемента юрты подчеркивается также особенностями его заготовки. Например, у многих народов зафиксирован запрет на изготовление всей юрты одним мастером [Есбергенов, 2000: 180]. У башкир также наблюдался дифференцированный подход в изготовке деталей юрты. По данным С.Н. Шитовой, «и сейчас помнят, что жерди купола изготавливались в деревнях Абдулкаримово, Куватово и Янгазино (Баймакский р-н), решетки – в дер. Абдулнасырово (Хайбуллинский р-н), заготовки для обода – в Ишберде (Баймакский р-н) и Рафикове (Хайбуллинский р-н)» [Шитова, 1984: 132]. Особое значение придавали материалу изготовления обода. Если для других деталей юрты использовали такие породы, как ива, тальник, то «...половинки обода делали из искривленных стволов березы, тщательно обтесывая, придавая им

форму полукруга...» [Юсупов, 2010(6): 21]. Материалы по казахам также показывают применение березы: «Поэтому шанырак делается не из тала (ивы), как все остальные части каркаса, а из березы – самого твердого и прочного дерева, произрастающего в степях» [Шаймарданов, 2008: 33]. Как известно, помимо качественных характеристик, береза почиталась многими тюркскими народами, символизировала дерево жизни, умерших предков, встречалась в обрядах с давних времен. Например, исследуя древнейшую культуру Хакасии, дошедшую до нас яркими памятниками языческого культа, каменными изваяниями, святилищами, менгирами и наскальными рисунками, Л.Р. Кызласов предположил, что во время обрядовой церемонии, возможно, ставилось живое деревце, быть может, береза, символизировавшее древо жизни [Сагояков, 2010: 10]. Бережное отношение к верхнему ободку, восходящее к тенгрианству, культу предков, символизирует преемственность поколений, продолжение рода. Связь данного элемента юрты с верхним миром подчеркивается материалом изготовления, также его функцией освещения и формой, напоминающей небесное светило. Через свето-дымовое отверстие взору человека представлялись скрещенные линии, напоминающие орнаментальный узор, часто встречающийся в декоративно-прикладном искусстве башкир.

Пол в помещении держали в чистоте, т. к. запрещалось осквернять, загрязнять место, где отдыхают, принимают пищу. При входе в юрту снимали обувь. Причем пожилые снимали «ката» (кожаные галоши с твердой подошвой) и оставались в сапожках на мягкой подошве – «ситек» (ичиги) (ПМА: тетр. № 18). Эта особенность наблюдалась в постоянных жилищах: «Перед входом в комнату башкир снимает калоши в сенях и входит в дом в чулках» [Круковский, 1909: 50–51]. Соблюдение данного правила считалось признаком вежливости, уважения.

Традиционное постоянное жилище башкир сохранило особенности распределения и организации пространства полукочевого быта. Размещение вещей и деление жилой площади на мужскую, женскую, почетную, хозяйственную части, характерные для юрты, сохранились и в избах.

Определение места постройки, закладка дома, планирование интерьера и переход в новый дом осуществлялись согласно установленным обрядам, ритуализированным формам поведения. Особенное значение башкиры придавали месту постройки нового дома. Запрещалось строить дом, где проходила дорога – дома на таких местах подвергаются пожарам; нельзя ставить дом на свалках, заброшенных местах, перекрестках – жильцов такого дома будут беспокоить тревога, страшные сновидения (ПМА: тетр. № 10). Место старой бани также считалось непригодным для постройки нового дома. Похожие представления наблюдались и у восточнославянских народов: «Ритуальная нечистота бани подчеркивается в системе христианских верований отсутствием икон, что само по себе является значимым» [Байбурин, 1983: 36].

По мнению С.А. Токарева, история человеческого жилища может рассматриваться как развитие двух противопоставлений: «...1) соотношение или, точнее, оппозиция «дом» и «все, что вне дома», и 2) распределение частей жилья между его обитателями» [Токарев, 1970: 12]. Эти противопоставления легли в основу и традиционного этикета. Традицией определены правила поведения в жилом помещении, некоторые из которых соблюдаются по сегодняшний день. Наделение отдельных пространственных локусов знаковыми функциями тесно связано с соблюдением этикета.

Пространство вне дома – чужое. Жилище является защитой от внешнего мира, границей освоенной и неосвоенной территории. «Оппозиция “дом – вне дома” нередко подчеркивается добавочными, сверх чисто вещественных, приемами ограждения жилища как “периметра безопасности”. Кроме запоров, замков, засов, решеток, цепей и ставен, преграждающих доступ непрошеным посетителям, применяются, и даже у развитых народов, меры суеверной защиты жилья – магические знаки-обереги на окнах, дверях, на пороге дома (или у входа в скотный: сарай, конюшню): вырезанные или закопченные пасхальной свечой кресты на притолоках, прибитая у входа конская подкова, магическая пентаграмма на пороге, наличники окон с апотропейными мотивами» [Токарев, 1970: 14]. У башкир граница внешнего и внутреннего пространства защищалась

разными способами. В юрте, например, место соединения «канат» (остова, решеток) с «ук» (с куполом) украшалось орнаментированной лентой, все деревянные детали юрты окрашивали в красный цвет. «Внутреннюю сторону деревянного круга-обода, а также нижнюю поверхность дугообразно изогнутых планок-перекладин украшали резьбой» [Юсупов, 2010(б): 22]. Защитная сила ветки можжевельника, пучка полыни, металлических предметов, также мусульманских молитв и амулетов до сих пор применяется башкирами. Также, чтобы дома было спокойно и тихо, ежегодно стараются проводить специальные трапезы. По мнению информантов: «Аят укытылган өй тыныс була» (Дом, где читают аяты, бывает спокойным). «Аят укытыу» («Көрһән укытыу», «ашка сакырыу», «сәйгә әйтеү») – так называется специальная трапеза для чтения аятов Корана (ПМА: тетр. № 2–25).

Дверь представлялась также входом для всевозможных злых духов. На ночь, закрывая дверь на крючок, принято произносить: «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим» – «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного», так на вербальном уровне обеспечивается защита. В противном случае домашним будут сниться кошмары. Согласно поверьям, «шайтан» (всякая нечесть) не выговаривает звук [p] и поэтому не может произнести «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим», чтобы проникнуть в дом. «Төнө буйы ишек төбөндә: «Бисилла-бисилла», – тип торалар, ти» (Всю ночь могут простоять у двери, проговаривая: «Бисилла-бисилла») (ПМА: тетр. № 13). В данном случае первые слова молитвы охраняют жилище от нечистой силы. Пограничное состояние двери применяется и в черной магии. Например, для нанесения вреда хозяевам в верхнюю часть дверного косяка с наружной стороны втыкают острые предметы, чаще ножницы (ПМА: тетр. № 10).

«Уже одни неписанные законы приличия налагают на человека неодинаковые нормы поведения в своем доме и вне его: дома можно быть одетым не так, как “на людях” (одежда “горничная” и “выходная”), совершать действия, не считающиеся приличными вне дома», – писал С.А. Токарев [Токарев, 1970: 14]. Рассмотрение противопоставлений «внутренний» / «внешний», «свой» / «чужой»,

«закрытый» / «открытый» поможет нам представить правила поведения в жилом пространстве.

Жилище служит защитой человека от разных опасностей, а выход из него можно рассматривать как переход в незащищенный, неосвоенный мир. Порог и дверь являются границей двух семантических пространств «свое» / «чужое». Подчеркивая символическое значение отдельных предметов быта, явлений природы, обозначения сторон света, чисел, цвета, З.Г. Ураксин писал, что по отношению к ним существуют определенные запреты, и они имеют магическую силу охраны, излечения от болезней, недугов, сглаза. Например, порог служит границей очага, зоной охраны благополучия дома и всех домашних. Нельзя сидеть и стоять на пороге (останешься сиротой, несчастным), через порог нельзя передавать в руки вещи и принимать их [Ураксин, 2000: 75]. Особенное отношение тюрко-монгольских народов к порогу В.Я. Бутанаев связывал с почитанием духов предков: «Некоторые исследователи предполагают, что на заре человеческой истории покойник не вызывал страха у людей, и его хоронили под порогом, где в дальнейшем, якобы, стали обитать духи предков» [Бутанаев, 1998: 95]. Данные полевых исследований также свидетельствуют о том, что порог является местом посещения духов, например: «Фәрештәләр ултыра тупһала, шуға күрә анда баһырға ярамай» (На пороге сидят ангелы, поэтому туда нельзя наступать) [НА УФИЦ РАН Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 945:126].

Древние представления о пограничном состоянии порога, запреты легли в основу некоторых правил поведения. Например, согласно этикету башкир, нельзя здороваться, разговаривать и передавать предметы через порог. Запрет здороваться через порог путем рукопожатия К.Ш. Ахияров объясняет следующим образом: «Такой обмен рукопожатиями народ рассматривал как противоестественное, так как люди находились в это время в пространствах с различными свойствами и как бы собирались расставаться навсегда. А это могло привести к преждевременной смерти одного из здоровяющихся» [Ахияров, 1996: 49]. Также нельзя наступать, стоять, сидеть на пороге. По сообщению информантов из Абзелиловского района: «Тупһа: “Һин дә минең кеүек кеше аяғы

аҫтында ят”, – тип әйтә ти» (Порог может проклясть: “И ты, как и я, окажись под ногами людей!”), из Белорецкого района: «Тупһаға ултырма, һүзең үтмәс» (Нельзя сидеть на пороге, авторитета не будет) (ПМА: тетр. № 7, № 10).

В соблюдении этикета ориентация на дверь несет определенную смысловую нагрузку. Как известно, место у двери считалось наименее почетным. «Катындың туғандары түр башында ултыра, ирзең туғандары ишек төбөндә тора» (Родственники супруги занимают почетное место, родня мужа находится возле двери), – так шутливо характеризуют башкиры отношение к родственникам супругов (ПМА: тетр. № 10). Например, если обычно полы моют и подметают от переднего угла к двери, то после выноса покойника делается наоборот. Элементы двери применяются в народной медицине: «Магический способ лечения от сглаза. Күз тейһә, ишек тоткаларын сайып күзеккән кешегә сайынды һөртәләр. – При сглазе споласкивают ручки дверей, и этой водой обтирают больного» [Хисамитдинова, 2010: 259].

Как и любой переход через границу, вход в помещение и выход из дома регламентировались правилами. Башкиры до сегодняшних дней строго соблюдают следующие этикетные предписания: входят в жилое помещение с правой ноги; при входе и выходе произносят: «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим» – «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного»; при первичном посещении чужого дома приносят подарки, произносят благопожелания. Приведем наиболее распространенные пожелания, произносимые при входе в новый дом: «Өйөгөз котло булһын!» (Пусть в доме будет благополучие!), «Якындарығыз менән бергә-бергә, имен-аман йәшәргә язһын!» (Желаем вам жить в этом доме в здравии и согласии с вашими родными!) (ПМА: тетр. № 2–25). Запрещалось заходить в чужой дом, особенно в первый раз, с пустой посудой, возвращать пустой вещь, где можно что-то хранить; выносить, отдавать за пределы своего пространства горящие головешки, молоко и молочные продукты, особенно после заката солнца.

По данным информантов, пожилые при посещении чужого дома, уже во дворе начинают разговаривать, невзирая на то, есть в нем люди или нет. Раньше, согласно обычаю избегания, мужчины при входе в жилое помещение подавали

голос, покашливали, чтобы не застать невестку врасплох (ПМА: тетр. № 19, № 24).

Пришедшего в дом мужчину встречает мужчина, женщину – женщина. После взаимных приветствий следует приглашение пройти в дом: «Улай ишек төбөндә тормағыз, түргә үтегез» (Не стойте так возле двери, проходите на почетную сторону). Женщины обычно беседуют в женской половине. Важно также отметить, что при появлении постороннего человека в доме принято было приглашать на чай. Продолжительность визита зависела от цели, которую сообщали в процессе беседы: «Йомош менән килгән инем» (Пришел с просьбой об оказании услуги), «Хәл белешергә туктаным» (Остановился, чтобы справиться о здоровье), «Кунакка сакырырға килдем» (Пришел с приглашением в гости) и т. п. Обычно женские разговоры растягивались на час, а мужчины, пришедшие с визитом, долго не задерживались.

Исходя из представлений о пограничном состоянии двери, ворот, до сих пор сохранился запрет без надобности распахивать ворота, что может «вызвать» смерть близких (членов семьи). Согласно этикету, жена или старшие дети открывали ворота мужу, гостям. Приведем полевые материалы, записанные в Баймакском районе РБ: «Хәзер генә катындар иренә капка асмай. Элек атайым бер ерзән килә яһа, йә без, йә әсәйем сығып капка аса инек, атын дуғарыша инек» (Это сейчас жены не открывают мужу ворота. В прошлом либо мы, либо мама встречали отца, распахнув ворота, помогали распрягать коня) (ПМА: тетр. № 9). Гостей (независимо от статуса) принято провожать за пределы ворот, ждать, пока выедут из населенного пункта: «Кунактарзы капка тышына сығып озатабыз, ауылдан сығып киткәнсе, карап торабыз» (ПМА: тетр. № 2–25).

Запрещалось хлопать, играть дверью. Хлопнуть дверью – антиэтикетное поведение, таким образом выражают недовольство партнеру по коммуникации. «Ишек шакылдаған өйзән кот китә» (Благополучие оставляет дом, где хлопают дверью), – говорят информанты (ПМА: тетр. № 10, № 22).

Необходимо отметить, что двери юрты, деревянных изб раньше не запирались на замок. Отсутствие хозяев дома можно было определить по знакам.

Д.П. Никольский оставил следующее описание: «Уезжая на кочевья, башкиры поднимают несколько досок с пола. Это делается будто бы для того, чтобы проветрилось подпольное пространство, что с санитарной точки зрения очень важно. Другие же говорят, делается это с целью показать, что все обитатели дома выехали на кочевку» [Никольский, 1895: 8–9]. Также, заметив прикрепленный запор накладного замка на металлическую дужку («аркырыһы элэктерелгән»), в дом не заходили. По полевым данным, в деревнях только после 1990-х гг. двери, ворота начали запирать на ключ.

Окно, наряду с освещением помещения, выполняло пассивную функцию коммуникации с внешним миром, было источником новостей и событий. Но все же не одобрялось подбегать к окну, вглядываться в прохожих, завязывать разговор через окно. Категорически запрещалось смотреть через окно в дом, входить и выходить через окно, считалось, что это приведет к смерти одного из жильцов дома.

В избе важную разделительную функцию выполняла матица. «Потолочную балку, или матицу («өскө өрлөк», «үрзөк», «матса»), встраивали в предпоследний, более толстый венец сруба. Ее концы врубали «в полдерева», не выпуская наружу. В жилом помещении обычно была одна матица. Она располагалась поперек сруба, являясь в интерьере гранью между «чистой», гостевой, частью дома и прихожей» [Шитова, 1984: 88]. Человек, пришедший в чужой дом, не должен был стоять под матицей, и, без приглашения хозяев («Түргә үтегез!»), не переходил за матицу (ПМА: тетр. № 13, № 18).

Знаковый характер этого элемента дома проявлялся также в соблюдении обычая избегания. Приведем рассказ информанта: «Бер атайымдарзы ауылдың йәш килене сәйгә сакырырға килде. Тупһанан инә лә, кулын болғай за сыға. Был хәл бер-нисә тапкыр кабатланды. Атайым мине еңгәнәң нимә әйтергә теләгәнән һорарға ебәрзе» (Как-то раз молодая невестка деревни пришла пригласить моих родителей в гости. Перешагивает за порог дома, делает подзывательные жесты руками и уходит. Так повторялось несколько раз. Потом отец отправил меня уточнить, что хотела сообщить сноха). В описанной ситуации проявляется обычай

избегания, который предписывает невестке не разговаривать со старшими родственниками мужа, переходить за матицу и не заходить в почетную часть избы (ПМА: тетр. № 10).

В традиционной башкирской избе печь также была ориентиром этикетного поведения: «мейес янында» (у печки), «мейес артында» (за печкой), «мейес башында» (на печи) и т. п. Выбеленная печь была критерием чистоплотности хозяйки дома, печному пространству присваивали женский статус – «катындар яғы» (женская сторона), «аш-һыу яғы» (место приготовления пищи) и т. п. М.А. Круковский писал: «Направо от входной двери стоит небольшая печь; чаще всего она стоит не примыкая к стенам, как в русских избах, а отдельно, так что между печью и стенами образуется проход. Это устроено для того, чтобы женщины во время посещения чужих мужчин, могли незамеченными входить в избу, за занавеску и выходить. От печи до передней стены протянут полог, вышитый разноцветными узорами, разделяющий комнату на две половины, а вдоль всей передней стены тянутся широкие, низкие нары» [Круковский, 1909: 48–49]. Подобное расположение печи благоприятствовало соблюдению обычая избегания. Поскольку в традиционном обществе роль мужчин и женщин была четко дифференцирована, то поддержание огня в очаге возлагалась на женщин, а появление мужчин на женской стороне было нежелательно.

Подчеркивая значение печи в организации интерьерного пространства башкирской избы, А.Г. Янбухтина отмечала, что всегда свежесвебеленная, убранная пестрыми ситцевыми занавесками (и в верхней части, и по бокам), она – доминирующая пластическая форма в доме, где все и вся организовано в соответствии и по отношению к ней [Янбухтина, 1993: 98]. Огонь, зажженный в печи, был знаком того, что жизнь в доме идет своим чередом.

Важно также отметить, что отношение башкир к огню было весьма неоднозначное. «Һыузан кала, уттан калмай» (От воды что-то остается, от огня ничего не остается), – говорят в народе, подчеркивая силу огня. Несгорающие остатки огня, как часть стихии, применялись в защитных и лечебных целях. Например, Н.В. Бикбулатов, Ф.Ф. Фатыхова описали процесс лечения

осложнений от тяжелой работы («өзлөк» – надрыв) путем завязывания в трех местах подола платья роженицы узелков с золой: «Зола как часть огня должна была отпугнуть шайтана, покушавшегося на здоровье молодой матери» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 114]. Известно также намазывание сажей (остаток огня) лба маленьких детей с целью защиты от сглаза. Особенное отношение к огню нашло отражение в речевом этикете: «Киске утка һөйләйем» (рассказываю вечернему огню), – говорят башкиры, когда после заката солнца рассказывают свой сон близким. Приобщение к родовому очагу устраивалось во время свадебной обрядности: «...невеста по приезде в дом жениха должна была бросить кусочек жира в огонь. Назывался он “ут туйзырыу” – “угощение огня”» [Сулейманова, 2005: 29]. Информанты рассказали, что после поминальной трапезы перед уходом гости должны прикасаться ладонями к печи. К сожалению, они не смогли объяснить значение данного действия, сказав только: «Так заведено» (ПМА: тетр. № 10).

До настоящего времени строго соблюдаются запреты плевать в огонь, играть с огнем, проливать в очаг воду, тушить огонь в очаге, сжигать мусор в очаге, выносить горящие головешки из дома и бани, мешать золу, выносить золу после заката солнца и т. п. (ПМА: тетр. № 2–25). Приведенные материалы проясняют особое отношение башкир к очагу и глубокое значение сохранившегося до наших дней благопожелания родителей в адрес своих детей: «Усакты һүндөрмә!» (Не гаси очаг!), поскольку угасание очага ассоциируется с вымиранием рода, семьи.

Почитание огня / очага было присуще и другим народам. Например, у алтайцев и телеутов после заката и до восхода солнца чужой человек не имел права выносить огонь из юрты. В некоторых местах разрешалось выносить огонь, но нельзя было заносить его в свою юрту [Зеленин, 1999: 186–187]. У эвенков «хозяйка очага» считалась покровительницей семьи, женщин и детей [Бутинова, 1973: 22]. Н.Ф. Беляева пишет, что в традиционной культуре мордвы: «Печи и огню приписывали очистительные функции, что предопределяло их роль в народной медицине» [Беляева, 2016: 15].

Наряду с основными функциями, производство тепла, приготовление еды, обеспечение безопасности и уюта, печь наделялась символическим значением. Здесь мы наблюдаем перенос знаковых характеристик очага, центра юрты, на печь. В то же время устье, дымоход воспринимались как пограничное пространство между мирами. Если в повседневной жизни печь не выполняла особых функций, то в обрядах ей отводилась особая роль. Не случайно при совершении ритуала, магических приемов лечения знахарки, обращаются с просьбами к высшим силам через дымоход, как шаманы, которые выходили на связь с духами по дымовому отверстию юрты. Например, для избавления ребенка от родинок: «В Зилаирском, Хайбуллинском р-нах отец ребенка, пожилая женщина, белолицая девушка или чей-то ребенок кричали в печную трубу имя с добавлением слова миң, например, Миңнихәмдия, чтобы родинка исчезла. Это повторялось несколько раз» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 107]. На связующую функцию дымохода между мирами указывает, на наш взгляд, закрывание вьюшки во время грозы, опасаясь удара молнии. Молния в мифологическом понимании башкир – это наказание свыше.

В жилом помещении отмечались особые места, которые были связующим звеном между миром живых и умерших. Башкиры для того, чтобы прилетевшая душа покойного могла садиться, рядом с дверью вбивали деревянный колышек («ағас сөй»). Перекладина («урза») также служила местом для поселения души [Фатыхова, 2002: 215]. Кроме того, для «встречи аруахов» специально наводили порядок в доме: «Шаршамбы көн усақ алдын ақлап куйырға кәрәк – рухтар килә. Мәйет рухы күбәләк булып усақ алдына ултыра. Көрән укығас, шатланып, шуны алып китә» (В среду нужно побелить печь, так как души умерших, обернувшись бабочкой, прилетают и садятся возле нее. После чтения Корана, радуясь, уносят молитвы) [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 945: 106]. По поверьям, по четвергам души умерших посещают своих родственников, для них специально готовят жаренные в масле лепешки – «таба есен сығару».

Аналогичные специальные детали внутри жилого помещения для душ умерших замечены и у других родственных башкирам народов. У чувашей,

например: «Столб у печи является локусом, олицетворяющим покойников. Каждый человек, покидая свой родной дом навсегда, прощается с ним, или даже душа уходит в этот столб. Поэтому перед выносом умершего из избы на печной столб ставят восковые свечи или вешают чистое полотенце. Верят, что, покидая дом, душа покойника вытирается им (по другим версиям – просто касается)», – отмечает А.К. Салмин [Салмин, 1998: 43].

Также заметим, что символом родительского дома у башкир считался кожаный сосуд – «һаба». Приведем описание И.Г. Георги: «Когда напоследок жених собирается вести невесту свою домой, то она ходит из юрты в юрту прощаться с благодарением и плачем; и при сем случае наделяют ее иные скотом, а иные домашнею рухлядью. В родительской юрте обнимает она кумызный мешок, благодарит его, что столь долго ее питал, и прицепляет к нему небольшой подарок» [Георги, 1799: 106]. В данном фрагменте раскрывается значение данного символа, где кожаный сосуд выступает атрибутом этикета. Посредством «һаба» девушка выражает свои чувства, благодарность родителям и родному дому.

К категории охранителей жилища и членов семьи относятся «фәрештә» (ангелы), «әруахтарзың рухы» (души умерших предков). «Взаимоотношения» с невидимыми посетителями жилища сводились к соблюдению ряда правил. Чтобы они не оставили свое покровительство, важно было соблюдать в доме чистоту. Считалось, что крылья ангела устают, охраняя грязную посуду от нечистой силы. Поэтому запрещалось оставлять на ночь невытую посуду. По данным информантов: «Ызғыш-талаш булған ерзән кот-бәрәкәт, фәрештәләр қаса. Ғаиләлә бер-берең менән якшы арашлашып йәшәргә кәрәк» (Дом, где часто ругаются, покидают благополучие и ангелы. В семье должны быть хорошие взаимоотношения) (ПМА: тетр. № 2–25).

Четко регламентировалось поведение по отношению к каждому локусу усадьбы. Башкиры верили, что у каждого строения есть свой хозяин: «әй эйәһе» (домовой), «азбар (һарай, кәртә) эйәһе» (хозяин хлева), «мунса эйәһе» (хозяин бани). Эти представления привели к появлению правил этикета по отношению к

невидимым хозяевам дома и двора. Проксемическое поведение было ориентировано не только на людей, но и на обитателей другого мира. Отметим, что почитание духов-хозяев жилищ (хлева, бани) широко распространено не только среди башкир, но и их соседей, например, у татар [Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967: 362], мордвы [Мокшин, 1998: 70–71] и др.

По полевым данным, представления башкир о внешнем облике духов-хозяев довольно размыты: умершие предки, человек, животное. «Өй эйәһе» (домовой) чаще ассоциируется со змеей. Отсюда, возможно, запрет убивать змею (ужа), прижившуюся в доме, иначе случится беда с хозяином дома, главой семьи. Сохранились рассказы о взаимоотношениях между людьми и «хозяевами». Гнев или предрасположение представителей иного пространства зависели от поведения человека. Неосторожный жест или недостойный поступок могли навлечь беду.

«Существование духа-хозяина налагало на человека определенные обязанности: со своей стороны, он должен был поддерживать уют и спокойствие, выражать свое почтение и уважение посредством умиловительных обрядов. За невнимательность, неопрятность йорт эйәһе, верили, мстит», – считает М.Н. Сулейманова [Сулейманова, 2005: 53]. Кроме того, обитателями дома могли быть и мифические существа, например, «бисура» (злой дух в человеческом облике). Приведем архивный материал, записанный в 1969 г. Ф.Ф. Илимбетовым в Чишминском районе: «Бисура кеше киәфәтендә була. Ябалаклы бабайзарымда бар ине. Күренеп бис башында җары сәсле кыз бала кеүек ултыра ине. ”Кунак”ка бешерәм, – тип айырым бешереп, күрһәтмәй (кешегә) бирәләр. Ашатмаһаң – асылана (көнөнә бер тапкыр ашаталар), малын быуып үлтерә. Кешенең үзенә зыян итмәй» (Бисура была в образе человека. У деда в д. Ябалаклы была бисура. На печке у всех на виду сидела светловолосая девочка. Каждый день для «гостя» готовили отдельную пищу, не показывая людям, угощали. Если не кормить (угощали один раз в день), то может задушить скот. Людям от нее вреда не было» [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. ДМН. Ед. хр. 452: 30–31].

Духи-хозяева воспринимались покровителями людей и скота. По данным информантов, они предупреждали членов семьи об опасностях, сообщали им о происходящих, предстоящих событиях. Например, если корова отелится или лошадь ожеребится, то «өй эйәһе», «азбар эйәһе» может разбудить, подав голос, постучав в окно (ПМА: тетр. № 12). По данным информантов, по отношению к своим «өй эйәһе» ведет себя корректно, а к гостям относится избирательно. Негативное расположение выражается в том, что ночью может причинять дискомфорт: «давить» во время сна, нагонять кошмары и т. п.

Домового принято умиловить, например: «Коттой. Домовой. Коттойға хәйерне йәкшәмбе бирәләр» (В воскресенье подают милостыню для задабривания домового) [Хисамитдинова, 2010: 197]. Переезжая в новый дом, невидимых существ старого дома звали с собой. Расстелив белый платок, обращались к ним следующим образом: «Йәгез, йыйылығыз барығыз за, эйзәгез, калмағыз, минең менән барығыз» (Айда, собирайтесь все, айда, не оставайтесь, идемте со мной). Затем, собрав платок в узелок, переносят «содержимое» в новый дом [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 945: 121–122].

«Мунса эйәһе» («хозяин» бани) частый персонаж рассказов о духах-хозяевах. В представлениях башкир банное пространство наделено сакральным смыслом. Следовательно, и поведение в нем четко регламентировалось запретами. В бане нельзя петь, произносить имена и слова благодарности, оставлять беременную женщину одну, использовать много воды, оставлять одежду в бане и т. п. Нельзя купаться после полуночи, так как в это время «мунса эйәһе» моется в бане. Чтобы не застать «хозяина» врасплох, прежде чем заходить, нужно постучать в дверь, а уходя, предупредить его: «Минән һуң шунса кеше килә» (После меня придут столько-то человек, иногда называют поименно) (ПМА: тетр. № 8, № 13). В бане нельзя называть ребенка по имени, шайтан услышит (ПМА: тетр. № 15). Приведем некоторые правила, зафиксированные Р.А. Султангареевой: выходят из бани с левой ноги, после бани три раза ополаскивают рот, проговаривая: «Очищаю рот водой из реки Каусар!», нельзя сжигать веник, он должен сгнить – лицо покроется оспой, не приставлять веник к

стене листьями вверх – к ссоре в семье, нельзя стираться банной водой, поливать сад, мыться на второй день – нажитое добро достанется другим, скотина не уродится, в бане нельзя произносить молитвы – черти повадятся в дом, нельзя благодарить – нечистые это себе причислят, зятю нельзя купаться со своим тестем – родительское благословение, мужская сила уйдет, охладеют отношения с женой и др. [Султангареева, 2015: 41–42]. Нужно отметить, что по традиционным установкам, входя в любое хозяйственное помещение, принято было подавать голос.

Особенное отношение к жилищу проявлялось в том, что оно относилось к не отчуждаемому имуществу, то есть посторонним людям его не дарили, старались сохранить отчий дом («ата йорто»). По обычаю, отцовский дом у башкир оставался младшему сыну – «төпсөк», «киңйә», который должен был обеспечить пожилым родителям уход и заботу. У башкир минорат был не только правом, но и обязанностью. Младший сын был ответственен за похороны отца, выплату его долгов и содержание матери. Если с ним оставалась незамужняя сестра, то он должен был организовать ее свадьбу и обеспечить приданым, – отмечают исследователи [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 145–146]. Свою долю от отцовского имущества старший сын получал после женитьбы. Богатые родители после переезда невестки устанавливали отдельное жилище (юрту, избу), менее состоятельные после нескольких лет совместной жизни осуществляли выдел старшего сына. Так, после женитьбы старшие сыновья обретали свое жилище, что нашло отражение в лексике башкир. В башкирском языке жениться значит – «өйләнеү», где первая часть слова «өй» – «дом». Как уже было отмечено, важным условием заключения полигийного брака было наличие отдельного дома для всех жен.

Схожие представления о жилище, создании семьи наблюдались и у других тюркских народов: «...у узбеков-карлуков юрта, приобретенная при женитьбе, должна служить до конца жизни, а деревянные части ее меняли только при повторной женитьбе. Иметь юрту – значит, иметь жену» [Оразов, Чарыев, 2000: 155]. В традиционном обществе наличие отдельного жилища подтверждало

самостоятельность мужчины, так как женщины проблемами обустройства жилья не занимались.

Значимость жилища, семейного очага подчеркивалась в антиэтикетных ситуациях, например, в проклятиях башкир: «Түбәң емерелһен!» (Пусть разрушится твой потолок!), «Нигезең короһон!» (Пусть вымерет твой род!). Поссорившись, в сердцах также могут произнести: «Тупһаңа аяҡ баһмам!» (Не переступлю порог твоего дома!) (ПМА: тетр. № 2–25).

Жилище обеспечивало защиту, порядок, стабильность и устойчивость жизни. Нарушение установленного порядка не одобрялось. Например, в ходе полевых исследований был зафиксирован запрет на обновление старых деревянных элементов дома, строгать рубанком (обновлять топором) – к смерти одного из супругов (членов семьи), выходить, передавать предметы из окна и т. п. (ПМА: тетр. № 10). Возможно, соблюдение данных запретов связано с тем, что подобным образом поступали в критических случаях. Например, чтобы спрятать следы ребенка от шайтана, повитуха выносила его через дверь, продавала, подавая через окно, предварительно просунув через хомут [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 100]. В обычной жизни так не поступают, не одобряется передавать предметы, вещи, детей через окно (особенно снаружи), нарушение этого запрета вызывает недовольство у пожилых.

Похожие представления зафиксированы у других тюркских народов, например: «У туркмен-иомутов и човдулов, а также у текинцев Мургабской долины в том числе, когда в семье часто умирали мужчины или хозяйка юрты была бездетна и страдала какой-нибудь болезнью, допускалась перемена местами мужской и женской половин юрты» [Оразов, Чарыев, 2000: 159]. И.В. Стасевич приводит материалы, касающиеся «старинного обычая» казахов – ухода вдовы из семьи покойного супруга. Вдове, пожелавшей выйти замуж за постороннего, родственники умершего мужа преграждали выход из юрты. Женщина должна была поднять кошмы и для того, чтобы покинуть юрту, пролезть под ними. После этого она имела право уйти к новому жениху, но взяв с собой только то, что было на ней надето. Показательно, что женщина выходит из юрты неестественным

способом. Следует обратить внимание, что схожим способом, вынимая одну из кереге юрты, могли выносить из дома покойного, отмеченного какими-либо особенно отрицательными качествами. У казахов этот способ использовали в случае похорон двух или более человек: одного из них выносили через дверь, второго – приподняв решетчатое основание юрты – жабықтан шығарады [Стасевич, 2011: 78]. Нарушение общепринятых норм в сложных семейных ситуациях наблюдалось и у башкир. Как правило, подобные действия совершались с целью запутать злые силы, чтобы остановить зло, исходящее от них.

Таким образом, в данном параграфе были рассмотрены этикетные установки и мифологический, религиозный, этнокультурный контексты соблюдения этикета, связанные с организацией жилого пространства в процессе общения. Развитие жилища, его внутреннее убранство, внешнее оформление, конструкция и распределение пространства в нем тесно связаны с особенностями семейного и общественного этикета, безусловно, типом хозяйствования. Полукочевой образ жизни способствовал тому, что башкиры обходились минимальным набором мебели, утвари и прочих домашних принадлежностей. Некоторые особенности обустройства временного жилого пространства были позднее перенесены башкирами в постоянное жилище. Древние воззрения и религия, нравственные нормы составили основу структурирования жилища, правил поведения в нем. Именно в рамках освоенного пространства происходила социализация, осуществлялась трансляция этикета.

3.2. Этикет путника

Южный Урал издавна был центром соприкосновения и взаимодействия кочевых и оседлых племен, которые повлияли на особенности ведения хозяйственной деятельности и культуру башкирского народа в целом. Традиционным типом хозяйствования башкир, как известно, было полукочевое скотоводство, и поэтому передвижения играли важную роль в жизни народа. За

сезон они несколько раз меняли место поселения («язлау», «йэйләү», «көзләү»), также для совершения визита к своим сородичам и знакомым приходилось преодолевать дальние расстояния. Обширная территория расселения башкир, разнообразный природный ландшафт способствовали выработке разнообразных форм и способов передвижения, этикетных установок, связанных с дорогой.

Передвижения, подвижность, заложенные полукочевой жизнью башкир, способствовали сложению стереотипизированных форм поведения в пути, отголоски которых по сегодняшний день сохранились и представляют интерес в познании этнической культуры в целом.

Статус, атрибуты и нормы поведения путника, вербальное и невербальное общение в дороге у каждого народа проявляются по-своему. Т.Б. Щепанская, исследователь русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв., ввела понятие «культура дороги», под которым понимают комплекс этнических традиций – обычаев и норм поведения, вещественных атрибутов и представлений, связанных с передвижениями. Сюда входят: материальная культура (придорожные жилища, дорожная одежда и снаряжение, пища, средства передвижения), духовная (обряды и представления), соционормативная (статусы и нормы поведения дорожных людей, структуры сообществ), – то есть, по существу, все стороны образа жизни, которые народная традиция последовательно противопоставляет домашнему, тем самым являя собой сочетание двух взаимодополняемых комплексов: «дороги» и «дома» [Щепанская, 2003: 8–9]. Основываясь на теоретических исследованиях Т.Б. Щепанской, рассмотрим этикетные установки путника, связанные со стереотипами, нормами пространственного, предметного, витального поведения, а также с представлениями и символическими системами башкир.

Дорога башкирами воспринималась как связующая нить между пространствами, мирами. «Нить» – в мифологическом словаре башкирского языка означает следующее: «...средство связывания, соединения двух миров, магического измерения; символ дороги, жизненного пути, долголетия; используется во всех семейных обрядах; является оберегом, средством гадания, лечения, порчи» [Хисамитдинова, 2010: 91]. Это ассоциативное понимание нити

как продолжительности жизни и как средства связи между мирами имеет глубокие исторические корни, помогает найти параллели с миропониманием многих других народов.

Например, материалы исследований по тюркам Южной Сибири показывают, что мифологическое содержание нити восходит к солнечному лучу: «...солнечный свет/луч обладает в тюркском мировоззрении обширным семантическим полем, к которому тяготеют представления об источнике жизни и знаний, удаче, жизненной силе, дыхании, ритуальными коррелятами которых являются нить, волос, веревка и т. д.» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 104]. Подобное мифологическое восприятие нити по сегодняшний день сохранилось и у башкир. Например, в обрядах и этикетных ситуациях, связанных с рождением ребенка и представлением его семье и обществу, принято было раздавать «бәпәй ебе» – «нити новорожденного» с пожеланиями долгой и счастливой жизни. Возможно, подобная ассоциация возникла на основе таких свойств нити, как продолжительность и протяженность.

Символика нити как связи между мирами подтверждается описаниями С.И. Руденко: «Башкиры верили, что душа человека, умершего неестественной смертью, выйдя из тела, находилась первое время возле покойного. Поэтому, если утонувшего удалось быстро вынуть из воды и откачать, так чтоб вода вылилась (ибо из-за воды душа и покидала тело), душа возвращалась в тело, и человек оживал. Чтобы душа нашла дорогу обратно в тело, утопленника клали у воды и изо рта его до воды протягивали шелковую нитку. С этой целью башкиры-сплавщики барок и плотов (по р. Белой, Юрюзани, Инзеру и др.) всегда возили с собой “на случай” шелковые нитки» [Руденко, 2006: 272]. По Н.В. Бикбулатову и Ф.Ф. Фатыховой, на похоронах также раздавались мотки ниток, размером от колена до стопы, нитки были белого цвета, в несколько сложений: 10, 30, 33 или 40. «Үлемтек ебе» (нити покойного) раздавали как отдельно, так и вместе с нагрудниками «күкрәксә, түшелдерек» (Баймакский р-н), с лоскутками ткани «йыртыш» (Бурзянский р-н) или коралловыми бусинками (Мелеузовский р-н). Было поверье, что покойник на том свете будет раздавать их своим

родственникам (Хайбуллинский р-н) [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 133]. В Абзелиловском районе по сегодняшний день, прощаясь с умершим, раздают белые нитки, также привязывают их к ногам покойного (ПМА: тетр. № 7). Заметим, что символическое значение нити сохранилось до наших дней и применяется в повседневных этикетных ситуациях, обрядовой практике.

В фольклоре многих народов встречаются сюжеты с использованием нити в качестве указателя пути. Общеизвестно, что клубок в сказках разных народов служил указателем пути. Например, исследователь русских волшебных сказок В.Е. Добровольская приводит следующий анализ: образ клубочка имеет глубокие мифологические корни и осознается мифопоэтической традицией, с одной стороны, как воплощение нити и ассоциированных с ней представлений о жизни и связывающих элементах пространства (наиболее известный пример такого рода нить Ариадны). Именно эту функцию выполняет и клубочек. С другой стороны, он связан с мифологемой шара, который символизировал мир (космос, Вселенную и, следовательно, пространство). Пространственное значение шара и тем самым других шарообразных предметов дало возможность использовать мячик, шарик, яблоко, клубочек как указатели пути в пространственных перемещениях героя [Добровольская, 2009: 77]. В башкирской народной сказке «Клубок» падчерица отправляется вслед за клубком пряжи, помогает встречной старухе и возвращается богатой [БНТ. Т.4, 1989: 174–177]. Мифы, а также разные жанры фольклора сохранили в себе знания народа о мире, способствовали передаче значимых культурных кодов и культуры дороги, в частности. Нить, символизирующая дорогу, стала причиной появления поверья о том, что перед дорогой нельзя заниматься шитьем. Информанты сообщили следующее: «Перед поездкой нельзя ничего зашивать, иначе удача отвернется». Согласно представлениям башкир, нить, завязанная узлом, ассоциируется с преградами на пути. Этот запрет соблюдается и по сей день, но если необходимо что-то зашить, то следует прикусить нить (ткань). Приметы башкир, связанные с предстоящей поездкой, также связаны с нитью, волосами: «Если при плетении волос остается прядь – к дороге», «Если к одежде прицепляется нить – к дороге» и т. п.

О предстоящей дороге предвещали и сны. Например, в произведении Х.Л. Давлетшиной есть такой эпизод: «Не дорогу ли предвещают мои сны? – вопрошает другая женщина. – Сегодня я видела, будто стою на берегу светлой речки и умываю лицо хорошим душистым мылом. Пены много, никак не могу ее смыть. Тут меня сноха Зулейха и разбудила. – Хороший сон, дорогу сулит, – толкуют старухи. – Речка всегда к дороге, мыльная пена – лошадиный пот. Приедет твой сын, если будет милостив Аллах...» [Давлетшина, 1984: 26–27].

Нужно отметить, что в речевом этикете башкир до наших дней сохранились такие выражения, как «юл төшһә» (если будет предначертана дорога), «Хозай кушһа» (если повелит Худай; по велению Худая), «Тәңре бирһә» (если даст Тенгри), «Алла бирһә» (если даст Аллах). Это показывает, что сохранилась вера в то, что передвижения человека определяются свыше и об этом «предупреждают» с помощью знаков (нить, волос и т. п.). Приведенные примеры показывают сложную семантическую связь: божественное начало, солнечный свет, луч – нить, волос, веревка – жизненный путь, дорога.

Ритуализированное поведение наблюдается в ходе сборов, проводов, а также в пути и во время встречи. «Смысл обрядов ухода – перемещение человека из домашней в дорожную систему мировосприятия: конструирование символического и нормативного комплекса, который будет затем определять поведение человека в дороге. В ходе прощальных обрядов меняется социальный статус уходящего человека: домашний сменяется дорожным, статусом путника», – пишет Т.Б. Щепанская. Она же отмечает, что «комплекс обрядов ухода мы условно подразделяем на провода (куда включаем пространственно-временные их элементы) и сборы (под которыми понимаем трансформацию вещественного мира)» [Щепанская, 2003: 51].

Сборы в дорогу и провода обусловлены целью, частотой поездок, дальностью и длительностью предстоящего пути, статусом путника: возрастом, полом, степенью родства и свойства, знакомства и т. д.

Подготовке к поездке уделяли особое внимание. Перед дорогой обязательно совершалось омовение и переодевание в новую, чистую одежду. С одной

стороны, это объясняется правилами гигиены, а с другой – боязнью уйти в другой мир в нечистом виде в случае непредвиденной смерти в пути. Взрослые внимательно следили за вербальным и невербальным поведением всех домочадцев, чтобы их слова или действия случайно не причинили вреда путнику.

Значение благопожеланий, этикетных действий, напутствий, запретов и предписаний, производимых и произносимых при выходе из дома, сводится к пожеланию успехов и удачной дороги, предотвращению неудач в пути. Также по содержанию подобных текстов можно определить наиболее опасные ситуации для путника: атмосферные явления («ел-дауыл»), встреча с опасными людьми, животными («эт-кош»), персонажами, связанными с потусторонним миром («ен-пәрей»), которые могут нанести вред здоровью и лишить жизни путника.

У башкир перед дорогой принято получать благословение родителей, пожилого, уважаемого человека. Например, в эпосе «Конгур-буга» следующим образом описывается сцена прощания Тандысы с сородичами: «Наутро собрался народ, чтобы проводить ее в дорогу. Старейшины рода произнесли напутственные слова, а родители – свой завет-аманат» [БНТ. Т.1, 1987: 223]. Получение благословения называется «Бата алыу», «Фатиха алыу», «ризалык алыу». «Оно сопровождало человека во всех жизненно важных ситуациях, выполняя назидательную, охранительную, благословляющую функции» [Сарсамбекова, Баязитова, Ботбайбеков и др., 2021: 138]. Провожая человека в дальнюю дорогу, все находящиеся в помещении люди садятся, читают суру «Аль-Фатиха», произносят благопожелания. В данной ситуации раскрывается функционально-прагматический аспект фольклорных, религиозных текстов. В момент прощания особенно усиливается магическая сторона речевых формул, направленных на обеспечение безопасности, удачи в пути. В высказываниях также прослеживается призыв к вмешательству высших сил в обеспечении удачи и благополучия.

Уходящий прощается со всеми домочадцами и домовым:

Озон юлға сығам,
Имен-аман йортома

Кире әйләнеп кайтырға язһын, – тип әйтеп, өй әйәһе менән һау буллашып сығып китергә кәрәк» (Перед поездкой нужно попрощаться с домовым и нужно произнести следующие слова: «Отправляюсь в дальнюю дорогу, пусть удастся вернуться живым и здоровым») [Экспедиция материалдары, 2011: 127]. Известный фольклорист А.М. Сулейманов писал, что мама научила его произносить перед поездкой следующее благопожелание:

Илем-йортом имен торһон,
Илдә калған имен булһын,
Сәфәр кылам – уң булһын,
Имен кайтыр юл булһын!
Изге юлға, изге сәфәргә
Дусар итһен Аллаһы Тәғәлә!

(Пусть Родина моя будет в целости и сохранности, Ее жители будут здоровы, Отправляюсь в путь – пусть сопутствует удача, Пусть будет суждено вернуться живым и здоровым, Пусть Аллах будет сопутствовать благополучию в пути) [Сөләймәнов, 2007: 3].

Провожающие также произносят добрые пожелания путнику. Самое распространенное благопожелание уходящему следующее: «Хызыр Ильяс юлдаш булһын!» (Пусть спутником будет Хызыр-Ильяс!). Хызыр-Ильяс, согласно верованиям башкир, оберегает путников от опасностей и помогает им в дороге. «Хызыр Ильяс әүлиә ул. Ул тау башынан камсыһын һелтәһә, кашык башындай за кар калмай эреп бөтә, – тип әйтә торғандар ине боронғолар. Уның камсыһы булған» (Хызыр – святой, провидец. Если он с вершины горы махнет плеткой, весь снег растает, – так рассказывали пожилые) [Экспедиция материалдары, 2011: 144]. «Хызыр – легендарный пророк; по преданию, он испил «живой воды» из «источника жизни» и обрел вечную жизнь; в облике нищего старика или странника приходит на помощь в самый нужный момент», – считают лингвисты [Башкирско-русский словарь, 1996: 715]. Казахский этнолог Р.М. Мустафина отмечает следующее: «Особой популярностью, наряду с народами Передней и Центральной Азии, у казахов пользовался пророк Хызр, или Кыдыр (Қыдыр),

образ которого связан с доисламской мифологией. Он – даритель всевозможных благ, изобилия, богатства, счастья; он спасает от жажды и указывает путь» [Мустафина, 2010: 160]. Хызыр, Ильяс – посланники Аллаха, пророки, – считают башкиры. В тюркоязычной мифологии, религиозных представлениях, они – два пророка Хызыр и Ильяс. Согласно религиозному мифу, оба эти пророка выпили живую воду и очень долго жили. Ильяс был покровителем грома, и второе имя его было «Йәшен» – Гром, он ходил меж гор, полей, помогал путникам, указывал дорогу, мореплавателям находил сушу. Они встречаются тем, кто попал в беду, покровительствуют искренне молящимся [БНТ. Т.12, 2010: 516]. Образ Хызыр-Ильяса встречается в эпосах, сказках, легендах, преданиях и мифологических рассказах башкир, некоторые по сегодняшний день верят в его существование и именуют его «пәйғәмбәр» – пророк, «юл фәрештәһе» – ангел путника, «юл һаксыһы» – охранник путника [Юлдыбаева, 2012: 339–340].

В фольклорных текстах башкир зафиксировано имя хозяина дороги – Баһауетдин. При произнесении благопожелания выражают надежду на его помощь в пути:

«Хызыр Ильяс булһын юлда юлдашың, «Пусть спутником будет Хызыр-Ильяс,
Баһауетдин булһын ярзамсың!» Багаутдин будет помощником!»

[Экспедиция материалдары, 2011: 193]. (подстр. перевод автора).

Этот образ зафиксирован также у пермских башкир – Багаутдин [Хакимьянова, Юлдыбаева, 2018: 160], у иргизо-камеликских башкир – Баһауетдин хужа (ПМА: тетр. № 2–4). Отправляясь в дорогу, нужно дать подаяние во имя Баһауетдина хужа со словами: «Будь доволен». «Под Бахаутдин-ата (Баһаутдин бабай, Хужа Баһаутдин) подразумевается Бахауддин Накшбанд (1318–1389), основатель суфийского ордена Накшабандийа, распространившегося среди башкир в XVI в., традиции которого продолжают по сей день», – считает Ю.А. Абсалямова [Абсалямова, 2020: 5].

В «Мифологическом словаре» упоминается также дух дороги – Жәлил Жалпар. Так, перед дорогой ему посвящали следующий заговор: «Жалил Жалпар, дай удачную, хорошую дорогу» [Хисамитдинова, 2010: 98]. По поверьям иргизо-

камеликских башкир, путника охраняет ангел Микаил, ғәләйһис-сәләм, поэтому нужно ехать осторожно, не делать резких поворотов, чтобы он не заблудился (ПМА: тетр. № 4).

Согласно сообщениям информантов, перед поездкой принято давать собаке мясо или хлеб. Считается, что это приносит удачу в дороге. Данное действие можно объяснить с точки зрения древних представлений. «Пережитки убеждения первобытных людей о тождестве человека и собаки отчетливо проступают в том, что башкиры иногда называют одним словом «көсөк» и щенка, и маленьких детей-подростков, а также в обычае давать при падеже скота или перед выходом в дальнюю дорогу милостыню («хәйер») пожилым людям, а в их отсутствие – собаке (Зилаирский, Янаульский районы РБ). Здесь четко просматривается мнение о равенстве человека и собаки, возможности их взаимозамены», – пишут А.Ф. Илимбетова, Ф.Ф. Илимбетов [Илимбетова, Илимбетов, 2012: 133]. Подробно проанализировав пережитки сакрализации собаки у башкир, авторы отмечают, что она как мифологический родовой предок способствует продолжению рода, покровительствует семье и семейным отношениям, путешественникам, символизирует плодородие, приносит счастье и благополучие. Также авторы на основе фольклорных текстов (эпос «Идукай и Мурадым», легенда о Шульган-Таше и др.) сделали вывод о том, что древнейшие башкиры были знакомы со взглядами на собаку как стража потустороннего мира, сопровождаителя и перевозчика душ мертвых во время их путешествия в подземном мире [Илимбетова, Илимбетов, 2012: 214–215].

П.И. Рычковым, историком, этнографом XVIII в., в его работе о Каповой пещере – Шульган-Таш и об озере Йылкысыккан приводится следующий интересный материал: «К сему сего названию прилагают они басню такую: якобы в давние весьма времена один башкирец Усергенской волости именем Кунурбай, ночуя у помянутого озера, поймал зверя несколько собаке подобного и привязал его тут к дереву. И хотя де оный зверь всячески силился, дабы оторвавшись кинуться и уйтить в то озеро, но оторваться от привязи не мог, и для того визжал и лаял странным голосом, почему из озера вышел престарелый человек, просил,

чтобы ту собаку ему отдать, обещая, ежели она отдана ему будет, то он подарит ему за то такого жеребца, от которого не только он, но все тутошние башкирцы богаты будут хорошими коньми» [Рычков, 2007: 23]. Полевые материалы также подтверждают связь собаки с потусторонним миром. Приведем рассказ информанта из Белорецкого района: «На том свете домашних животных будут спрашивать о том, как к ним относился хозяин при жизни. Собаки будут восхвалять хозяина, даже за маленький кусок хлеба, а кошки будут жаловаться, несмотря на хороший уход, поэтому нужно хорошо кормить собак» (ПМА: тетр. № 10). Согласно поверьям башкир, если человек при жизни хорошо относился к собакам, то после смерти его ждет благополучие в загробном мире. Собака своим воем может предсказать смерть одного из членов семьи. Чтобы предотвратить несчастье, люди старались избавиться от животного – проводника души в иной мир, произносили проклятия в ее адрес: «Башыңа күр! Башыңа күргер!» (Вой на свою голову!), «Короп калғыр, короғор!» (Чтоб тебя не стало!). Если во сне умерший зовет с собой или уводит кого-нибудь из живых, то собаке дают хлеб с иглой – «эткә энә бирәләр», чтобы предотвратить смерть (ПМА: тетр. № 10, № 13). Согласно полевым материалам З.Г. Аминев, «...если у порога дома лежит черная собака с желтыми подпалинами над глазами, которую башкиры называют дүрткүз / «четыреглазая», то в жилище не сможет зайти нечистая сила, так как такая собака издалека чует приближение всякой нечисти и лаем своевременно сообщает хозяевам об опасности» [Аминев, 2008: 20].

Схожие представления о собаке сохранились и у других народов. Например, таджики представляли собаку проводником души в загробный мир: «О соблюдении в Средней Азии обычая сопровождения собакой носилок с телом покойного писал Н. Пантусов и другие исследователи» [Давлатбеков, 1995: 40]. «По некоторым сведениям, в ряде мест Хорезма бытовало представление, что духи умерших, посещая родную семью, принимают образ собаки или кошки» [Мустафина, 2010: 213]. В хакасском мифе о сотворении мира говорится, что Утка (неизвестно откуда она появилась) отправила Ласточку за душой Человека (видимо, ласточка уже была) и поручила голой Собаке (которая, видимо, тоже

уже была) охранять человека: «Смотри, Собака, если явится Ирлик-хан, совершит он что-нибудь плохое. Ты стой и лай все время. Твоего голоса он будет бояться и близко не подойдет» [Мифы и легенды хакасов, 2007: 7]. В фольклорном тексте говорится, что утка, сотворившая землю и человека, впоследствии принявшая образ Бога, поручила собаке охранять человека от повелителя нижнего мира. Так, функция собаки была связана с подземным миром. Отголоски подобных представлений о собаке до наших дней обнаруживаются в повседневной жизни башкир, проявляются в виде примет и поверий, соблюдении правил поведения. Например, во сне увидеть собаку предвещает успешную поездку, беременной женщине запрещается пинать собаку и т. п.

Рассмотренные примеры показывают, что молитвы, благопожелания и подаяния перед поездкой были направлены на получение поддержки и покровительства представителей верхнего, среднего и нижнего миров. Названные меры были направлены на благополучное пересечение границ между «своим» и «чужим» пространствами. Описанные вербальные и невербальные правила этикета являются результатом наслоения древних религиозных воззрений, ислама и взаимовлияния культур.

Соблюдаемые правила этикета путника были обусловлены целью поездки. Согласно материалам исследования, наибольшее значение придавали проводам на военные походы, войну, в армию. Приведем эпизод проводов, описанный в повести М. Карима «Долгое-долгое детство»: «Вот-вот тронутся в путь. Только проститься осталось. Большинство провожающих – женщины да подростки. По древнему обычаю отцы и матери свое благословение уходящим дома дали. Провожать не выходят. Только жена, держась за стремя сидящего в седле ратника, идет рядом. Когда в бой провожают, стенания и причитания не в обычае. Выдержка и терпение – тоже благословение. На слезе, капнувшей на тропу ратника, конь спотыкается, душу мужчины эта слеза взбаламучивает» [Карим, 1989: 194]. Важно отметить, что во многих своих произведениях М. Карим достоверно описывает повседневные жизненные ситуации и народную философию. Так, повесть высоко оценена литературными критиками и

продолжает интересоваться читателей своими художественными особенностями [Набиуллина, 2013; 115]. В трагедии М. Карима «В ночь лунного затмения» мудрая Танкабикэ, предводитель рода и хранительница народных обычаев, следующим образом наставляет молодых: «Яуға киткәнде озата бармайзар, яузан кайткандың юлына йүгереп сыкмайзар, балам. Боронғолар сабыр булырға кушкан» (Дитя мое, уходящего на войну не выходят провожать, вернувшегося – не выходят встречать. Предки призывали быть терпеливыми) [Кәрим, 2012: 281]. Определенные запреты возлагались и на беременную женщину: «она не должна также провожать тех, кто уезжает в армию, за границу. Правила отношения к беременной морализуют и жизнедеятельность окружающих. «Нельзя беременной переходить дорогу мужчине – у него будут неудачи; нельзя переходить дорогу всаднику или лошади – иссохнут ноги животного...» [Султангареева, 2005: 60].

По данным информанта из Бурзянского района РБ Н.А. Рахматуллиной, призывники перед отъездом поднимаются на гору, с пожеланиями вернуться живыми и невредимыми. Обычно их провожают всей деревней, дают откусить хлеб, а оставшийся кусок хлеба хранят до возвращения парня из армии. Уезжающего угощают молоком, которое, по поверьям, оберегает его от всех бед. Также уезжающему дают погладить по голове животное, которое после его возвращения будет принесено в жертву. «Икмәк тешләтеп, һөт эсереп, егеттең биләнән кульяулык менән уратып өй хужаһына хәйер итеп бирәбез. Былар барыһы ла уның имен-аман йөрөп кайтыуын теләп эшләнә. Ак һөт – юлдары гел ак, күңелдәре изге булһын, тип эсерелә. Икмәкте егет йөрөп кайткас, ашап бөтөп куя» [Экспедиция материалдары, 2011: 109] (Парню дают откусить кусочек хлеба, отведать молока, далее носовым платком совершают круговое движение вокруг его пояса и это платочек вручают хозяину дома в качестве подаяния. Все эти действия совершаются для того, чтобы парень вернулся домой живым и здоровым. Молоко означает благополучие, светлые и чистые намерения. Оставшийся кусок хлеба доедается парнем после его возвращения домой). Откусывание хлеба («икмәк тешләтеү») соблюдается и по сегодняшний день.

Когда кто-то из семьи надолго покидает родной дом, ему дают откусить ломтик хлеба, а оставшийся кусочек хранят в укромном месте до его возвращения.

Трехкратное обведение уезжающего платком вокруг пояса (пупка), согласно полевым материалам, практикуется в Бурзянском, Белорецком, Абзелиловском районах РБ, а также среди башкир Самарской и Саратовской областей РФ. По рассказу информанта из Саратовской области М.И. Явкаевой, провожающий трижды по часовой стрелке обводит монетой вокруг головы и пояса уезжающего, затем эту монету отдает пожилому человеку (ПМА: тетр. № 3). На наш взгляд, данное действие не выполняет какую-либо практическую функцию, но в него вкладывается определенное защитное значение. Совершение действий по ходу солнца, идеи замкнутого круга и охраняемого пространства прослеживаются в обрядовой культуре, этикете башкир и других народов.

В разных культурных контекстах круг наделен определенными значениями. Между тем в них можно обнаружить и некоторые схожие черты. Так, опаживание селения, опоясывание, вождение по кругу и т. д. восходят к движению солнца, символизируют бесконечность, защищают человека. Например, по Г.Н. Волкову, чуваша, прощаясь с родиной, обходили дуб, делая круг, чтобы целым и невредимым вернуться домой [Волков, 1999: 34]. «У киргизов чарующая сила заключается собственно в кружении. Они избегают полного круга при осмотре чего бы то ни было. Обойти человека – значит, принять на себя все его болезни, все чары, которые тяготят над ним», – считал Ч.Ч. Валиханов [Валиханов, 1985: 61]. Этот прием использовался и в народной медицине башкир. «Случалось, что ребенок четырех-пяти лет прибежал домой с поля или из леса весь в слезах, а потом заболел. Тогда мать снимала с ребенка рубашку, обносила ее несколько раз вокруг него со словами: “Оставь его, не играй с ним”. Затем несла эту рубашку на перекресток дорог и бросала ее там. Такую рубаху не только нельзя было брать, но нельзя было и прикоснуться к ней, чтобы не навлечь на себя болезни», – писал С.И Руденко [Руденко, 2006: 275]. Опоясывание встречается и в свадебной обрядности башкир: «Свекровь, опоясывая невесту, тем самым как

будто обретает над нею власть, принимает в свой дом, под свое покровительство и подчинение» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 69].

По исследованиям С.Н. Шитовой, пояс вместе с седлом оружием (луком, секирой, саблей) переходили от отца к сыну. Поясу приписывалась магическая, охранная и животворная сила, увеличивающая возможности человека. Так, перед трудной дальней дорогой герои эпических произведений спали, подпоясавшись [Шитова, 2004: 166]. Проведение параллелей с древними религиозными воззрениями разных народов, изучение фольклорных текстов проясняют внутренний смысл, истоки происхождения многих действий, правил поведения. Опоясывание было направлено на защиту жизненной силы, пупка, пограничье верха и низа человеческого тела, от злых сил, опасностей.

При проводах в армию особое значение придавали оберегам. В фольклорных текстах башкир подробно переданы ситуации вручения подарков-оберегов, их символические значения. Например: «Все пришли провожать уезжающих в далекий поход. Старухи дарили им нитки для шитья: пусть, мол, путь ваш будет короток. Пожилые женщины пристегнули к грудям воинов монеты, чтобы не брала вражеская стрела. Девушки дарили своим егетам вышитые платочки, чтобы они хранили о них память» [Башкирские исторические предания и легенды, 2015: 318]. Кроме амулетов, оберегами служили и напутственные слова. Поднося прощальную чашу на дорогу, родители произносили такие слова:

Быстроногой лошади дорогу
 Никто не перекроет, не запрет,
 Хай, сынок, лишь в седле егет познается,
 Егету грудь пронзить не может недруг,
 Стрела сгорит, и сабля не возьмет,
 Хай, сынок, дни тяжелые ждут впереди.
 Во время боя чуток будь, как беркут,
 А уж разжег огонь – сжигай дотла,

Пусть счастья цветы пылают на твоём пути [Башкирские исторические предания и легенды, 2015: 319].

Охранительная функция напутственных слов, фольклорных текстов отмечена в исследованиях, посвященных оберегам славян. Е.Е. Левкиевская пишет: «Можно выделить несколько значений, в которых термин оберег употребляется в научной литературе. В одних случаях под оберегом понимается малый фольклорный жанр – короткие словесные формулы, предназначенные для охраны от сглаза, нечистой силы и пр. (типа: «тьфу, тьфу, чтобы не сглазить»...)» [Левкиевская, 2002: 7].

Благополучие в пути обеспечивалось не только вербальными, невербальными компонентами и атрибутами этикета, но и участниками этикетной ситуации. У башкир до сих пор сохранились представления, что некоторые люди приносят неудачу («юллыкһыз»). В народе говорят: «Увидишь того-то, лучше никуда не ходить», «Не отправляйся в дорогу с тем, кому не везет». Также, отправляясь в путь, старались избегать завистников, сплетников и обладателей дурного глаза.

Согласно этикету, зная, что кто-то собирается в поездку, старались не беспокоить его, а при случайной встрече с ним не задавать лишних вопросов. Весьма любопытны материалы по другим народам. У казахов, например: «Когда кто-либо верхом выезжал из дому, то встречный человек произносил: «Доброго пути!» «Да будет так!», – отвечал выезжающий. Но если встречный человек спрашивал: «Куда вы едете?», то едущий в гневе с раздражением отвечал: «А тебе какое дело?» [Приметы киргизов во время путешествия, 1909: 485]. Подобное поведение древних связано с мифологическим мышлением. Французский этнограф Леви-Брюль Люсьен в книге, посвященной проблемам природы человеческого мышления, писал: «Первобытный человек обычно отказывается расставаться с тем, что ему приносит счастье, – с амулетами, талисманами, колдовскими снадобьями, камнями причудливой формы, “счастливыми” орудиями и оружием и т. п. То же чувство побуждает его искать общества тех

лиц, которых сопровождает удача, и избегать тех, которых постигают неудача или несчастье» [Леви-Брюль, 2010: 48].

У башкирских женщин есть правило, согласно которой они не должны переходить дорогу мужчинам, даже маленьким мальчикам. Это связано с тем, что мужчины считаются старшими по рангу. В деревнях до наших дней пожилыми женщинами соблюдается такое правило, когда женщина, увидев мужчину, останавливается на некотором расстоянии, пропуская его. При нарушении запрета, женщина мысленно просит прощения у мужчины, желает ему удачи в делах. Сейчас молодые женщины стараются не пересекать дорогу человеку с пустыми ведрами. Корни данной установки уходят в древние представления о вредоносной магии, исходящей от женщин [Баязитова, 2007(6): 41]. Схожие правила соблюдались многими народами, например: «выезжая из дому на промысел, алтайские охотники следили за тем, чтобы им дорогу не перешла женщина. Это считалось плохой приметой» [Алексеев, 1980: 253]. Киргизы (казахи. – Р.Б.) считали, что если женщина перейдет дорогу едущему, то добра в пути не будет, особенно если она в это время находилась в период менструации, поэтому киргизки (казашки. – Р.Б.) никогда не позволяли себе перейти дорогу мужчине. Сартянки не придерживаются этой приметы, пересекают дорогу путнику [Приметы киргизов во время путешествия, 1909: 485]. Башкиры до сих пор продолжают верить в то, что если уезжающему встретится человек с чем-либо полным, например, с полными ведрами, возом и т. п., то это предвещает успех. При встрече черной кошки, перебегающей дорогу, нужно плюнуть три раза и прочитать молитву, место, где пробежала кошка, нужно переходить спиной вперед, держась за пуговицу своей одежды (ПМА: тетр. № 18).

Как в мифологическом сознании, так и в реальной жизни переход из «своего» пространства в «чужое» представлял опасность. В пословицах и поговорках сохранилось противопоставление «дом» – «дорога», например: «Йорттағы уй юлға ярамай» (Домашние думы не годятся в пути), «Юл ғазабы – гүр ғазабы» (Дорожные мытарства, что муки ада), «Юлсы хәлен юлсы белер» (Состояние путника может понять только путник). Афоризмы напоминают нам о

том, что в пути действовали свои правила. Воспоминания путников, различные жанры устного народного творчества передают культурно значимую информацию, являются ориентирами поведения путника в тех или иных ситуациях.

Как отмечают информанты, для того, чтобы поездка была успешной, провожающие совершали определенные действия, например, через порог дома выплескивали чистую воду (ПМА: тетр. № 5). После ухода плохого человека/врага башкиры бросали золу в его след, чтобы он не возвращался, иногда в адрес уходящего произносили и проклятия. Особенно опасались материнского проклятия.

Наиболее удачное время для отправления в дорогу – утро. «Если рано утром отправишься в путь, поездка будет успешной», – говорят пожилые (ПМА: тетр. № 19). Это поясняется тем, что в светлое время суток легче было передвигаться. Бытовали разные представления о счастливых и несчастных днях. Наиболее удачные дни, по данным иргизо-камеликских башкир: четверг, суббота, воскресенье (ПМА: тетр. № 2–4).

Как правило, отправляясь в путь, назад не оглядывались, не возвращались. Объясняют это тем, что пути не будет, поездка сложится неудачной и т. п. Запрет оглядываться часто встречается в фольклорных текстах башкир. Рассмотрим примеры из эпосов: «С тех пор, как Тандыса покинула родительский дом, она шла, ни разу не оглядываясь назад, боясь, что родительские добрые пожелания исчезнут, и страдания станут преследовать ее» (эпос «Конгур-буга») [БНТ. Т.1, 1987: 225]. «Выслушав утку, Хаубан поверил ей и отпустил. Выйдя [из озера], не оборачиваясь, пошел, говорят, вперед, как научила [его] утка. Как только он отошел немного, послышалось ржание лошадей, блеяние овец, мычание коров. [Потом] вдруг подул ветер, буря поднялась. Хаубану трудно стало идти. Расстерялся он, не знал, что и делать. Наконец не выдержал – оглянулся назад. Посмотрел – глазам своим не поверил: из озера выходили стада, покрывая всю землю. Это был как раз тот миг, когда Акбузат показался по шее из воды. Как только заметил Акбузат, что Хаубан обернулся, снова скрылся в озере. Животные,

увидев, что Акбузат нырнул, давя друг друга, все до единого тут же нырнули вслед за Акбузатом в озеро, говорят» (эпос «Акбузат») [Башкирский народный эпос, 1977: 379]. «Слышит Заятуляк, как за его спиной, вспенивая бурлящее озеро, выходят из воды лошади, кричат жеребята, ржут жеребцы-вожаки, от стука их копыт дрожит земля. Не выдержав, он оглянулся назад и увидел, как из воды выходят косяки сильных лошадей. А как только Заятуляк оглянулся, те из лошадей, что не ступили еще на берег, тут же нырнули обратно в озеро, а те, что уже ступили на землю, последовали за тулпаром Акбузатом» (эпос «Заятуляк и Хыухылу») [Башкирский народный эпос, 1977: 425]. Как видно из примеров, нарушение запрета ведет к потерям, неудачам в пути.

Р.Г. Назиров на основе мифологии разных народов предложил следующее объяснение этому поверью. Запрет возвращаться назад, по его мнению, обоснован огромным охотничьим опытом и восходит к учету тактики раненого хищного зверя, который делает круг, чтобы напасть на охотника сзади. Зверь выходит на след охотника и поджидает его в засаде. Поэтому запрет возвращаться по прежней дороге для охотников древности имел практический смысл. Расширение охотничьего эмпирического правила на другие случаи обусловлено тем, что поведение зверей охотники палеолита приписывали и умершим людям: звери – суть воплощения «прежних» людей. Фольклорно-мифологические сюжеты, в которых человек, оглянувшийся назад, утрачивает идущее за ним, выходящее из иного мира существо, объясняет приемами доместикации диких животных [Назиров, 1987: 36–37]. Правила поведения, представляющиеся нелепыми для нас, когда-то выполняли защитные, оберегательные функции. Запрет оглядываться назад и сейчас соблюдается путниками. Если приходится возвращаться с полдороги, то перед повторным выходом смотрят в зеркало.

Провожающие смотрят вслед, пока уезжающий не исчезнет из поля зрения. Как отмечают информанты, обычно в деревнях после проводов в дом не заходят с пустыми руками, заносят дрова и кладут в печку. Это делают для того, чтобы обмануть, отвлечь злые силы: якобы выходили за дровами (ПМА: тетр. № 22). Иное объяснение действиям хозяев зафиксировано М.Н. Сулеймановой: «В

прошлом приход гостей таил в себе опасность потери духа-хозяина. “Если йорт эйэһе пришелся “по душе” какой-то посетитель, чужой человек, он мог уйти вслед за понравившимся гостем, – рассказывала жительница д. Ишкулово Абзелиловского района Абдрахманова Хадиса Гималетдиновна, 1910 года рождения, – чтобы этого не произошло, моя мать сразу же разводила огонь в печке”. Мыслительная основа данного действия – “привязать” духа. По-видимому, это – не случайность, и указывает на некогда существовавшую связь семейных духов-покровителей с культом домашнего очага» [Сулейманова, 2005: 53]. По поверьям, пока уезжающий не проедет семь рек, нельзя убираться в доме, поэтому после отъезда членов семьи, гостей, некоторое время ничего не делают. Чаще всего провожающие пьют чай: «Әйзәгез, үзебез генә бергәләшеп сәй эсеп алайык!» (Идемте, все вместе выпьем чаю!).

Как известно, в традиционном башкирском обществе конные передвижения занимали значимое место, поэтому выбору ездовой лошади уделяли большое значение. Конь для башкир был предметом особой гордости, символом богатства и независимости. Г. Таган емко передал значение лошади в жизни башкир и казахов: «Как киргизы, так и башкиры смотрят на безлошадного человека так, как другие народы на бездомного» [Таган, 2005: 13]. Многолетний опыт в области скотоводства позволил башкирам определить приметы лучших лошадей: у хорошего коня на месте начала гривы бывает затвердение вроде бородавки; зубы желтые, верхние выпирают вперед; в месте соединения бедер и задних ног должно быть расстояние в четыре пальца; у выносливой хвост должен быть тонок [БНТ. Т.12, 2010: 233]. «Шәп аттың танауы тишек, кабағы (күз) зур була. Тояғы йоморо, түше киң була» (У хорошей лошади ноздри открытые, веки большие, копыта круглые, грудь широкая бывает). «Якшы атты күз карашынан, өскө теше аша төшөп тороуынан белгәндәр» (Хорошую лошадь определяли по ее взгляду и верхним выступающим зубам) [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. ДМН. Ед. хр. 457: 13, 25].

По масти лошадей также определяли предназначение: «хорошие беговые качества были свойственны в первую очередь лошадям рыжей масти, после них

шли саврасые, буланные, затем серые, серые в яблоках, которые вели родословную от чалых. Гнедые – характером и темпераментом своим горячи, вспыльчивы и быстры, они хороши для скачек на короткие расстояния. Их обычно использовали для охоты на диких птиц. Вороные и игреневые кони хороши в упряжке. Пегие лошади бывают или очень плохи, или очень хороши для тяжелых работ в упряжке. Сивых лошадей никогда не отдавали на заклание» [БНТ. Т.12, 2010: 231–232].

Отправляясь в дорогу, брали несколько лошадей. Например, в эпосе «Алдар и Зухра» следующим образом описываются сборы в дорогу: «По омовении и молитве начал ему говорить Елкибай:

– Путь, в который мы с тобой пускаемся, не близок, надобно иметь добрых коней. Сей, на котором ты приехал, не способен вынести труда, я тебе дам лучшего коня из своих, а ты можешь своего пустить домой». В комментариях к этому сюжету дается следующее толкование: «Башкиры обычно летом ездят на жеребцах. И когда путь недалек, приехав в гости, расседлают жеребца, снимают узду и пускают, а он возвращается домой к своему косяку. Хозяин дает гостю также жеребца. Гость, вернувшись, отпускает его на волю, тот тоже возвращается к своему косяку» [БНТ. Т.1, 1987: 339, 515].

В пословицах и поговорках подчеркивается особенное отношение башкир к лошадям: «Ат – егеттең юлдашы» (Конь – спутник джигита), «Ат якшы булһа, юл кыска була» (Если конь хороший, то путь становится коротким), «Йәйәү йөрәмәйенсә, ат кәзерен белмәһең» (Пока не походишь пешком, не узнаешь цену лошади) [БХИ. 10-сы т., 1-се китап, 2006: 293, 295]. Конь также был защитником путника от всякой нечисти. Своим поведением он давал знак хозяину об опасности, оберегами в пути служили сбруя, кнут и т. п. Похожие представления наблюдались у многих кочевых племен и народов: «Так, например, саки подвешивали к поясу копыта знаменитого скакуна как предмет, приносящий счастье в пути, оберегающий от гибели во время боя. Такой же обычай был и у казахов», – отмечает А.И. Мамбетова [Мамбетова, 2005: 20].

Для башкир-полукошачевников наиболее удобным был вьючно-верховой транспорт. «О повозках они не заботятся: но тем больше любят ездить верхом как мужчины, так и женщины; и потому хорошие лошади и сбруя в великой у них чести. Седлы для женщин разнятся только большими и лучшими покрывками. Перед каждою юртою стоит обыкновенно одна оседланная лошадь» [Георги, 1799: 105]. С переходом к оседлости, традиции верховой езды были постепенно утрачены (Фото 865 / 72. Фото 633 / 77. Фото 797 / 77. Фото 882 / 77).

В поездку брали только долго хранящиеся продукты. «Хотя шестьдесят верст не великое было расстояние: однако должно было запастися сутки на двои провиантом; и мы тут увидели великую разность между нашими и башкирскими сборами. Вся их провизия состояла в небольших кусках сыру и турсуках кумызу, которых каждый имел по одному», – писал И.И. Лепехин в XVIII в. об особенностях подготовки башкир в путь [Лепехин, 1772: 55–56]. По наблюдениям П.И. Небольсина: «Башкирец на постоянном местопребывании ест ужасно много; но в дороге, на походе, не знаешь куда девается у него аппетит. Одна горсть курта, разведенного в воде, достаточна для того, чтобы напитать до сыта четырех взрослых башкирцев; при нужде, одному человеку довольно только небольшого катышка этого сыра: он будет сыт им целая двои сутки и не проголодается» [Небольсин, 1854: 229]. Благодаря свидетельствам ученых-путешественников XVIII–XIX вв., можно представить набор продуктов питания путника.

Поведение путника зависело также от пространственных локусов. Дорога считалась освоенным пространством. Согласно А.К. Байбуруну: «В самом общем смысле область освоенного – это область правил, запретов и предписаний. Освоенное пространство характеризуется в первую очередь такими свойствами, как дискретность, гетерогенность, искусственная упорядоченность, ритмичность. Проблема освоения, с нашей точки зрения, – это прежде всего проблема семиотического характера. Освоенное пространство – всегда семантизированное пространство, подвергшееся некоторой ценностной акцентировке» [Байбурин, 1983: 18]. Освоенной частью пространства вне дома считались дороги, кладбища (зыярат) – все то, что подверглось человеческому вмешательству,

влиянию, осмыслению. Примечательно также то, что в районах расселения башкир каждая дорога, тропа имеют свое название, что свидетельствует о причастности человека и особом отношении башкир к освоенной территории, которая считалась безопасной. Это нашло отражение в пословицах и поговорках: «Если спешишь, езжай, пусть кружным, но наезженным путем», «Знакомая дорога лучше даже самой короткой» [БНТ. Т.7, 1993: 142]. Безопасными местами в пути считались «святые» места – кладбища (зыярат), места захоронения святых (әүлиә), священные горы, поляны и т. п. Как отмечает А.К. Идиатуллов: «...в башкирской традиции понятие аулия (святой), которое среди татар по большей части ассоциируется со святыми людьми, приобрело более широкое значение. В частности, под ним понимаются святы горы и источники» [Идиатуллов, 2018: 91].

Опасными считались болота, водоемы, овраги, мосты, заброшенные места, перекрестки, локусы, символизирующие границы. «По мифологическим поверьям башкир так же, как и у многих других древних народов мира, долина, ущелье, овраг, залив, яма, колодец, дыра на земной поверхности, пещера и т. п. природные объекты являются местами перехода из одного мира в другой. Это контактные зоны, где мир человеческий соприкасается с потусторонним миром, миром умерших, миром предков» [Аминев, Ямаева, 2009: 27]. Практически в каждом районе можно записать рассказы о существовании опасных мест. Например, в Белорецком районе РБ есть проселочная дорога между селами Сосновка и Шигаево, называемая «Енде үзәк» (Чертова ложбина). На этом небольшом отрезке пути путники попадают в разные сложные дорожные ситуации: конь останавливается, путников сопровождает незнакомый всадник, мерещатся белые медведи, люди могут заблудиться и т. п. По рассказам информантов, если путник попадает в такую ситуацию, он не должен показывать свой испуг, но может нецензурно выразиться, хлестнуть кнутом, чтобы «неизвестные попутчики, существа» не навредили ему (ПМА: тетр. № 9, № 10).

«Юл саты» (перекресток) в представлениях башкир тесно связан с нижним миром. После проведения обрядов по лечению болезни, личные предметы

больного, обрядовые куклы также оставляли на перекрестках дорог, поэтому, выбирая место для отдыха в пути, избегали этих мест. «В мифологии мост, также как и порог в доме, всегда является местом, где происходит соприкосновение человеческого мира с враждебным миром» [Аминев, 2008: 21]. Согласно полевым материалам, проходя через мост нужно произносить «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим» – «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного» (ПМА: тетр. № 10). «Йә мөхтәдир» юл доғаһы, йөрөгән ерҙәрегеҙҙә шуны укып йөрөгөҙ [Һамар, Һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы, 2008: 162] («Йә мөхтәдир» – дуа для чтения в пути).

Согласно устоявшимся нормам, поведение в пространстве сводилось к соблюдению этикета в рамках противопоставлений: «свое / чужое», «верх / низ», «центр / периферия», «правое / левое», «близко / далеко». «Будучи общим местом для людей и нечистой силы, дорога символически разделялась на две половины: правую – для людей и левую – для потусторонних существ и зверей. Поэтому при встрече с волком переходили на правую сторону дороги, считая, что волк перейдет на левую (Картушино стародуб. брян., ПА). Если человек, дойдя до развилки, не знает, по какой дороге ему дальше идти, то должен выбрать правую дорогу, чтобы не столкнуться с чем-нибудь злым (серб. Сврлиг)», – пишет Е.Е. Левкиевская [Левкиевская, 2002: 51–52]. Похожие представления были характерны и для башкир. Понимание того, что правая сторона правильная, нашло отражение в благопожеланиях башкир: «Юлың уң булһын!» (Пусть дорога / поездка будет правой / успешной!), «Эшең уң булһын!» (Пусть дело будет правым / успешным!).

В фольклорных текстах также можно обнаружить различные сюжеты, связанные с дорогой, преодолением трудностей в пути, которые служили способом трансляции опыта и ориентирами для путника. Разрешенное и запрещенное, правильное и неправильное поведение в пути нашло отражение в эпическом творчестве башкир. Р.Г. Кузеев считал, что фольклорные источники содержат ценный материал для восстановления не только отдельных аспектов этнической истории башкир, но и для определения внутренней социальной

структуры и социальных процессов в обществе [Кузеев, 1974: 37]. В этом плане башкирский эпос «Конгур-буга» является уникальным образцом передачи культурного опыта путника. Уверенное поведение главной героини эпоса «Конгур-буга» в пути (пространстве) объясняется тем, что она не выделялась из окружающей среды, ощущала свое органическое единство с ней и была знакома с повадками животных и зверей. Также ее уверенность связана с тем, что она хорошо знала приметы и поверья, которые прогнозировали ее судьбу и поведение.

Как известно, ночью в пути башкиры ориентировались по звездам. «Внимание к небесным явлениям самим по себе стало необходимым тогда, когда труд принял более сложные формы, и начали ощущаться новые потребности. Когда кочевники или рыбаки превратились в торговцев-путешественников, им понадобилось ориентироваться в пространстве; для этой цели они использовали небесные тела: днем – Солнце, ночью – звезды. Таким образом пробудился их интерес к звездам» [Паннекук, 1966: 18]. В эпическом сказании «Конгур-буга» женщина, отправившаяся на поиски животных, глядя на Тимерказык-звезду (Полярная звезда), на звезды Сарат и Бузат (Малая Медведица), Етеган (Большая Медведица), Улькар (Стожары), Аркысак-Торкысак (Орион), определяла направление, выверяла, вымеряла, до какой горы добралась. Примечательно также то, что имена героев данного эпоса созвучны с названиями звезд. Например, Тандыса, героиня эпоса – утренняя звезда, Өлкәр, отец Тандысы – созвездие (Стожары); Өлкәр ергә төшкәндә, һыйыр һыуға төшөр (поговорка) – Стожары на горизонте, коровы в воде и т. д. [Башкирско-русский словарь, 1996: 483]. Г. Таган в своих заметках писал, что путнику советовали: «Эту или ту звезду, когда идешь куда-то, всегда держи по правую или левую сторону плеча». По мнению исследователя, как звезды, так и луна служат не только для определения направления, но и для предсказания погоды. Так, киргизские (казахские. – Р.Б.) пастухи в пасмурную ночь ориентировались по направлению ветра, по запаху земли, травы [Таган, 2005: 44–45]. По словам информантов, когда лошадь сбивалась с пути, ее отпускали без понукания, предоставляя возможность самой найти дорогу (ПМА: тетр. № 9).

У башкир сложились приметы и поверья, связанные с дорогой. Рассмотрим некоторые из них. Если в пути повстречается заяц или лиса – не к добру (ПМА: тетр. № 10). Встреча с зайцем было дурным предзнаменованием не только для башкир, но и для других народов. Увидевший зайца на дороге должен был плюнуть, чтобы избежать неприятностей, – пишет И.Ю. Винокурова. Представление о зайце, перебегающем дорогу, отразилось в северно-вепсской сказке. Лиса спрашивает зайца, почему он всегда скачет не вдоль дороги, а через нее. На что он отвечает: «Потому что дорога длинная». Связь зайца с дорогой, которой в народном мировоззрении присущи признаки «длинная», «долгая», представлена и в календарной примете: «Если заяц роет снег по направлению к дороге, весна будет долгая, а если в противоположную сторону – крутая» [Винокурова, 2006: 144].

Башкиры всегда напоминают детям, что при встрече не только с дикими, но и с домашними животными нужно вести себя спокойно. По данным информантов, если шумом, резкими движениями не провоцировать медведя, то он не тронет, а волка нужно бояться [Экспедиция материалдары, 2011: 89]. По рассказам информантов: «Собака, например, способна увидеть над головой пугливого человека светящийся шар, это может спровоцировать ее на нападение, укус» (ПМА: тетр. № 10, № 13). Интересные сведения об отношении к змее привел С.И. Руденко, опираясь на материалы И.И. Лепехина: «Когда башкирец такую убьет змею, то, как бы скоро он куда ни ехал, не приминет слезть с лошади и палочкой увязить змеиную голову в землю». Далее он пояснил, что это делали для того, чтобы змея не ожила, так как, по убеждению башкир, к убитой змее приходили ее товарищи и приносили корешок неизвестной травы, который накладывали на раны, чтобы она ожила [Руденко, 2006: 267]. В то же время башкиры стараются не шуметь в лесу, не называть диких животных, так как, по поверьям, произнесение вслух их названия, равносильно призыву самого животного.

При конных и пеших передвижениях следовали общепринятым этикетным установкам. Согласно пространственному расположению, если путников-мужчин

было двое, то правая, почетная сторона сохранялась за старшим. Если их было больше, то позиция старшего была в центре. Традиционно башкирки всегда следовали за мужем на некотором расстоянии. Например, в повести «Горы» М.В. Авдеева супруг Изикэй на вопрос «Как упала жена?» отвечает: «Я вперед шел, – сказал он, – остановился подпругу подтянуть...» [Башкирия в русской литературе, 1989: 226].

Башкиры до сих пор соблюдают такое правило: когда одному из путников нужно повернуть в другую сторону, то он не пересекает дорогу попутчику, а пропускает его. Пересечение пути ассоциируется с неудачей, со смертью [Баязитова, 2007(6): 41]. Это нашло отражение в фольклоре народа. В предании «Прошедшая жизнь» всадник перерезал путь молодой супружеской паре. Жених сошел с коня и запричитал: «Наверное, это к моей гибели». Невеста попыталась объяснить ему, что дорогу перерезал не человек, а прошедшая жизнь, которую нельзя нагнать даже на тулпаре (мифический крылатый конь). Но жених так и не смог добраться до отчего дома: что-то случилось с ним в дороге, и он умер [Башкирские предания и легенды, 1985: 198].

При пеших передвижениях соблюдали запрет не наступать на след впереди идущего человека. Считали, что последний забирает жизненную энергию, повторяет судьбу впереди идущего путника. Похожие интерпретации наблюдаются и у славянских народов: «Если на чужой след кто ступит, тот заразится» [Яковлев, 1906: 136]. У белорусов при ходьбе ступня нечаянно целиком уложится в чужой след – предзнаменование болезни [Ляцкий, 1892: 27].

Если в пути нужно пить воду из незнакомого источника, необходимо бросить в воду монетку или нитку, сорванную с одежды со словами: «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим» – «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного» (ПМА: тетр. № 23). Это делается для задабривания духа воды. Яркое обрядовое оформление этого правила сохранилось в показе водного источника «һыу юлын күрһәтеү» во время свадьбы на стороне жениха.

С приближением темноты путники старались остановиться на ночлег. Согласно правилам гостеприимства, башкиры даже незнакомых людей старались

приютить, накормить и обеспечить провизией для продолжения пути. И.В. Октябрьской подмечено подобное отношение к путнику у казахов, населяющих Алтай: «Путники и гости приносили милость и благо. Принимающий путника рано или поздно сам становится путником и гостем» [Октябрьская, 2015: 540]. По полевым материалам, башкиры, если поблизости не было населенных пунктов, выбирали удобное место для ночлега на природе. Наиболее безопасным местом считалось кладбище. В то же время отметим, что женщинам в повседневной жизни запрещалось заходить на кладбище (ПМА: тетр. № 2–25). По рассказу информанта из Чекмагушевского района Р.Р. Шаймуратовой, похожие запреты наблюдаются и у татар (ПМА: тетр. № 24).

Башкиры, согласно былой полукочевой жизни, в передвижениях видели благополучие: «Хәрәкәттә – бәрәкәт» (Изобилие, удача в движении), так как в прошлом именно перемещения («язлау – йәйләү – көзләү – кышлау») обеспечивали содержание скота. Особенное значение движения для кочевых культур подчеркнуто А.В. Головнёвым: «В магистральных культурах особой категорией деятельности и ментальности был “путь”. Он представлялся не расстоянием и не эпизодом, а пространством деятельности, столь же устойчивым для кочевников, как город для оседлых людей. Тюркское слово йол ‘путь’ сопоставимо с монгольским дзол/зол ‘счастье, удача’; особое отношение тюрков к движению выражено присутствием в их пантеоне божеств пути – йол тенгри, а также двойным значением глагола јур – ‘ходить’ и ‘жить’, от которого образованы слова јүрүт/јүрүс ‘жизнь’ и јурт ‘стойбище’, ‘государство’» [Головнёв, 2009: 23].

Статус человека, преодолевшего большие расстояния, был высоким. «Дорожные испытания предстают в дискурсе как средство конструирования (познания, проявления, формирования) нового статуса – своего собственного и попутчиков. Во многих социальных и профессиональных сообществах человек получает свой статус после путешествия, имеющего ритуально-посвятительное значение», – отмечает Т.Б. Щепанская [Щепанская, 2003: 39]. «Юл ғазабы – гүр ғазабы» (Дорожные передвижения равносильны адским мукам), – считают

башкиры. Следовательно, статус путника, прошедшего испытания, обряд дорожной инициации, был высок: «Утты-һыузы кискән кеше, ер-һыу күргән кеше» (Человек, который прошел огонь и воду; человек, который повидал много стран). Особое отношение к нему прослеживается в обычае гостеприимства: его усаживают на почетное место, так как он прошел длинный путь – «юлы озон». Примечательно также то, что при перерезании пуповины использовали сапог человека, который объездил мир – «Изел кискән кешенең итеге» (ПМА: тетр. № 13). Благодаря мобильному образу жизни происходило познание окружающего мира. Преодоление трудностей в пути помогало выявить определенные нравственные и физические качества попутчиков. Например: «Ир сәфәрҙә беленер» (В игре и дороге узнаются люди) [Надршина, 2008: 15].

Встреча путника также имела свои особенности. Любой путник, пришедший в дом, представлялся «чужим», приходящим извне, поэтому он мог нести опасность для домочадцев. До наших дней у башкир соблюдается правило не выходить навстречу заходящему в дом, особенно после заката солнца. Эту этикетную установку пожилые объясняют тем, что встречающий человек может заболеть от воздействия нечистой силы («сарпыу һуғыла»). Приобщение путника к своим осуществлялось в процессе совместной трапезы в кругу семьи, а также в процессе специального угощения «кунак күрһәтеү» (показ гостя). По данным информантов, с давних пор у башкир существует следующая этикетная установка: «Юлаусыны сәйһез сығармағыз» (Не отпускайте путника без угощения, чаепития) (ПМА: тетр. № 9, № 15). Человеку, приехавшему издалека, предлагают также искупаться в бане. С одной стороны, это правило гигиены, очищение от дорожной пыли, с другой стороны, возможно, смывание инаковости. Вхождение в круг «своих» осуществлялось также путем преподнесения подарков. Еще в 80-е гг. прошлого века молодые люди, вернувшиеся из армии, обходили соседей, пожилых, одаривали их небольшими подарками.

Таким образом, в данном параграфе рассмотрены символика дороги, вербальное и невербальное поведение провожающих и встречающих путника. Этикетное поведение башкира-путника было основано на древних верованиях,

религии, привычках прежней полукочевой жизни. Фольклорные тексты, являясь источником знаний о мире, по сей день продолжают транслировать правила этикета, предупреждают об опасностях и бедах. Страх перед неизвестностью в пути был рычагом для выполнения общепринятых норм, этикетных установок.

3.3. «Время» в организации поведения

Поведение человека в семье и обществе тесно связано с представлениями о времени. Фольклорные тексты и полевые материалы, опубликованные научные труды показывают, что верования, в том числе космогонические воззрения, а также религия сыграли важную роль в организации жизнедеятельности, определении отношений между людьми и окружающей средой сообразно восприятию времени.

Исследователь Т.В. Цивьян выделяет абсолютное время, состоящее из трех последовательных этапов (или вертикальных срезов): первоначальное, прошлое время – время творения мира; немаркированное настоящее время, в котором собственно и находится носитель модели мира; будущее время, к которому отнесен конец света и творение будущего, следующего мира [Цивьян, 2009: 122]. В мифологической картине мира башкир важную роль играет противопоставление начало / конец. В древнем эпосе башкир «Урал-батыр» начало всего (первоначальное время) охарактеризовано состоянием творения мира. В произведении первоначальное время характеризуется такими сочетаниями слов, как «в древнюю пору, давным-давно», «с незапамятных пор», «не знали, что такое болезни», «смерть была им неизвестна», «не вешали котла над полыхающим костром», «на охоту коней не седлали», «лука и стрел еще не знали» [БНТ. Т.1, 1987: 35–134]. Началу мира противопоставляется конец света. В эпосе также повествуется о всемирном потопе, который произошел по вине людей:

И покрыла всю землю вода,

Суша скрылась под ней навсегда [БНТ. Т.1, 1987: 40].

У башкир по сегодняшний день сохранились представления о признаках конца света, связанные с поведением человека: «Ахыр заман булганда, йүнһез кеше йүнлегә эш өйрәтер» (Когда настанет конец света, бестолковый человек будет обучать толкового) [БХИ. 10-сы т., 1-се китап, 2006: 33].

Следующее деление, согласно Т.В. Цивьян, – относительное время, идущее по кругу («вечное вращение»). Это, во-первых, сезонное время. Деление каждого сезона и переход от одного к другому поддерживается не месяцами, а календарными праздниками. С делением на месяцы и недели связаны фазы луны. Неделя разделена на дни, и именно они наиболее непосредственно соотносимы с мифологическим уровнем. Самая маленькая временная единица – сутки, делящиеся на день/ночь в соответствии с оппозицией свет / тьма [Цивьян, 2009: 122].

Разные народы по-своему понимают и ориентируются во времени. Н.Л. Жуковская пишет, что восприятие времени монголами происходило в трех аспектах. Мифологический аспект проявлялся в фольклорно-эпических жанрах, исторический – в создании собственного календаря и восприятии нескольких календарных систем от своих соседей и использовании их всех для официального отсчета времени, бытовой аспект отражал повседневную ориентацию монголов во времени с помощью реалий кочевого мира [Жуковская, 1988: 31–32]. Согласно данным Ф.Г. Хисамитдиновой, «вакыт» – одна из категорий мифологической картины мира. Башкиры различают природное и жизненное время. Природное время состоит из солнечных и лунных циклов: «көн» – день, «ай» – месяц, «көндөз» – днем, «төн» – ночь и др. Жизненное время также имеет свои циклы: «бала сак» – детство, «йәш сак» – молодость, «егет сак» – молодость, «карт сак» – старость и др. [Хисамитдинова, 2010: 81]. Согласно этим представлениям, до настоящего времени регламентируется деятельность и регулируется общение людей в семье и обществе.

Как известно, вращение земли вокруг солнца по круговой орбите совершается за один год и определяет смену времен года. Мифологическое понимание годичного цикла, по исследованиям З.Г. Аминева, нашло отражение в

эпосе «Урал-батыр»: «...Мировое дерево с двенадцатью ветками, а также семантически равные ему рога оленя с двенадцатью отростками являются символами времени – в данном случае года, состоящего из двенадцати месяцев» [Аминев, Ямаева, 2009: 28].

Годовым циклом смены времен года руководствовались при совершении периодических перекочевок. Время моделировалось с помощью народного календаря. Жизнь людей протекала в гармонии с природой, а их действия были обусловлены ее стихиями. Башкиры следовали приметам и знакам, которые они замечали в окружающем мире, чтобы планировать свою деятельность. Многовековой опыт предков позволял успешно справляться со стихиями природы. Метеорология, знания о связях между животным и растительным мирами, атмосферными явлениями свидетельствуют о богатом опыте взаимодействия человека с природой. Запреты, правила, приметы, сформированные на основе многолетних наблюдений, опирающиеся на древние верования, религию и традиции, были направлены на поддержание гармонии между людьми и природой.

Экологические знания передавались через устное народное творчество, обычаи и обряды. Так, в традиционной культуре башкирского народа календарные праздники были тесно связаны с циклическими изменениями в природе. Весной в честь возвращения птиц проводился «Карғатуй» (Воронья свадьба), осенью – «Сәмбөлә» (день осеннего равноденствия), зимой – «Нардуған» (праздник зимнего солнцестояния) и т. д. Эти праздники были посвящены предкам, силам природы и служили для умиротворения невидимых сил и достижения благополучия.

Период смены фаз луны лежит в основе лунного календаря. Одни фазы луны считались благоприятными для жизни, совершения определенных действий, а другие – опасными. Рассмотрим противопоставление начало / конец месяца. «Ай башы» – новолуние считалось благоприятным временем для хозяйственных и семейных начинаний; временем обращений ко Всевышнему с молитвами о здоровье, благополучии. Первая стрижка волос, ногтей у ребенка, женитьба сына,

строительство дома проводились на молодой месяц. «Ай азағы» – исход месяца был неблагоприятным временем для хозяйственных и семейных начинаний, но благоприятным для изгнания духов болезней. «Ай араһы», «ай өзөгө» – безлуние считалось опасным пограничным временем. В этот период башкиры избегали резать скот, иначе на следующий год не будет приплода [Хисамитдинова, 2010: 8, 9].

Как показывают материалы экспедиций и опубликованные источники, луна башкирам представлялась не только как небесное светило, но и как ориентир, так как поведение людей регулировалось согласно изменениям фаз луны. «Месяц минует, год минует, с лунным светом день минует», – говорят башкиры [БНТ. Т.7, 1993: 208]. На наш взгляд, лунное время было более наделено сакральным смыслом.

Например, для получения благословения в новолуние, глядя на луну, произносили следующие слова:

Ай күрзем аман менән,	Луну увидела в целостности-сохранности,
Ауызым тулы иман менән,	Сама заполнена верой,
Куйыным тулы Көрһән менән,	За пазухой храню Коран,
Азбар тулы мал менән,	Азбар полон скотом,
Кура тулы иген менән,	Хлева заполнены урожаем,
Байлыкта, муллыкта,	В богатстве, изобилии,
Исәнлектә, һаулыкта.	В здравии и целостности.
Күззәремдең нурын,	Заполни светом мои очи,
Тәндәремдең сихәтен бир	Дай здоровья моему телу
(ПМА: тетр. № 8).	(подстр. перевод автора).

Каждая лунная фаза была связана с понятиями благополучного и неблагополучного времени, с учетом которых определяли сроки наиболее важных семейных и общественных событий. Подобные поверья и правила существовали и у других народов. Так, по верованиям мордвы: «Просьбы о здоровье, с которыми обычно обращались к луне, произносились, как правило, в новолуние, при появлении первого месяца. Считалось, что тот, кто первый увидит новую луну,

будет счастливым в течение месяца» [Мокшин, Мокшина, 2005: 86]. Согласно исследованиям А.Т. Толеубаева, казахи при определении сроков свадьбы обращали внимание не только на сезон года, но и на время месяца. Обычно предпочитали начало месяца (новолуние) или его середину (полнолуние). Информанты объясняли это тем, что сравнительно светлые ночи удобны как для проведения ночных игр «алтыбакан» (качели), «аксуек» (игра с белой костью), так и для выполнения некоторых хозяйственных работ, неосуществленных днем из-за свадьбы. Исследователь считает такое объяснение более поздним переосмыслением его семантики: «...эти поверья, возможно, проистекают из чисто биофизических изменений в поведении (в том числе сексуальном) животного и человека в связи с фазами луны» [Толеубаев, 1991: 21–22]. По мнению Р.М. Мустафиной, особенное отношение к циклам луны прослеживается в обрядовой пище казахов. Встреча нового года в день весеннего равноденствия, восходящая к древнеиранской традиции, была известна многим народам, в том числе древним тюркам. По тюркскому календарю, 12-летнего животного цикла, год начинается именно в этот день. В сущности, иранский по происхождению праздник Навруз наложился на древнетюркскую календарную традицию. На праздник ритуальное блюдо наурыз-коже готовят из первого молока отелившейся коровы и семи видов пищевых компонентов. Число «семь», с которым казахи связывают благополучие в течение всего года, как и у всех народов, очевидно, имеет математическое и астрономическое объяснение, основанное на его взаимосвязи с фазами и циклами луны [Мустафина, 2010: 162–165].

7 – одно из лунных чисел, связанное с периодичностью смены лунных фаз. Около 7 суток проходит от новолуния до первой четверти, затем до полнолуния. Считалось, что Луна умирает с исчезновением лунного серпа и воскресает через три дня. Луна, вращаясь вокруг Земли, с точки зрения земного наблюдателя, каждые 29 с половиной дней встречается с Солнцем. Таким образом, образуется солнечно-лунный цикл – архетипическая, основная модель любого цикла, наглядная и повторяющаяся на небе ежемесячно в течение всей истории человечества [Лунопоклонники Древнего Алтая, 2011: 9, 29]. Как отмечал

нидерландский ученый-астроном А. Паннекук, «...лунный период является самой древней календарной единицей» [Паннекук, 1966: 19]. Небесные светила, такие как солнце, луна и созвездия, играли важную роль в жизни древних народов, поскольку помогали им отслеживать ход времени.

Интересное толкование почитания луны у казахов зафиксировано Ч.Ч. Валихановым: «Солнце. Конечно, если луна была божеством, то и солнце должно было быть тем же; между тем мы не видим у киргизов следов уважения к этому светилу. Банзаров то же говорит о монголах. Странно. Не могло ли быть, что младенчеству человек отдал первенство луне потому самому, как в анекдотах рассказывают про одного простака, который сказал: “луна лучше солнца, потому что днем и без солнца светло”. Киргизы не обращаются лицом к солнцу, когда отправляют естественные нужды – вот единственная дань уважения, которая до сих пор нам известна» [Валиханов, 1985: 58]. Похожие положения обнаружены и таджикским ученым: «При отправлении естественных нужд люди старались не обращать лицо к луне. Без головного убора в ночное время избегали выходить на улицу. Подобные обычаи зафиксированы и у киргизов. Беременной женщине не разрешалось смотреть на луну. Если ей случилось посмотреть, то она должна была стоять с опущенными по швам руками, иначе у ее ребенка будет на лице или на теле большое кровавое красное пятно» [Давлатбеков, 1995: 31]. Похожие запреты сохранились и у башкир: нельзя любоваться луной, женщинам ночью нельзя выходить на улицу без головного убора и др. «Нельзя долго смотреть на луну, иначе она заберет к себе», – напоминают пожилые (ПМА: тетр. № 22).

Запрет на совершение определенных видов деятельности касался отдельных дней недели, даже календарных циклов. Исследователь русских волшебных сказок В.Е. Добровольская, проанализировав нормативный контекст фольклорного текста, выделила календарные, временные, социальные, гендерные и религиозные нормативы; нормативы, связанные с днем недели, возрастом, принадлежностью к общине (местный – неместный), с профессиональной принадлежностью, ситуативный норматив [Добровольская, 2006: 428–449].

Согласно ее данным, регламентации подвергалось исполнение текста в определенный календарный цикл или сезон, в определенное время суток. Наиболее популярными в центральной и севернорусской традициях были запреты на пение песен в пост, загадывание загадок на Святки, рассказывание сказок летом, загадывание загадок, утреннее пение на Радуницу, заговоры и страшные рассказы днем. В том числе бытовал запрет на исполнение того или иного жанра фольклора в конкретный день недели (например, нельзя было произносить заговоры в понедельник). Существовали и возрастные нормативы: пожилым нельзя петь песни, молодым исполнять духовные стихи и т. п. При этом оппозиция старый / молодой обуславливалась не только возрастом, но и социальным статусом исполнителя [Добровольская, 2006: 431–435]. По исследованиям Ф.А. Надршиной, у башкир также существовал запрет, касающийся загадывания загадок в дневное время: «Днем загадки не загадывают, иначе ослепнешь» [БНТ. Т.7, 1993: 15]. У тувинцев запрещалось рассказывать эпические произведения днем (обычно героические сказания исполнялись в зимние вечера); начатое сказание о богатырях нельзя прерывать где-нибудь в середине повествования, нужно доводить его до конца или закончить в один вечер какую-нибудь часть или сюжет повествования. Нельзя спать во время исполнения, считалось, что у того, кто спит во время слушания эпоса, жизнь сокращается [Орус-оол, 2010: 246].

Положительная и отрицательная характеристика дней недели у башкир сохранилась до сегодняшних дней. Так, наиболее удачными днями для начала новых дел считаются понедельник, среда. Во вторник нельзя отправляться в дорогу. «Йома кәндө кер йыуырға, изән йыуырға ярамай, юғиһә теге донъяла бысрак һыу эсерерзәр» (В пятницу нельзя стирать, убираться, иначе на том свете будут поить грязной водой), – считают информанты из Бурзянского района РБ (ПМА: тетр. № 13). По сообщению информантов из Кигинского района РБ: «Йома вакытында кер йыуырға ярамай, шишәмбе кәндө лә ярамай» (В пятницу и во вторник нельзя заниматься стиркой) (ПМА: тетр. № 18). Установленные запреты сами же информанты объясняют тем, что четверг и пятница связаны с их

религиозными представлениями (ПМА: тетр. № 2–25). В то же время пятница считалась благоприятным днем для новых начинаний: «Яңы өйгә йома көн инэләр. Ин тәүзә эпәй керетэләр» (В новый дом переезжают в пятницу. В новый дом первым вносят хлеб) [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. ДМН. Ед. хр. 452: 27]. Приведенные данные подтверждаются материалами, собранными Р.А. Султангареевой: понедельник – в память души пророка посвящаем подаяния, приношения. День пожеланий и памяти пророка Мухаммеда. Вторник – напряженный, тревожный день: нельзя стричь волосы, ногти, начинать новую работу, выходить на дорогу. Среда – день приношения подаяний во имя собственного здоровья; день благополучен для подношений во имя плодородия скота, а также благотворен для целительных актов. Четверг – день прихода духов предков, очищения и вознесения молитв, приношения подаяний. Пятница – день благословения, благопожеланий, получения напутствий пожилых и приношений им хаир; день воздержания от всего агрессивного. Суббота – сухой день, нельзя начинать новые дела. Воскресенье – пустой день. День базара; молитвы посвящают тем, кто в пути [БНТ. Т.12, 2010: 494]. Описанные характеристики дней недели учитывались при общении. Во вторник, например, не ходили просить о помощи, сватать девушку и т. п., зная, что откажут. Людей, которые пренебрегали народными знаниями, осуждали, называли «эзәпһез» (не умеет вести себя), «тәрбиәһез» (невоспитанный).

Важно также отметить, что после принятия башкирами ислама, структурирование времени получает новое осмысление. Поведение человека начинает регламентироваться согласно мусульманским праздникам, каждодневному пятикратному намазу. Даже те, кто не соблюдал религиозную практику, при распределении времени ориентировались на призыв муллы к обязательной молитве, руководствовались запретами и предписаниями ислама.

Особое внимание уделяли поведению в пятничный день: «Была пятница, которую мусульмане почитают за воскресный день» [Круковский, 1909: 45]. По полевым материалам, до полудня пятницы запрещается заниматься хозяйственными, повседневными делами. Этот запрет подкрепляется сурой

«Собрание» («Аль-Джумуа»): «О те, которые уверовали! Когда возглашено на молитву в день собрания, то устремляйтесь к поминанию Аллаха и оставьте торговлю. Это лучше для вас, если вы знаете!» [Коран 62: 9 (9)]. Башкиры также этот день называют «изге көн» (священный день). В пятницу принято ходить в мечеть, посвящать день молитве. В этот день пожилые женщины навещают друг друга, устраивают чаепитие. Запрет на трудовые действия, обусловленный мусульманской религией, сохранился по сегодняшний день.

Оживление или начало дня связано с восходом солнца. Поведение человека по природному или относительному времени ярко выражено в загадках, приметах и поверьях, пословицах и поговорках, запретах и предписаниях башкир. Например: «Вечером умирает, утром оживает», – так образно, иносказательно загадывается загадка про день.

Наблюдение за небесными светилами и изменениями в природе привели к пониманию того, что солнце и луна рождаются, растут, стареют и умирают. В речи башкир сохранились отголоски такого миропонимания: «яңы ай тыузы» (букв.: родился новый месяц), «кояш калкты, яңы көн тыузы» (букв.: солнце взошло, родился новый день). До появления приборов для определения точного времени ориентировались на движение небесных светил. Солнце служило временным критерием поведения, общения человека в течение светового дня. По данным информантов, следующим образом принято приветствовать восход солнца: «Эй Хозайым, Аллакайым, тағы ла ошо көндәрҙе күрергә насип ит инде! Эй, тағы ла кояшты күрҙек бит әле, амин», – тип килеп тораһың инде, кояшка карап (Эй, Худай, Аллах, позволь еще увидеть эти дни! Эй, еще раз увидели солнце, аминь) (ПМА: тетр. № 23).

«Көн тыуыуы» (зарождение дня) наиболее благоприятное время для совершения магико-ритуальных действий, произнесения благопожеланий, начала новых дел. По сообщениям информантов, башкиры важные дела старались решать в утреннее время суток либо до захода солнца (ПМА: тетр. № 19). Например, «Яңы өйгә иртән сығалар» (Утром переселяются в новый дом) [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. ДМН. Ед. хр. 454: 3].

Ранним утром принято давать обеты. Например, бездетная женщина обращалась лицом к восходящему солнцу и просила у Бога ребенка. Также на рассвете бездетные мужчины и женщины приходили на кладбище и трижды обходили могилу многодетного человека [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 14]. Пожилые люди говорят, если к восходу солнца приберешь дом, то Аллах пошлет счастье (ПМА: тетр. № 9). «Проспавший рассвет, проспал свое счастье», – напоминает народная мудрость. В речи сохранились некоторые стандарты деления дневного времени, например: «пока роса не высохла», «солнце успело подняться на высоту копья». В повседневной жизни по положению солнца определяли время совершения хозяйственных дел, визитов и т. п.

Заход солнца вызывал определенный страх у людей. Башкиры до сегодняшнего дня считают, что после заката пробуждаются темные силы, которые могут спровоцировать болезни. По словам информантов, особенно опасен этот период для детей и женщин (ПМА: тетр. № 10). Во время заката произносят такое благопожелание: «Эй, солнце! Пусть Аллах позволит тебе снова взойти, снова светить» [Хисамитдинова, 2010: 198].

Сохранились определенные запреты и предписания, этикетные установки, касающиеся этого времени суток:

- детям нельзя выходить встречать гостей – заболеют;
- нельзя укладывать ребенка спать – будет бредить во сне;
- нельзя встряхивать постель, одежду;
- нельзя давать молоко, или, отдавая, нужно положить туда горящие угли, зажженную спичку;
- нельзя жевать жвачку – «жуешь» легкие покойника; легкие своей матери;
- нельзя забивать скотину – достаток уйдет;
- нельзя играть на улице, будешь бредить во сне;
- нельзя мыться в бане, особенно после полуночи, заболеешь;
- нельзя начинать новое дело – не будет удачи;
- нельзя отправляться в дорогу;
- нельзя петь – будешь несчастной;

- нельзя подавать милостыню;
- нельзя точить нож;
- нельзя ходить за водой, или нужно объяснить хозяйке/хозяину воды причину беспокойства. Можно сказать, что пришли гости, и поэтому понадобилась вода [Баязитова, 2007(б): 156].

Мифологизация повседневного поведения наблюдается и в настоящее время. В приведенных запретах и предписаниях можно усмотреть отголоски древних верований. Так, например, запрет на сон во время заката объясняется следующим образом: если спать в это время, придет нечистая сила, которую зовут Елкуз. Она может принять облик молодой девушки или парня. Распознать ее можно по дырявой спине, если увидеть эту дыру, то нечистая не сможет навредить [БНТ. Т.12, 2010: 178]. У казахов сохранилось иное толкование этого запрета, связанное с почитанием богов Таң (Заря) и Іңір (Сумерки): «Спать, когда бодрствует бог Сумерек, будет неуважением к нему. Чтобы проявить уважение, нужно бодрствовать. В этом состоит смысл названного поверья» [Амантурлин, 1985: 46]. Как показывают примеры, поведение, согласно природному времени, тесно связано с древними мифологическими представлениями.

Затмение небесных светил вызывало страх и тревогу. По рассказу Т.Г. Рахматуллиной, во время полного затмения солнца бабушки собирались в большом доме и, сидя у окон с зеркалами, просили солнце вернуться, боясь светопреставления [Гончарова, 2011: 31]. «Во время затмения луны нужно читать молитвы, какие знаете, те и нужно читать, тогда затмение быстро пройдет», – поведала нам информант из Альшеевского района (ПМА: тетр. № 8). «Кояш, ай тотолғанда муллалар тәкбир кыскырып әйтәләр: “Аллаһа Әкбәр, Аллаһа Әкбәр”. Тышка сығып азан әйтәләр. Урманға барып намаз укыйзар (йәй), кышкыһын өйзә» (Когда происходит затмение солнца, луны, муллы произносят такбир, прославляют: «Аллаху Акбар, Аллаху Акбар». На улице произносят азан. В летнее время намаз читают в лесу, зимой – дома) [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2а. Ед. хр. 10:18–19].

В космогонических представлениях башкир небесные светила персонифицированы. В «Мифологическом словаре башкирского языка» дано следующее объяснение: Ай – луна – божество, связанное с верхним миром, мужским, редко – женским началом. В эпосе «Урал-батыр» Луна через дочь Айхылу связана с нижним миром, миром мрака и мертвых, а Кояш – Солнце – божество, представляется женским персонажем, женой царя птиц и неба Самрау, матерью девушки-птицы Хумай [Хисамитдинова, 2010: 8, 198]. «В башкирском фольклоре солнце, как правило, является образом женским, луна же может выступать как в образе женского, так и мужского начала. Как уже отмечалось, в кубаире «Урал-батыр» и Солнце, и Луна являются женщинами: на них женился Самрау, и у них родились дочери» [Галин, 2004: 18]. В фольклоре солнце и луна представлены как неразрывное целое, их образы имеют человеческие черты, благодаря чему они способны видеть, слышать и испытывать эмоции. По отношению к ним соблюдались установленные правила поведения. Например, нельзя долго смотреть на луну, нельзя говорить «кояш сыкты» (букв.: солнце вышло) и т. п. Хозяйственная деятельность, поведение в семье и обществе строились с учетом движения этих небесных светил.

У разных народов сложились фольклорные тексты, запреты и предписания, касающиеся этих небесных объектов. В фольклоре казахов, например, значимое место занимает образ луны: «Луна, вероятно, была божеством. Киргизы при виде новой луны делают земные поклоны и летом берут с того места, где делали поклоны, траву, которую, придя домой, бросают в огонь. Киргизы говорят, что на луне есть старуха (вероятно, вследствие округленности и пятен, которые кажутся частями лица). Киргизы не смотрят долго на луну, боясь, чтобы старуха не сосчитала ресницы, если это случится, то человек должен умереть» [Валиханов, 1985: 57–58]. Согласно приметам и поверьям, собранным в слободе Сагунах Острожского уезда: «Заболеет человек на молодом месяце, долго будет болеть», «Порез на новолуние долго не заживает» [Яковлев, 1906: 135–136]. Луна играла немаловажную роль и в жизни хакасов: «Известно, что любые начинания и важнейшие события (первая стрижка волос и ногтей у ребенка, положение в

колыбель, свадьба, общественное жертвоприношение, праздник весны тун) всегда начинались хакасами на новый молодой месяц. То же можно сказать и о других тюркских народах региона. Когда луна превращалась в серп, напоминающий чашу, нужно было всю имеющуюся в доме посуду поставить на дно и открыть: месяц «наполнял» ее «счастьем». На полную луну, как считалось, нужно было позвенеть деньгами в кармане или руке, чтобы водились деньги» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1988: 35]. Подобные представления существовали и у мордвы. Так: «Одним из условий успешного строительства жилища считался правильный выбор времени. Счастливым временем для начала строительства было новолуние, тихая погода», – пишет Г.А. Корнишина [Корнишина, 2015: 98]. Об этих небесных светилах у башкир сложились следующие приметы и поверья: «Если молодой месяц проглядывает тонкой полосочкой, весь месяц будет ясно», «Если молодой месяц ярко светится, жди холода», «Когда появятся “уши” у луны, обувь справляй», «Когда появятся “уши” у солнца, ушанку справляй» [БНТ. Т.7, 1993: 226, 228].

Образы солнца и луны присутствуют в предметах материальной культуры. Приведем материал, записанный у известного исследователя башкирского фольклора А.М. Сулейманова. В Курганской области ему показали женское платье, на подоле которого был вышит рисунок, напоминающий картину мира, согласно древним представлениям башкир. По рисунку, мир разделен на три части: верхний, средний, нижний. Стилизованно были представлены элементы этих миров, в том числе небесные светила. Круг и полукруг чередовались, но они не были похожи друг на друга. На вопрос ученого: «Почему они отличаются?» информанты ответили, что один день не похож на другой (ПМА: тетр. № 5). Изображения солнца и луны на одежде и украшениях были характерны не только для башкир. Примером может служить якутский шаманский костюм, на котором обнаружены 28 замшевых жгутиков, пришитых к левому плечу (28 дням равен лунный месяц), и 27 жгутов – на правом плече плаща; слева на подоле прикреплено металлическое изображение луны, справа – солнца. Указанные детали подтверждают, что шаманский костюм был не только картой, но и

календарем его космического путешествия [Габышева, 2008: 31]. «Височные украшения бадам-ой в виде полумесяца носили хивинские узбечки. Большой ассортимент серег в форме полумесяца – ай сырға – бытовал как у оседлых жителей Самарканда, Ташкента, Ферганы и Хивы, так и у полукочевых в прошлом узбеков, казахов, киргизов, каракалпаков. В орнаментальных сюжетах серебряных ювелирных изделий мы также находим изображения солнца, луны и звезд» [Борозна, 1975: 289]. Украшениям в виде месяца, полумесяца приписывались очищающие, охранительные функции, подобные украшения являются любимыми изделиями пожилых башкирских женщин.

Модели поведения, регулирующие темпоральные процессы, складывались веками и отчасти связаны с хозяйственной деятельностью. Отношение ко временным параметрам у кочевников, например, заметно отличалось, чем у земледельцев. Скотоводы более сдержанны, спокойны, терпеливы, чем земледельцы. Как отмечает Е.Л. Исаева, перемещения со стадами на огромные расстояния, выращивание скота представляет собой весьма длительный процесс. Это способствовало формированию особой психологии кочевника, который чувствовал «большое» время, что отличало его от представителей земледельческих культур. Эта концепция «длинного» времени является основой народной философии казахов. Она учит терпению, спокойствию и игнорированию мелких жизненных проблем [Исаева, 2009: 30–31].

В прошлом продолжительность событий определяли в зависимости от длительности трудовых процессов, природных явлений и календарного цикла в целом. Различия в восприятии времени Н.Г. Краснодембской объясняется культурной дихотомией «восток – запад». Если в западных странах соблюдение точности во времени при назначении встреч является нормой, и по тому, как ей следует человек, судят о его нравственных достоинствах, то восточные люди это ощущают как своего рода насилие над личностью, и потому при фиксировании времени встречи всегда учитывается некоторая «добавка» на возможное опоздание, чтобы человек мог располагать определенной свободой действий [Краснодембская, 1999: 13–14]. Фольклорно-этнографические материалы

показывают, что при соблюдении этикета башкиры ориентировались на эмпирическое восприятие времени. Например, в деревнях до сих пор приглашая в гости, не называют точное время: «Малдарығыззы карағас, килерһегез» (Приходите после вечерней дойки коров). «Примечательно то, что зовущие в гости не называли точное время («сәғәт алтыларға килегез» – «приходите к шести часам»), а если и называлось время, то это не означало, что к этому времени нужно точно явиться. «Сәғәт алтыға сакырзым, етегә йыйылып бөтһәләр» (Пригласила к шести, к семи соберутся), – говорят в народе» [Баязитова, 2007(б): 98]. Сложилось также представление, что всему свое время: «Время не придет – случай не подвернется» [БНТ. Т.7, 1993: 206].

Таким образом, в данном параграфе рассмотрены отдельные аспекты традиционного этикета башкир согласно природному времени. Взаимоотношения людей, связь поведения человека и природного времени прослеживаются в фольклоре башкир. Исследование показало, что каждый народ строит жизненные процессы сообразно собственному восприятию времени, создавая свой календарь, который не просто определяет время, а транслирует опыт и коллективную память.

3.4. Возрастные особенности в этикете башкир

В традиционном обществе возрастные особенности играли ключевую роль в определении правил этикета. «Этнографические материалы по различным народам мира, сохранившим архаические принципы организации жизни, дают основание предполагать, что возраст играл главную роль в процессе возникновения первых поведенческих норм на самых ранних стадиях социогенеза» [Бочаров, 2001: 65]. В данном параграфе рассмотрим возрастные характеристики участников этикетной ситуации. В то же время отметим, что приведенные материалы выходят за пределы этикета, частично затрагивая обряды перехода, формы социализации, представления башкир о возрасте в целом, так как они оказывали влияние на формирование правил поведения, этикета.

У башкир сложились свои представления о возрастных ступенях и символах, социальных статусах личности, бытовали ритуалы, устанавливающие возрастную и социальную позиции. Развитие ребенка и становление личности отмечались посредством обрядов перехода, в процессе которых определялись нормы поведения в обществе. Жизненные этапы составляли единую систему: «Таковыми являются: рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть. И каждое из этих явлений сопровождается церемониями, у которых одна и та же цель: обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое, в свою очередь столь же определенное, – писал Геннеп ван А., который ввел новую для своего времени теорию об обрядах перехода, доказал универсальность этого явления [Геннеп, 1999: 9]. Согласно А.К. Байбуруну, на жизненном пути человека биологически четко определены лишь начало и конец. Благодаря обрядам жизненный путь разбивается на определенные этапы. Аналогичным образом сегментируется время. Вероятно, именно с помощью ритуалов человек вышел из плена континуальности и создал свое (искусственное, социальное) время, воплотившееся в различного рода календарных системах [Байбурин, 1995: 21]. Каждый последующий возрастной период считался завершенным, когда человек проходил определенный обряд и демонстрировал свою зрелость перед обществом [Султангареева, 1998: 8]. Поэтому в традиционном обществе возрастные изменения не оставались без внимания. «Соответственно переход из одной возрастной категории в другую обозначал смену социального статуса. Возрастная терминология и периодизация жизненного цикла в этнической культуре определены представлениями о возрастной стратификации и времени в целом. При этом возрастной символизм включает универсальные и этнически-специфические составляющие», – отмечает Э.П. Бакаева [Бакаева, 2014: 89]. Мифологически эти переходы означали смерть в одном качестве и возрождение в другом. Важно подчеркнуть, что в рамках этого параграфа мы рассматриваем не сами обряды, а то, как в процессе обрядов

перехода закладывались основы этикета, какие возрастные характеристики подчеркивались с помощью вербальных, невербальных компонентов и атрибутов.

В.В. Бочаров, определяя возраст универсальным социальным явлением, считает: «Для каждой культуры характерны свои представления о возрастном процессе, о числе выделяемых возрастных степеней, социальных позициях индивида, соответствующих тому или иному возрасту, о возрастной символике и ритуальной практике, обозначающих и оформляющих принадлежность к тому или иному возрасту» [Бочаров, 2001: 5]. Он же констатирует, что возраст является важнейшим социокультурным фактором как на индивидуальном, так и на системном уровнях, определяет принципы его изучения. Возраст может быть понят только как динамическая категория, с учетом социальных, культурных, исторических изменений в обществе; с учетом социокультурной вариативности как в пределах одного общества, так и на кросс-культурном уровне; в рамках анализа всего жизненного пути индивида, комплексного взаимодействия биологического и психологического развития [Бочаров, 2001: 15].

По исследованиям Ф.Ф. Фатыховой, у башкир «традиционно выделялись четыре основные фазы жизненного цикла: «бала сак, балалык, балалык дәүере» (детство), «йәш сак, йәшлек, йәшлек дәүере» (молодость), «өлгөргәнлек, өлгөргәнлек дәүере» (зрелость) и «картлык, картлык дәүере» (старость) [Фатыхова, 2002: 217]. По материалам пословиц и поговорок, загадок, запретов и предписаний башкир, можно определить некоторые возрастные характеристики. Например: «В тридцать мужчина огнем искрится», «Достигнув пятидесяти, и мужчины в колею входят», «В шестьдесят лет тебя старость встречает», «И шестилетний – ребенок, и шестидесятилетний ребенок», «Грянули семьдесят лет – прежней бодрости нет» [БНТ. Т.7, 1993: 210–216]. Периоды жизненного пути не всегда определялись количеством прожитых лет, а устанавливались посредством обрядов в соответствии с физиологическим, психологическим, умственным развитием индивида. Также известно, что в прошлом прожитые годы, дни рождения не отмечались специальными праздниками.

Рождение ребенка играло важную роль в закреплении статуса молодоженов. Только после рождения первенца женщина считалась полноправным членом семьи и начинала общаться со старшими женскими родственниками супруга. Бездетность могла привести к распаду семьи. О благополучии ребенка начинали заботиться задолго до его рождения. «Карындагы бала» – ребенок в утробе матери, так именовался период с момента зачатия до рождения. По поверьям, здоровье ребенка и матери, наряду с другими условиями, было обусловлено соблюдением традиционных норм этикета. Согласно сообщениям наших информантов, обычно женщины из-за боязни сглаза и стыдливости до последнего момента скрывали беременность, не показывались посторонним, особенно мужчинам.

Во время беременности женщинам следовало соблюдать определенные правила поведения: избегать многолюдных мест, не употреблять спаренные ягоды или яичные желтки, не смотреть на срубленные деревья и мертвых животных, не садиться на холодные камни или, наоборот, на горячее место, не поднимать тяжелые предметы, не готовить пищу, когда до родов оставалось сорок (в некоторых случаях 7, 9) дней, не гулять после заката, не затачивать ножи, не ограничивать себя в желаемой пище, не сидеть на пороге и т. п. [Султангареева, 2003: 39, 42]. Игнорирование этих правил грозило недостатками в развитии ребенка. Если ребенок в 2–3 года не начинал ходить, то это объясняли тем, что во время беременности женщина пнула собаку. Чтобы ребенок начал ходить, собака должна пройти по нему [БХИ. 1-се т., 1995: 71]. В отдельных случаях в запретах даются объяснения необходимости соблюдать ограничения. Например: беременной женщине не следует присутствовать на похоронах или контактировать с бездетными людьми, так как это может негативно сказаться на развитии ребенка. Также ей не рекомендуется смотреть на уродливых людей и животных, поскольку это может привести к рождению ребенка с отклонениями. Кроме того, ей запрещено пинать домашних животных, чтобы предотвратить развитие рахита у малыша [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 24]. Соблюдение запретов на визуальные и реальные контакты, временные и

пространственные ограничения были направлены на то, чтобы обеспечить благополучное течение беременности, предотвратить выкидыш, неправильное развитие плода. То есть от поведения беременной в повседневной жизни зависели физическое и психическое здоровье ребенка, его внешность, способности, характер и поведение, а также судьба матери и младенца.

Разговоры о половой дифференциации начинались также до рождения ребенка. Например, по пищевым предпочтениям, по форме живота, фигуре, изменениям внешнего вида женщины (внешне подурнела – девочке отдала красоту) различали пол будущего ребенка (ПМА: тетр. № 7–24). Также с момента рождения произносятся благопожелания, определяющие желаемые качества девочек и мальчиков: «...Коль дева – будь пристойной, Коль мальчик, смелым будь, родной» [БНТ. Т.12, 2010: 283].

«Вместе с тем судьба ребенка определялась уже временем и местом рождения. Благоприятное время рождения – утро. Однако значение имело не только время суток, но и день недели, фаза месяца, будни или праздники», – отмечает А.К. Байбурин [Байбурин, 1993: 51]. У башкир также наблюдалась вера в «добрый» и «недобрый» час рождения. Например, в эпосе «Акбузат» мы встречаем такие строки:

Я голодаю с младенческих лет –
 Что я мог знать, кроме горя и бед?
 Куда деваться сироте
 Рос, рожденный в недобрый час,
 В унижении и нищете [БНТ. Т.1, 1987: 137].

Пространственно-временные представления нашли отражение в именах башкир. Например: «...вакытка (таңда тыуған кызға Таңһылыу), тыуған урынына (яланда тыуғанға Яланбикә) – карап исем кушыу ғәзәте лә онотолмаған» (если девочка появлялась на свет утром, то ее называли Тансылу – утренняя красавица, если в степи – степная госпожа) [Хөсәйенова, 2019: 166].

Жизненный цикл человека начинается с момента рождения и сопровождается многочисленными обрядами. В традиционной башкирской

культуре строго соблюдались следующие ритуалы и ритуализированные действия, связанные с периодом детства: «кендек киҫеү» (обрезание пуповины), «бала артын күмеү» (захоронение последа), «ауызландырыу» (первое кормление), «беренсе тапкыр йыуындырыу» (первое купание новорожденного), «тәүге тапкыр бишеккә һалыу» (первое укладывание в колыбель), «бишек исеме кушыу» (наречение колыбельным именем), «исем кушыу» (наречение именем с приглашением муллы), «карын сәсен алыу» (сбривание утробных волос), «бәпес күреү / күрһәтеү» (первое представление обществу), «теш котлау» (поздравление с появлением первого молочного зуба), «тышау киҫеү» (перерезание пуп) и т. д. В то же время необходимо отметить, что дни рождения в прошлом не отмечались. По воспоминаниям информантов, некоторые пожилые дату рождения не называли, а говорили: «муйыл сәскә аткан сакта тыуғанмын» (родился во время цветения черемухи), «язын кар ирегән сакта тыуғанмын» (родился весной во время таяния снега), «һабантуй вақытында тыуғанмын» (родился во время празднования сабантуя) и т. п.

Во время обрядов перехода новорожденный приобщался к обществу, определялся его социальный статус и устанавливались соответствующие нормы поведения. Обряд дает понятие об условной норме и облегчает вхождение в новую роль, – отмечает М.Н. Зыкова [Зыкова, 2004: 71]. Результаты исследований психологов свидетельствуют: усвоение нужного материала усиливается многократно, если задействовать несколько анализаторов. Однако именно в фольклоре сочетание воздействия на различные анализаторы является естественно сложившимся. При совершении обряда происходит воздействие не на два, а, как минимум, на три анализатора [Зыкова, 2004: 51–52].

Необходимо отметить, что многие обрядовые действия, праздники были привязаны ко временной единице «в первый раз». Т.В. Цивьян в качестве самостоятельной единицы выделяет указание впервые, в первый раз. Оно, во-первых, может маркировать начало определенного временного периода. Обычно это весна, т. е. начало светового года, обновления природы, когда человек впервые видит проснувшихся, прилетевших, вышедших и т.п. животных, птиц,

насекомых и по ним предсказывает текущий год. Например, если увидишь одну ласточку, значит, все лето будешь одиноким. Во-вторых, так маркируется действие, совершаемое в первый раз в отмеченные моменты (действия, связанные с новорожденным и т. п.). Например, когда мать в первый раз дает ребенку грудь, пусть не держит его левую руку, чтобы он не стал левшой [Цивьян, 2009: 129–130]. Раннее детство насыщено обрядами и правилами, обусловленными со значимой в традиционной культуре башкир единицей времени «впервые, в первый раз». По сегодняшний день возрастные (физиологические, психологические) особенности ребенка, зафиксированные впервые, закрепляются ритуалом, констатируя его положение в семье.

В процессе проведения обряда определялись и закреплялись статус ребенка, а также правила обращения с ним. При этом применялись вещественные, вербальные и невербальные средства воздействия на ребенка. Ф.Г. Хисамитдинова приводит следующие данные, связанные с первым приобщением новорожденного к пище – «Бала ауызландырыу»: «Как только ребенок появлялся на свет, совершался обряд “Наделение ртом”. По этому обычаю, произнеся: “Бисмилла”, намазывают губы новорожденного маслом и медом, при этом произносят такие благопожелания: “Будь милосердным к отцу и матери, пусть язык твой будет мягким, как это масло, и сладким, как мед!”. В обряде использовались сливочное, топленое и взбитое масло. В некоторых местах во время обряда “Наделения ртом”, желая ребенку счастливого будущего, благополучной и богатой жизни, произносят следующее благопожелание: “Пусть одна твоя рука будет в масле, другая – в меду!”. В Бурзянском, Белорецком районах во время обряда мазали маслом и медом щеки, лоб, брови, губы младенца и приговаривали: “Пусть обе руки твои будут в масле, а рот будет полон меда!”» [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 33]. После проведения обряда «ауызландырыу» («наделение ртом») ребенка прикладывали к груди матери. «В пожеланиях содержатся поэтические изложения правил и норм поведения. Вместе с первой же пищей человек приобщается к этикету, морали общины», – отмечает Р.А. Султангареева [Султангареева, 1998: 34].

Во время первого купания повитуха, слегка обдавая ребенка парным веником, приговаривала:

Стань крепким парнем,
Крепким, как камень,
И крепче камня!
Толще бревна!
С матерью рядом расти и отцом,
Пусть слово твое будет мудрым всегда,
Пусть лик твой прекрасный не старят года,
Пусть руки твои не страшатся труда! [БНТ. Т.12, 2010: 284].

Наставления, произносимые с первых дней рождения ребенка, программировали, закладывали желаемые нормы поведения в семье и обществе. В Бураевском районе при купании приговаривают следующее благопожелание, в котором определены конкретные этикетные установки:

Олоно оло ит,	К старшим относись уважительно,
Кесене кесе ит,	К младшим – снисходительно,
Тэмле телле бул,	Будь сладкоречивым,
Ата-эсэңэ ярзамсы бул	Будь помощником для родителей
(ПМА: тетр. № 12).	(подстр. перевод автора).

В то же время информант сообщил, что в бане при купании и произнесении благопожеланий нельзя называть ребенка, друг друга по имени. Запрет на употребление личных имен в бане связан с представлениями башкир о пограничном состоянии банного пространства.

На каждом этапе взросления в процессе проведения обрядов перехода человек получал покровителя, наставника со стороны семейного коллектива, общества. Например: «Повитуха, принимавшая роды, считалась при этом как бы второй матерью родившихся и всегда пользовалась вниманием со стороны семьи, детей, которых она принимала. На связь повитухи с ребенком указывает и термин для обозначения повивальной бабки кендек инэй – “пуповая мать”, – кендек эбей, кендекэй – “пуповая бабка”. Считалось что ребенок характером будет походить

на повитуху. Повивальная бабка на всю жизнь сохраняла тесную связь со своим восприемником» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 89]. В период, когда родителей не было дома, ребенок находился под опекой повивальной бабки (ПМА: тетр. № 8, № 9).

«Первый молочный зуб у ребенка должен был обнаружить кто-то из посторонних. Тот, кто находил первый зуб, дарил ребенку платье или что-то из живности. Иногда по этому случаю собирали гостей и угощали. А. Муратов пишет, что тот, кто нашел зуб, становился для ребенка теш атай – “зубным отцом”» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 108]. Об этом свидетельствуют и полевые данные: «Сабыйзың сәсен алған кеше бүләк биргән. Теше сытканын күргән кеше лә бүләк бирергә тейеш» (Человек, состригший утробные волосы ребенка, должен преподнести ему подарок. Человек, заметивший первый зуб ребенка, также делает ему подарок) (ПМА: тетр. № 22). По данным информантов, для стрижки первых волос приглашали родственника старше отца ребенка (ПМА: тетр. № 7).

Такая связь возникала и с теми, кто участвовал в изготовлении колыбели, «продаже ребенка», выборе (рекомендации) имени, разрезании пупа. Эти отношения укреплялись путем дарообмена. В дальнейшем ребенок общался с ними как со своими родственниками, близкими сородичами. Каждый из них помогал ребенку, имел право давать наставления, поучения как своему подопечному, а также просить его о помощи.

Родственники, соседи, пришедшие знакомиться с ребенком, приносили с собой подарки. С разрешения роженицы они только издали смотрели на ребенка или в его сторону. Запрещалось стоять у изголовья малыша, любоваться им и выказывать восхищение. Также заметим, что с детьми (грудничком) не рекомендовалось ходить в гости. Некоторые хозяйки предупреждали об этом заранее, приглашая в гости: «Балаларыңды алып килмә!» (Не приводи с собой детей!) (ПМА: тетр. № 9).

Башкиры, как и другие народы, верили, что имя играет важную роль в судьбе человека. Если ребенок часто плакал, то считали, что ему не нравится выбранное имя. Во всех культурах имянаречению придавали большое значение.

Повитуха, принимая ребенка, обвязывала его запястье нитью и, заворачивая в пеленки, нарекала именем. Таким образом, новорожденный получал «пеленочное», «пуповое» имя. Постоянное имя ребенок получал после прочтения муллой специальной молитвы – «азан». Обряд наречения имени проводился на третий, реже на седьмой или сороковой день после рождения ребенка. Торжество откладывалось на более поздний срок, если у женщины умирали дети, но это было редким явлением [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 94, 103].

На имя возлагались определенные функции, и у каждого народа были свои особенности имянаречения. Например, у чувашей зарегистрировано свыше 11 тыс. имен-благопожеланий, отмечает Г.Н. Волков. Смысл многочисленных русских имен – Любомир, Владимир, Святослав, Любомудр, Ярославна и т. п. – общеизвестен. Имя Надежда включает в себе не только утверждение – «Ты наша надежда», но и благословение – «Будь нашей надеждой и опорой» [Волков, 1999: 52–53]. У татар-кряшен дети при крещении нарекались каноническими именами христианского именника, которые в обыденной жизни звучали в особой транскрипции: Варвара – Барый, Анастасия – Начтый, Дмитрий – Метрэй. Татары-мусульмане пользовались мусульманским именником. Мальчикам чаще давали имена с компонентами -улла (бог), -дин (религия, вера), -абд (вера), -жан (душа): Халиулла, Исламутдин и т. п. Девочек называли именами жен и дочерей Магомета (Гэйшэ, Фатима) или сложносоставными именами с компонентами биби-, -бикэ, -бану (госпожа, княгиня), -ниса (женщина), -жамал (красивая): Гайшабикэ, Шамсиниса. В более ранние периоды были широко распространены имена тюркского происхождения (Алтынай, Аюташ и т. п.) [Этнография татарского народа, 2004: 122–123]. В народе верили, что имя влияет на судьбу его обладателя, поэтому имена выбирали с глубоким смыслом и особым значением.

У башкирского народа можно встретить имена арабского, персидского, тюркского и частично монгольского и славянского происхождения. В эти имена вкладывались желаемые нравственные и физические качества, характеристики личности. Детей называли именами известных людей, которые достигли определенных успехов в жизни. Перед тем как назвать ребенка именем

уважаемого человека, у него спрашивали разрешение, а иногда даже делали подарки.

Башкиры считали, что продолжительность жизни, благополучие зависят отчасти и от имени. По словам информантов, короткие имена предвещают непродолжительную жизнь. Компоненты «ай», «көн», «таң», «гөл», «сәскә» обозначали эстетические, «булат», «тимер», «батыр» – физические, «бай», «хан» – социальные характеристики обладателя имени. Имена включали названия небесных светил, времени суток – Айһылыу, Көнбикә, положительные качества личности – Якшыбикә, Батыр. Чтобы оградить ребенка от смерти, нарекали именами Үлмәсбикә / «неумирающая», Ишбулды / «стал напарником», в случае смерти предшествующего младенца – Яңыл / «обновись», чтобы обмануть злого духа – Яманкыз / «плохая девочка», в случае смерти матери или отца – Бүләк / «подарок», Мираҫ с тем же значением [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 105–106]. Имена Игезбай, Кинйәбай говорят о том, что первый является одним из двойни, а второй – последним ребенком в семье (ПМА: тетр. № 13). Оберегательно-охранительное значение имело наречение новорожденных именами с основой «айыу» (медведь): Айыухан, Айыусы, Айыубай [Илимбетова, 2006: 196].

Со сменой статуса, человек постепенно «терял» личное имя, согласно этикету, окружающие заменяли его на термины родства. Имена выполняли двойственную функцию: с одной стороны, они обеспечивали защиту, но с другой, были наиболее уязвимой частью человека, о чем свидетельствует строгий запрет на произнесение личных имен.

В традиционной культуре имена были проводниками добра и зла, прогнозировали будущее человека. Имя, закрепленное сразу после рождения, выполняло защитную, предсказательную, информативную функции. Оно тесно связано с моральными и эстетическими качествами личности. Своими поступками человек мог прославить и опозорить собственное имя. Имя являлось частью человека, охранялось табуированием как при жизни, так и после смерти.

Свое имя, как правило, младенец получал до сорока дней. В культуре многих народов период до сорока дней считался опасным как для матери, так и для младенца. «В доме новорожденного весь этот период поддерживали огонь в очаге, не тушили свет, рядом с ребенком оставляли обереги – нож или ножницы. Роженице в это время нельзя было готовить еду или появляться на людях. Первые три дня роженице не полагалось вставать с постели, а домашнюю работу за нее выполняли мать или свекровь, другие родственницы, в случае их отсутствия – повитуха» [Фатыхова, Галиева, 2015: 344].

В период приобщения младенца к социуму, до сорока дней, нельзя было совершать с ребенком какие-либо действия, использовать атрибуты, характерные для «очеловеченного» мира. До 40 дней новорожденного нельзя показывать посторонним людям, оставлять одного дома. Некоторые комментарии к запретам показывают опасения народа, внушают необходимость обязательного их соблюдения: «Нельзя любоваться новорожденным, младенцем, сглазишь», «Нельзя хвалить младенца, сглазишь, малыш заболеет», «Нельзя дома оставлять одного – может подменить шайтан» и т. п. (ПМА: тетр. № 2, № 22). Подобные представления бытовали и у казахов. Например, только после окончания первого сорокодневья жизни ребенка на детскую одежду нашивали обереги (перья филина, треугольные кожаные футляры тұмар с отрывками коранического текста и т. п.), когда ребенок начинал улыбаться, на руку надевали браслетик от сглаза «көзмоншақ» из стеклянных бусинок в форме глаз, через 2–3 месяца на головной убор ребенка прикрепляли перья филина (үкі) [Шаханова, 1998: 51].

До сорокового дня ребенок не считался полноценным членом семьи и общества. Башкиры называют младенцев «сей бала, йәш бала», что означает «незрелый», «неокрепший». Обряды, запреты и предписания были направлены на обеспечение безопасной адаптации к новым условиям жизни. Возможно, все эти опасения, а также забота о здоровье ребенка и его матери, мифологически связаны с представлениями башкир о душе. Считается, что в течение сорока дней младенец находится в переходном состоянии, в него вселяется душа. Это обстоятельство объясняет правила поведения, включая запрет показывать

младенца зеркалу или показывать младенцу зеркало, которое символизирует вход в другой мир. Многие народы верят, что переход души из одного мира в другой и обратно занимает 40 дней, поэтому подобные запреты применялись и после смерти человека. Небезынтересны материалы Л.П. Потапова о душе ребенка, зафиксированные в Аскизском районе Хакасии: словом «Умай / Ымай» называется душа ребенка с момента его рождения и до того времени, когда ребенок начнет ходить и свободно говорить (примерно до трех лет), далее его душа уже будет именоваться «Кут» [Потапов, 1973: URL: <http://web1.kunstkamera.ru/siberia/Texts/PotapovUmay.pdf>].

До трехлетнего возраста требования предъявлялись к поведению не самого ребенка, а к поведению взрослых, соблюдению ими запретов и предписаний в отношении малыша. В этот период половые различия между детьми практически не учитывались. Д.П. Никольский обратил внимание на то, что до определенного возраста мальчики носили рубашки длиной ниже колен с широкими рукавами и растянутым воротом, а на голове у них была тубетейка. Ее включали в обиход, когда мальчики начинали ходить, что символизировало их самостоятельность. Девочки же носили длинные широкие рубахи, не покрывая головы, за исключением детей богатых [Никольский, 1899: 54, 124].

Признаками, обозначающими окончание младенчества, считаются появление зубов («теше сыккан бала») и переход на новую пищу, а также способность самостоятельно ходить («атлай башлаған бала»). С учетом физиологических изменений ребенка, к нему предъявляются требования в отношении поведения, например: «Теше сыккан бала иламаһын» – ребенок, у которого появились зубы, не должен плакать и т. п. Характер общения с детьми определялся в зависимости от их пола. С девочками разговаривали мягче, чем с мальчиками. «Кыззар һымак иркэләтмә» (Не нужно баловать, потакать, как девочку), – напоминают взрослые. По словам некоторых информантов, ласкать детей можно только тогда, когда они спят (ПМА: тетр. № 13).

«Бала сак, балалык, балалык дәүере» – детство охватывало период до совершеннолетия. Этот период дети больше проводили в игре, приучались к

посильному труду. Мальчики понемногу помогали отцу, девочки – матерям. По данным П.Л. Юдина, до 2–3-х лет ребенок воспитывался под присмотром матери, с 3-х лет мальчики выходили из-под женской опеки, с 8-ми лет помогали отцу в рубке леса, пастьбе скота и т. п., а в 13–14 лет становились женихами [Юдин, 1890, №36: 6]. «Ребенок обычно до 5 лет находится под наблюдением матери, старших сестер или братьев. В ведение отца вступает он старше 5 лет и в 8 он начинает уже помогать ему в поручениях и подражать в верховой езде», – писал Ш.Х. Сюнчелей в своих этнографических записках, относящихся к началу XX в. [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 174: 94].

С трехлетнего возраста постепенно появлялись половые маркеры в одежде, поведении, причёске, играх и развлечениях детей. Согласно полу, определялись круг общения, трудовые функции в семье. Дети с малых лет слышали такие установки, как: «Һин буласак егет, егет кеше кыйыу булырға тейеш» (Ты будущий джигит, джигит должен быть смелым). С детства обучали трудовому этикету. Мальчиков привлекали к работам вне пространства дома: ухаживать за скотом, ездить верхом, запрягать, распрягать коня. Модель женского поведения закладывалась женщинами, мужские качества – мужчинами. Социализация происходила постепенно, навыки, передаваемые от матери к дочерям, от отца к сыновьям, помогали сохранить традиционные этнокультурные ценности.

«Как показывают исследования детства, возраст от 5 до 7 лет во многих (если не во всех) культурных традициях считается особым периодом (см., например: Кон, 1988, 96–97). В этом возрасте дети начинают осознавать свою половую принадлежность, что проявляется, например, в характере детских игр, выборе партнеров и т. п. Именно половая самоидентификация считается признаком появления ума и стыда у детей (бесстыдство равносильно без-умию или недо-умию)» [Байбурин, 1993: 61]. Башкиры девочек старались воспитывать женственными, с 5-ти лет начинали знакомить их с правилами этикета. Приведем отрывок из произведения «Айбика» Х.Л. Давлетшиной, где повествуется о воспитании девочек: «Они прятали от отца свои лица, закрываясь платками, а мать поучала Айбику: Нехорошо открывать лицо перед чужим мужчиной. Это

грех. А когда мужчина идет, женщина не должна переходить перед ним дорогу. Подобными наставлениями и заканчивалось воспитание маленькой дочери. Ей внушали страх перед нечистой силой, пугали возмездием за совершенные и за будущие грехи, прививали беспрекословное послушание старшим» [Давлетшина, 1984: 12].

Исследователями начала XX в. замечено, что совместные игры девочек с мальчиками запрещались: «...в толпе мальчиков никогда не увидишь ни одной девочки. Совместных игр, совместного детства здесь нет: мальчики особо, девочки особо. Родители не пускают девочек в компанию мальчиков и воспитывают их обособленно с самых ранних лет. Закон Магомета запрещает женщин показывать народу, и этот закон башкиры, как и татары, и мещеряки, без нужды переносят на детей» [Круковский, 1909: 78].

«По мере роста и развития мальчики выбирали игры, требующие смелости, выносливости, начинали избегать общества девочек, иногда прогоняли их. А девочки играли в куклы, сюжетные игры. Если семи-восемилетние девочки играли с мальчиками в мальчишеские игры, то пожилые им говорили: «Һин малаймы ни?» (Ты мальчик что ли?)» [Баязитова, 2007(б): 76]. «Нельзя не обратить внимания на тот факт, что между башкирскими детьми в играх замечается большое единение и дружба, между ними почти не бывает драк и ссор», – отмечал Д.П. Никольский [Никольский, 1899: 126]. Информантами подчеркивалось, что при возникновении ссор и драк между детьми, родители не вмешивались в конфликт («Баланың алдынан алмау»). В некоторых случаях разгоняли детей, не защищая ни одну из сторон.

Согласно этикету, башкиры относились к детям мягко, при общении никого из них не выделяли: «Ун бармактың барыһы ла тигез» (Все десять пальцев на руках одинаковы) (ПМА: тетр. № 7). В то же время, по данным информантов, старались детей не баловать, чтобы они не выросли избалованными. Также не принято целовать детей в лоб, ступни, живот, запрещалось прилюдно восхищаться, хвалить, ругать детей (ПМА: тетр. № 9). По этикету, дети не вмешивались в разговор взрослых. Иногда родители общались между собой,

прибегая к иносказанию. Например: «быны әуен базарына ебәргә кәрәк» (его нужно уложить спать), «һалпы яғына һалам кыстырып ебәр» (подложи солому под слабую сторону, похвали ребенка).

Также следует подчеркнуть, что правила этикета должны соблюдаться не только при общении со старшими, но и с младшими. В случае отступления от норм поведения, пожилые постоянно напоминают: «Балалар алдында улай ярамай» (Нельзя вести себя так перед детьми), «Балалар алдында ауызыңды тый» (Перед детьми следи за речью).

Особое отношение башкир к детям подмечено многими исследователями, в частности, С. Соммье писал: «Они, по-видимому, очень любят своих детей; последние очень живы, не застенчивы и умеют сказать “спасибо”, когда им дают гостинцы» [Соммье, 1891–1892: 29]. Заметим, что обучение этикету происходило постепенно, в процессе повседневной коммуникации. Например, и сегодня, когда кто-то из взрослых дает ребенку подарок, то родители ему напоминают: «Нимә тип әйтәләр? – Рәхмәт!» (Что нужно сказать? – Спасибо!)

В прошлом семьи были многодетными. Ребенок рос, осознавая свой возрастной статус в семье: старшие дети ухаживали за младшими, младшие подчинялись старшим. Возрастные особенности общения проявлялись в речевом поведении. Обращение к старшему / младшему осуществлялось с помощью терминов родства, независимо от наличия или отсутствия фактических родственных отношений. «Ағай», «абзый» (старший брат), «инәй», «әбей» (тетя), «апай» (старшая сестра), «кустым», «энем» (младший брат), «һеңлем», «карындаш» (младшая сестра) и т. п. с такими словами обращаются не только к родственникам, но и ко всем посторонним старшим / младшим собеседникам.

Благодаря использованию терминов родства устанавливались контакты и благоприятные отношения. «При обзоре башкирских названий родства прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что отдельные члены семьи различаются между собой не столько по степени кровной близости к данному лицу, сколько в возрастном отношении. За исключением отца и матери, все родственники разделялись по отношению к данному лицу на старших и

младших», – писал С.И. Руденко [Руденко, 2006: 223]. Он же отмечал: «Желая определить свое отношение к сородичам, каждый член семьи всех старших себя по возрасту мужчин называл старшими братьями, а старших женщин – старшими сестрами, меньших по возрасту – меньшими братьями и меньшими сестрами» [Руденко, 2006: 224]. Возрастной статус устанавливался путем соотношения с собственным возрастом и возрастом родителей. В основном учитывался фактический возраст. В спорных случаях среди сверстников учитывалось поколение: «Уның дәрәжәһе оло!» (У него статус выше!).

Термины родства или свойства служили не только для обозначения родственника или свойственника, но и определяли вариативный характер поведения, так как один и тот же человек может быть одновременно сыном, мужем, дядей, племянником и т. д. по отношению к разным людям. И в зависимости от ситуации общения ему приходится исполнять различные роли. Подчеркивая значение терминов родства и личных имен в процессе коммуникации, Н.В. Бикбулатов писал: «Но поскольку одни и те же термины относятся к целой группе лиц, для обращения к определенному, конкретному лицу к термину прибавляется имя этого человека. Но при обращении к определенному кругу лиц термины родства употребляются без соединения с личным именем. К родному отцу и матери, к деду и бабушке башкиры обращаются не по имени, а соответствующими терминами. То же самое наблюдаем при непосредственном обращении к одному из старших братьев, старшей сестре, старшему брату отца или матери. Обычно это самый старший из братьев, самая старшая из сестер или, когда у эго только один старший брат и одна старшая сестра. Когда старших братьев и сестер несколько, при обращении к остальным к терминам прибавляют детерминативы «средний», «младший» или имена» [Бикбулатов, 1981: 91].

В поучении ребенку «Һин хәзер ағай кеше!» (Ты уже старший брат!) делается намек на возраст, старшинство и подобающее поведение. В народе осуждается поведение человека, не соответствующее своему возрасту и статусу. Например, в историческом предании «Как Салават убил медведя» есть такой

эпизод: «Однажды отец Салавата Юлай собрал майдан. С соседних деревень стеклось много народу. Во время состязаний в силе Салават вышел на майдан раньше, чем его старшие братья. “Ты еще мал, чтоб прежде своих братьев выступать”, сказал с упреком отец. Тогда сел Салават особенно на коня и ускакал, куда глаза глядят» [Башкирские предания и легенды, 1985: 131]. Почтительное отношение к родителям и страшим членам семьи тонко подмечено преподавателем Уфимской духовной семинарии В. Зефировым в конце XIX в. Когда он, будучи в гостях, пригласил сыновей хозяина дома (Абдуллы) садиться за трапезу, Абдулла сказал, что они еще молоды, объяснил, что этот обычай адресован не столько к гостю, сколько к уважению отца: сын обидел бы его, если бы при постороннем лице, и особенно незнакомом, дозволил себе сесть [Зефиров, 1989: 424].

Старшие дети могли требовать оказания определенных услуг, критиковать младших, они наделялись привилегиями. Преимущество старших нашло отражение в эпосе «Урал-батыр». Братья, оказавшись на распутье дорог, бросили жребий, по которому младшему следовало идти налево, старшему – направо. Шульген, не согласившись с этим выбором, напоминает Уралу про свое старшинство и отправляется левым путем [БНТ. Т.1, 1987: 48].

Также важно заметить, что у башкир бытовали праздники, где основными участниками были только дети и женщины, например, «Карға буткаһы». Аналогичные праздники были и у других родственных народов. Так, отмечая участие 6–7-летних казахских детей в Туркестане в обряде вызывания дождя, Р.М. Мустафина приводит следующие данные: «Обряд с участием детей известен у узбеков Ферганы. Участие детей в обряде вызывания дождя известно, например, у турков. Возглавляемые ходжами дети поют хвалебные песни, идут за город и одевают бедняков едой. По воззрениям таджиков, дети до 12-летнего возраста считаются обладателями особой “благодати”, дающей успех любому доброму начинанию» [Мустафина, 2010: 171].

Башкиры детей, подростков постепенно приучали к этикету, привлекая их к участию в таких ситуациях, как обслуживание гостя, умывание рук при

праздничных трапезах, оказание определенных услуг пожилым, выполнение поручений старших. Дети учились вести себя послушно, почтительно по отношению к старшим, усваивали, что неприлично первым заговорить со старшим по возрасту, давать им поручения.

Половое созревание, прохождение первого двенадцатилетнего цикла («мөсэл») открывают следующий возрастной этап жизни – молодость – «йэш сак, йэшлек, йэшлек дәүере». «Егет» – юноша, джигит, «егет-елән», «егет-елкенсәк», «егет-улан» – парни, юноши – так именовали молодых людей, достигших совершеннолетия. «Буй еткән кыз», «өлгөргән кыз» – совершеннолетняя девушка.

По полевым данным, раньше, чтобы определить совершеннолетие девушки, под ее ноги резко бросали зимний мужской головной убор. Если девушка удерживала равновесие, то считалось, что у нее суставы крепкие, что она зрелая, совершеннолетняя – «быуыны нығынған» (ПМА: тетр. № 8). Подобное испытание зафиксировано в фольклоре. Например, в благопожеланиях, произносимых во время родов, есть такие строки:

...Коль дева, то любимой будь,
Милой и желанной будь.
Коль шапкой кинут для испытания,
Стойкой и твердою ты будь! [БНТ. Т.12, 2010: 283].

Дочь считалась гостьей в родительском доме, у нее были преимущества в поведении по сравнению с остальными женщинами в семье: «Кыз сак – солтан сак, килен сак – олтан сак» (Девушка – султан, невестка – слуга). Привилегированное положение девушки в родительском доме и пространственный этикет подчеркнуты в свадебном причитании курганских башкир:

Атакайымдың өйкәйендә ултырамын тәзрә төбөндә,
Ят кешенәң өйөндә йөрөрменме икән ишек төбөндә (В отцовском доме сижу я возле окошка, в чужом дому буду, наверное, находится возле двери) (ПМА: тетр. № 1). В данном фольклорном тексте противопоставлены

центр и периферия согласно статусу «дочь – невестка». Изменение статуса приводило к смене пространственного поведения.

Пример имеет аналогии в этикетных установках родственных народов. На особенное отношение к незамужним девушкам обратил внимание А.А. Диваев: «Девушцы-гости не должны садиться у порога, а садятся в тор (төр), т. е. передний угол, – почетное место, где обыкновенно сажают ак сүйек (ақ сүйек), т. е. “белую кость” султанского благородного происхождения, и стариков. Иначе случится несчастье с домохозяином» [Цит. по: Мустафина, 2010: 45]. Если дома башкирки пользовались свободой, то вне дома на нее возлагались запреты: «Кыз кешене кырк ерзән тый» (О достойном поведении сорок раз напоминайте). Строгое отношение к девушке было направлено на сохранение ее честного имени.

Дети, когда ненадолго отлучались из дома, отпрашивались у родителей. Девушки сначала спрашивали разрешение у матери, но решающее слово было за отцом. Заметим также, когда глава дома отчитывал детей, то мама не вмешивалась и, наоборот, когда мама наставляла их, отец ее не перебивал («балаларзың алдынан алмау»). Так родители поддерживали, укрепляли авторитет друг друга. В то же время при людях не ругали детей, напротив, могли их немножко похвалить («балаларзың күңелен үстөрөү»).

На этом этапе жизни менялась одежда, добавлялись украшения, осуществлялась подготовка к браку. «К свадьбе девушка готовила нарядную одежду для себя и жениха и множество декоративных вещей (вышитых кисетов, платочков, фартуков, нагрудных повязок и пр.) для раздачи новой родне по переезде в семью мужа» [Искусство башкир, 2007: 5–6]. В ходе полевых исследований информанты рассказали о бытовании в прошлом ранних браков, когда девушки становились женами в 13–15 лет. Более того, приводили примеры о взаимоотношениях супругов в подобных семьях (ПМА: тетр. № 2, № 8, № 10).

Запреты и предписания, касающиеся темы полового поведения, предостерегали девушек от потери невинности до замужества и после от прелюбодеяния. В конце XIX в. Д.П. Никольский писал: «За отсутствием у башкир незаконнорожденных мы ничего о них не можем сказать»

[Никольский, 1899: 180]. В случае появления ребенка до замужества, отчуждению подвергали и мать, и ребенка, называя его «тыума». Кроме того, по мусульманской религии, на происхождение обращали внимание при вступлении в брак: «чистое, хорошее происхождение, т.е. не была бы незаконнорожденною и дурного поведения» [Изложение начал мусульманского законоведения, 1850: 133].

В отношении полового поведения юношей категорических запретов не было. При воспитании юношей большое внимание уделяли формированию у них знаний, различных трудовых умений и навыков («Егет кешегә етмеш төрлө һөнәр зә аз»), которые были необходимы для создания и содержания семьи.

Вступление в следующую возрастную, статусную группу сопровождалось определенными испытаниями. Для девушек, например, наряду с сохранением невинности и порядочности, необходимо было подготовить приданое, знать обрядовые песни, владеть навыками ведения домашнего хозяйства и т. п. «Становление жениха мужем сопричастно культу физической силы, (ума, храбрости), предначертанной для сохранения благополучия рода, очага, семьи» [БНТ. Т.12, 2010: 49]. В устном народном творчестве запечатлены некоторые формы досвадебных испытаний жениха и невесты: отгадывание загадок, выполнение заданий на смекалку, определение нравственных качеств, также проверка меткости и силы парней.

При создании новой семьи учитывали возраст детей. Соблюдение очередности вступления в брак не было столь категоричным требованием, но отклонение от установленного порядка может навредить старшему: «бәхетен урлай» (крадет счастье). Чтобы этого избежать, младшие спрашивали разрешение у взрослого беспарного члена семьи, одаривали его.

«Өлгөргәнлек, өлгөргәнлек дәүере» – пора зрелости начиналась с наступлением третьего двенадцатилетнего цикла («мөсәл») На этом этапе женщина считалась хранительницей очага, мужчина обеспечивал благополучие семьи. Взаимоотношения в семье регулировались традиционным семейным этикетом.

В иерархии нравственных ценностей у многих народов на первом месте стоит почтительное отношение к старшим, пожилым – «картлык, картлык дэүере». В семье старший мужчина возглавлял семью, род, а старшая женщина ведала домашними делами, обучала молодых, распределяла обязанности по хозяйству, давала поручения, обеспечивала порядок в доме, пользовалась определенными привилегиями. «Мать мужа, старшая сестра его или тетка для женщины (эго) являлись как бы владычицами, госпожами, чья воля для нее была законом. В этом плане знаменательны сами термины: одних она именovala бейем (ем), других – бикэ, словами, выражающими отношения подчинения и господства» [Бикбулатов, 1981: 90].

Старшая женщина принимала участие в ритуальных действиях, давала советы при приготовлении угощений, напитков для семейной и праздничной трапезы. Умелое ведение домашнего хозяйства, передача опыта и традиций молодым, способствовали укреплению ее авторитета в семье и обществе.

Уважительное отношение к старшим начиналось с почитания родителей. На формирование нравственного облика ребенка, безусловно, большое влияние оказывали родители, которые чувствовали и знали важность семейного воспитания. Своим поведением они закладывали основы этикета и почтительного отношения к старшему поколению в целом. Проповедуя идею необходимости уважения к родителям, в народе говорят: «Рай находится под ногами ваших матерей». Согласно поверьям башкир, у людей, получивших родительское благословение, благодарность от пожилых людей, дальнейшая жизнь складывалась удачно: «Провозглашавший почитание матери в семье и обществе самым большим долгом людей, Р.Ф. Фахретдинов предлагает брать отношение к женщине-матери за критерий их оценки. “Если хотите знать, является ли кто-то толковым человеком, человеком дела, взгляните в его отношение к своей матери и вообще к матерям нации (женщинам). Тот, кто хорошо к ним относится, поистине человечен и толковый работник, а другие – скоты и звери”, – писал он» [Цит. по: Баишев, 1993: 71].

Аксакалы были носителями ценностей, а важным институтом трансляции был род. На старшее поколение возлагалось обучение молодежи традиционным ценностям. Воспитанием детей, как правило, занимались бабушки и дедушки, тем самым обеспечивали непрерывность бытования традиций. Пользующихся уважением в обществе пожилых людей отправляли в качестве сватов, включали в состав комиссии по определению победителей различных состязаний во время проведения народных праздников и т.п.

Почтительное, уважительное отношение к старшим у башкир тонко подмечено И.Г. Георги: «По восточному обыкновению непорочная старость и белая борода в великом у них почтении. Когда они приглашают чужих людей к соучаствованию в каком ни есть их празднестве, то обещают посадить их возле своих стариков» [Георги, 1799: 105]. Культ стариков, аксакалов у башкир был развит чрезмерно. Р.Г. Кузеев отмечал, что несколько аксакалов подразделения направляли всю жизнь семейно-родственной группы. Они же были судьями при решении мелких дел или при нарушении кем-либо из членов подразделения старых обычаев. За тот или иной проступок старики подразделения могли наказать виновного кнутобитием или штрафом в пользу потерпевшего. Решение аксакалов было обязательным и обычно не пересматривалось [Кузеев, 1957: 105]. По справедливому замечанию исследователя кавказского этикета А.М. Гутова: «Модель этих взаимоотношений проста, если не сказать – примитивна: сильный повелевает, слабый ему угодает. Но кроме силы, в те ранние годы обнаружилось еще одно преимущество старших – опыт» [Гутов, 1998: 35].

У башкир почтительное отношение к пожилым затрагивало все сферы их бытия. При жизни им оказывали почет и уважение, а после смерти сохраняли светлую память о своих предках. В прошлом у многих народов бытовал обычай составления генеалогического дерева, которое у башкир называлось «шэжэрэ» (шежере). Особенное отношение башкир к шежере своего рода подчеркнуто Р.Г. Кузеевым: «Перед смертью аксакал или мулла передавал шежере своему преемнику, который нередко заново его копировал. Потерять шежере рода считалось большим позором. По рассказам стариков, потеря шежере

истолковывалась как забвение принципов родовой солидарности, как забвение памяти отцов, чем башкиры особенно дорожили» [Башкирские шежере, 1960: 14]. Как известно, башкирские шежере, наряду с историей рода и племени, содержали сведения по этнографии, служили укреплению семейно-родственных связей и сохранению преемственности поколений. Осознание своей родовой принадлежности, знание своих предков до седьмого колена и истории рода способствовали сохранению и передаче этнокультурных традиций.

Традиционный этикет башкир объединяет прошлое, настоящее и будущее. Поучения и опыт предков постоянно присутствуют в сознании и поступках ныне живущих поколений, а ими совершаемые поступки закладывают благополучие для будущих поколений. Кроме того, опыт предков служил эталоном. Не случайно вошло в традицию рассказывать молодому поколению о славных представителях рода, племени. В осмыслении категории возраста отразилось отношение к жизни и смерти. По поверьям, пребывание человека в этом мире считалось временным явлением, а его поведение определяло характер дальнейшей жизни в ином пространстве.

Общеизвестно, что отношение к пожилым не всегда носило положительный характер. В фольклоре, трудах этнографов мы встречаем материалы о существовании в прошлом геронтоцида. Например, эрулы сжигали свою жертву, скифы сбрасывали с моста, фиджийцы предоставляли выбор быть задушенным или погребенным заживо, украинцы, привязав к лубку, спускали в глубокий овраг либо топили или оставляли на произвол судьбы в дремучем лесу [Бгажноков, 2002: 19]. В башкирской народной сказке «Старая мать» повествуется о некогда бытовавшем обычае умерщвления стариков. Но, прислушавшись к словам сына, Харанбай не стал сбрасывать старую мать с обрыва, стал заботливым сыном. Похожий обычай описан также в сказках «Мудрый старик и глупый царь», «Сундук мудрости» [БНТ. Т.5, 1990: 314, 97–101]. Появление геронтоцида В.В. Бочаров объясняет следующим образом: «Количество добываемой коллективом пищи служило естественным регулятором численности коллективов, и они, вследствие низкого технического уровня орудий труда, пребывали в

состоянии перманентного дефицита пищевых ресурсов. Поэтому приходилось регулировать их численность зачастую искусственным образом. Видимо, это послужило причиной возникновения традиций, связанных с убийством стариков и детей, – традиций, зафиксированных этнографами у многих народов» [Бочаров, 2001: 65–66]. А.М. Гутов, исследователь кавказского этикета, проанализировав предание об обычае умерщвления стариков, выявил в поступке сына, нарушившего обычай, признак временного мышления. Человек научился не только мыслить, а мыслить во времени. Он понимает, что младшие в будущем поступят с ним так же, как он ныне поступает со своим старшим. Воздавая должное своим родителям и всем старшим, он как бы обеспечивает себе будущее [Гутов, 1998: 37].

Особенность опережающего мышления тонко подмечено башкирским поэтом-просветителем XIX в. М. Акмуллой в стихотворении «Послушай истины простые...». Он проводит мысль о моральной ответственности каждого перед самим собой, современниками, потомками. Например:

Того, кто жил достойно, помнят много лет,

И недруг имени его не очернит –

От лая пса не меркнет в небе лунный свет [Акмулла, 2006: 165].

Человек во все времена свои поступки соизмерял с тем, что о нем скажут современники, что по этому поводу говорили предшественники и расскажут представители будущего. Возможно, знания и опыт, которыми обладали старшие по возрасту, нравственные мотивы способствовали исчезновению геронтоцида.

Традиционным этикетом предусмотрены правила для пожилых, касающиеся одежды, пространственного поведения, вербального и невербального общения. При сборе полевого материала, когда речь шла о поведении пожилых, часто давали одинаковое описание этой возрастной группы: в их одеянии преобладали более спокойные тона, они занимали почетное место в помещении, речь у них оформлена пословицами и поговорками, сдержанна, при общении прибегают к минимальному набору жестов и мимики. Правила поведения младших со старшими сохранились до сегодняшних дней. Молодые при приветствии подают

обе руки, уступают место, беспрекословно выполняют просьбы и поручения старших, в их присутствии ведут себя сдержанно, громко не разговаривают и т. п. (ПМА: тетр. № 7, № 15). Приведем этикетные установки, записанные со слов информанта У.К. Сайфуллиной: «Ололар алдында кыскырып көлөргө ярамай. Рөхсәтһез ололарзың әйберенә тейергә ярамай. Ололар алдында ятырға ярамай. Атаһы йөрөгәндә улы ята алмаған» (Перед старшими нельзя громко смеяться. Без разрешения нельзя трогать вещи, принадлежащие старшим. Нельзя лежать при старших. Когда отец на ногах, сын не должен лежать) (ПМА: тетр. № 10).

По личным наблюдениям автора, и сегодня в деревнях пожилой человек может попросить младших по возрасту оказать небольшую услугу: принести какую-нибудь вещь, сходить за водой, продуктами и т. п. Его просьбы выполняются беспрекословно, с подчеркнутым уважением. Внимание к разговору старшего выказывалось кивком головы или словами: «ярай» (хорошо), «эйе» (да), строго запрещалось перебивать речь старшего, беседующих. В случае оказания мелкой услуги, маленьким детям в знак благодарности вручаются конфеты, печенье, произносятся благопожелания и дуа («доға укыла»). Младший, оказавший услугу, молча слушает благопожелание и вместе с пожилым человеком может повторить «омовение» лица со словами «Аминь». Приведем наиболее распространенные пожелания: «аяк-кулың һызлауһыз булһын; имен-аман йөрө; юлдарың асыҡ булһын; миңә күрһәткән изгелегендә үзеңә лә күрергә насип булһын» (пусть руки-ноги будут целы, будь здоров, пусть перед тобой будут открыты дороги, пусть оказанная мне доброта вернется сторицей). Считается верхом невоспитанности передавать просьбу через пожилого человека и давать ему поручения (ПМА: тетр. № 2–24).

Возраст, мудрость и опыт, накопленные с годами, позволяли представителям старшего поколения совершать ритуальные действия, благословения. Например, воду для обмывания покойника могут набрать и принести только женщины не репродуктивного возраста («карыуы кайткан») (ПМА: тетр. № 13). Благословение пище, поездке, всем новым начинаниям могут

дать только старшие по возрасту, пожилые. Например, свадебное причетание невестки содержит такие строки:

Ауыл карттарынан фатиха алып, Китеп Получив благословение пожилых,
барыузарым шул микән? неужели я уеду?

[БХИ. 1-се т., 1995: 466]. (подстр. перевод автора).

Похожие правила сохранились у других народов. По поверью хакасов, у благословляющих, не достигших сорока лет (сакральное число, отмечающее порубежное состояние в тюркской традиции), все выходило наоборот [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 66]. По народным этическим нормам чувашей при жизни пожилой человек должен успеть благословить детей. Благословения бывают двух видов. При первом в присутствии всех детей дается завет дальнейшей жизни: единство родственных связей, взаимопомощь и поддержка, упрочение супружеских связей и т. п. Интимное благословение делают самому любимому из детей или внуков [Фокин, 1989: 91]. Получение благословения, особенно родительского, является жизненным правилом башкир по сегодняшний день.

«Древнейшая интуиция времени, свойственная бесписьменным культурам, фиксирует не длительность и не обратимость, а ритмичность, повторяемость, цикличность процессов», – отмечал И.С. Кон. [Кон, 2003: 104]. Согласно фольклорно-этнографическим материалам башкир и других тюрко-монгольских народов, жизнь человека подчинялась двенадцатилетнему циклу – «мөсәл», по которому через каждые двенадцать лет наступает опасный для человека переходный период, характеризующийся гормональными изменениями в организме, а также сменой возрастного и социального статуса. Анализируя этнографические материалы по казахскому, кыргызскому народам, Е.Л. Исаева отмечает, что, по данным современной медицины, 13 лет совпадает с периодом полового созревания, 25 – с прекращением выработки гормонов роста и концом физической молодости, 37 лет американские ученые называют «теновой чертой человеческой жизни» из-за глубоких психологических кризисов, в 49 лет выключается функция воспроизводства. Киргизы (кыргызы. – Р.Б.) также день

рождения отмечали по завершении периода мучел: первый раз в 13 лет, затем в 25, 37 и пр. Особенно торжественно отмечали тринадцатилетие, т. к. после этого он становился мужчиной, и ему доверяли пасти скот и принимать участие во взрослых развлечениях. В этот день он надевал красную рубашку, а друзья и родственники давали ему напутствия [Исаева, 2009: 30, 127]. Как и любой пограничный этап жизни, переход из одного «мөсэл» в другой считался опасным. «Мифологически эти переходы осмысливали в виде смерти в одном качестве и возрождения в другом. У казахов по истечении одного из рубежных периодов полагалось отдавать свою любимую вещь другу или младшему родственнику с пожеланием успешно миновать предстоящее испытание. Этот обычай очень похож на раздачу вещей умершего...» [Исаева, 2009: 30]. Двенадцатилетний жизненный цикл сейчас у башкир не отмечается, но сохранилось выражение: «Мөсәленә еткәндәй». Так говорят в народе, когда человек обречен на что-то плохое, т. е. осмысление опасности переходного периода сохранилось в речи.

Результаты исследования показывают, что в прошлом наряду с биологическим, учитывали ритуально установленный социальный возраст. Термины родства играли важную роль в соблюдении поведения сообразно возрасту и ритуально подтвержденному социальному статусу. О значении терминов родства Н.В. Бикбулатов писал следующее: «Разграничивая людей по старшинству, поколенной принадлежности, по степени близости и дальности родства, система родства устанавливала социальный статус человека в родственном коллективе. В том плане она являлась механизмом наиболее универсальным. Она безошибочно определяла статус каждого индивидуума, его преимущества и обязанности перед всеми другими и всех других перед ним» [Бикбулатов, 1981: 88].

Следует отметить, что похожая система применялась и в Советском Союзе: проводили официальный прием в ряды октябрят, пионеров, комсомольцев, становились членами партии. Согласно статусу и уставу, соблюдали определенные правила поведения. Символами принадлежности к той или иной организации служили специальные атрибуты: значки, галстук, членские билеты.

Эта система обеспечивала постепенное созревание личности и включение ее в социальные структуры. В настоящее время обрядовая культура частично утрачена, а советская система не применяется. По мнению информантов, некоторым современникам сложно определиться со своим возрастом и статусом: «Оло оло була белмэй, кесе кесе була белмэй» (Старший не умеет быть старшим, младший не умеет быть младшим).

Таким образом, жизнь каждого отдельного человека подчиняется определенному порядку: рождение, рост, развитие, старость, смерть. Например, внутриутробное развитие плода, первые дни младенца до сорока дней считались наиболее опасными для матери и ребенка, поведение регламентировалось строгими запретами и предписаниями. В это время происходило приобщение ребенка к семье, социуму, «прощались» с признаками «инаковости»: хоронили послед, делали оберег из пуповины, «рубашки», сбривали утробные волосы и т. п. В течение сорока дней происходило «очеловечивание» нового члена социума: ребенок обретал покровителей, получал имя, наделялся атрибутами этого мира. Приобщение младенца в жизнь семьи происходило согласно традиционным представлениям о возрасте, древним воззрениям и религии. Поступки взрослых определялись ценностными идеалами, этикетными установками конкретной среды, эпохи, без учета которых нельзя было претендовать на достойное положение в обществе.

* * *

Традиционным этикетом регламентировалось поведение каждого члена семьи в рамках жилого пространства, согласно статусу участников общения. Структура жилища напоминала макромир в микромире. Этноэтикет, определяя область защищенного пространства, отделяя «свое» от «чужого», устанавливал поведение членов семьи по половому, возрастному статусу, согласно бинарным моделям: «левая / правая», «мужская / женская», «почетная / менее почетная», «гостевая / хозяйственная», «верх / низ», «центр / периферия». Деление пространства жилища было тесно связано с представлениями народа о картине мира, с верованиями и религией, нравственными ценностями и т. п. Поведение

вне и внутри дома отличалось. Жилище было символом самостоятельности, устойчивости, оно относилось к неотчуждаемой собственности, его нельзя было дарить посторонним, продавать.

В этикете, культуре поведения путника в целом нашло отражение миропонимание башкир. Дорога в представлениях древних была связующим звеном между пространствами, мирами. Проводы и встреча путника были ключевыми составляющими дорожного этикета. Запреты и предписания, благопожелания, магические действия были направлены на защиту, поддержание путника, они предупреждали отклонения от заданных стереотипов поведения, помогали ориентироваться в сложных ситуациях.

В традиционной культуре башкир при организации поведения время играло важную роль. Оно наделялось положительной и отрицательной характеристиками, по представлениям древних, определенное время суток, отдельные дни недели, месяца, года считались благоприятными, и наоборот, исходя из этого понимания устанавливались правила этикета. Деятельность и взаимоотношения людей регламентировались многочисленными запретами и предписаниями, сообразно мифологическим, религиозным и эмпирическим представлениям башкир о времени.

Традиционно у башкир выделялись четыре основные фазы жизненного цикла: детство, молодость, зрелость, старость. Периоды жизни не всегда определялись количеством прожитых лет, а устанавливались посредством обрядов, в ходе которых человек получал наставника со стороны семейного коллектива, общества. Поведение строилось согласно строгим правилам, вытекающим из осознания принадлежности к определенной возрастной категории: новорожденный – поведение родителей направлено на сохранение жизни и здоровья ребенка, способы ухода за младенцем закладывали основы его характера и нрава; период полового созревания – строгое соблюдение запретов и предписаний, направленных на сохранение невинности, чистоты; зрелость – сохранение честного имени, репродуктивной функции мужчины и женщины; старость – сохранение репутации мудрого человека, статуса аксакала.

Возрастное старшинство строго соблюдалось, некоторое отступление от правил этикета было возможно только между сверстниками. Возраст, являясь универсальным явлением, в то же время был наделен этническими особенностями, т. к. у каждого народа сложились свои представления о возрасте и возрастном этикете. Выявлено, что башкиры были знакомы с понятием «мөсәл», по которому через каждые двенадцать лет наступает переходный период, связанный с изменениями в организме, сменой возрастного и социального статуса.

Глава IV. Этикет и язык тела

4.1. Тело в контексте общения

Человеческое тело, его социально-символические и социально-технические функции представляют интерес для ученых-этнографов, в частности, для исследования невербальных средств коммуникации, этикета. В разных культурах сложились свои идеалы красоты человеческого тела, одобряемые и неодобряемые телодвижения, жесты и мимика. Все эти стандарты и невербальные стереотипы поведения формировались в ходе исторического развития, возможно, первоначально были естественной реакцией человека на собеседника в различных ситуациях взаимодействия. В научной литературе тема телесного кода башкирской культуры изучена слабо, некоторые ее аспекты рассматривались в контексте изучения мифологии, верований, семейно-обрядовой культуры. Благодаря исследованию телесного кода культуры, на наш взгляд, можно научиться понимать невербальные сигналы, особенности характера и менталитета, идеалы и ценности, этикет изучаемого народа.

«Тело человека – центральный концепт культуры, находящийся на пересечении макрокосма и микрокосма, универсальный инструмент познания и описания мира», – отмечают составители этнолингвистического словаря [Славянские древности. Т. 5, 2012: 247]. По сообщению А.Б. Гофмана: «Мосс обращает внимание на тот факт, что в различных культурах люди по-разному производят даже те физические действия, которые представляются наиболее «естественными» и инвариантными. Традиционные культурные образцы оказывают влияние на способы жестикуляции, родов, кормления грудью, ходьбы, бега, плавания, положения во время сна и т. д.» [Гофман, 2011: 18]. В рамках изучения традиционного этикета «тело», «телесность» для нас представляют интерес не с точки зрения физиологии (биологии), а как явление социокультуры, наделенное символическим смыслом и коммуникативной направленностью.

При встрече и общении первое, что бросается в глаза – это внешний вид собеседника в эстетическом, нравственном и соматическом понимании. Облик

человека, касающийся походки и осанки, мимики и жестов, а также одежды башкирами называется «буй-һын» (стан, телосложение). «Һын» восходит к древнетюркскому «sīn» – туловище, тело, стан [Древнетюркский словарь, 1969: 503]. Телесно-пространственное поведение – одно из интереснейших составляющих этикета, в основе которого лежат этические традиции народа. Значение телодвижений, поз, мимики и жестов человека, несмотря на их универсальный характер, может быть рассмотрено только в контексте этнической культуры, на конкретном смысловом поле. Анализ и описание идеалов красоты, предписаний и запретов, касающихся телодвижений, народных знаний о теле, помогут составить наиболее полное представление о традиционном этикете башкир.

Представления башкир о человеке, его теле несут в себе мифологические и религиозные воззрения, магико-ритуальные убеждения. Человек является культурной ценностью, и важную часть этой ценности составляют его мировоззрение, миропонимание и самоидентификация. Самопознание себя начинается с восприятия собственного тела. Согласно исследователям телесного кода русской культуры, тело в целом и отдельные его части могут рассматриваться как первичная основа концептуализации мира. Рефлексия над собственным телом, его границами, строением служат источником как восприятия и описания пространства (мера длины как пядь), так и универсальных метафор, давно стершихся и не воспринимаемых как троп (нос корабля, ушко замка) [Гудков, Ковшова, 2007: 72]. Поэтому в традиционной культуре телу, как социокультурному явлению, придавали важное значение.

Окружающий мир описывался башкирами при помощи собственного тела, о чем свидетельствует ландшафтная лексика: «йылға башы» (букв.: голова реки – исток реки), «йылға тамағы» (букв.: горло, глотка реки – устье реки), «йылға култығы» (букв.: подмышка реки – речная заводь), «тау башы» (букв.: голова горы – вершина горы) и т. п. Это нашло отражение в этикетных установках, касающиеся невербального поведения, определения престижных мест («түрбаш», «йылға башы» и т. п.) в помещении, пространстве.

Рождение означало переход из внутреннего во внешнее пространство, а приобщение к миру людей осуществлялось посредством ритуала. Строгое соблюдение предписаний и запретов, связанных с рождением ребенка и адаптацией его к новым условиям жизни в течение 40 дней, казахский исследователь Ж.Т. Ерназаров объясняет следующим образом: «...у него должны окрепнуть кости, он(а) должен привыкнуть к внеутробной жизни, которую ребенок воспринимает как шок после рождения. Существует и другое мнение, что младенец, как «посланец иного мира», родившись, становится подверженным влиянию потусторонних сил» [Ерназаров, 2003: 98].

Анализируя материалы севернорусских районов, А.К. Байбурин пишет: «На новорожденного смотрели скорее, как на материал, из которого в ходе ритуала можно получить “настоящего” человека. Стремление придать нужную форму отчетливо проявляется в действиях повитухи. Приняв ребенка, она гладит ему головку, стараясь сделать ее круглее; сжимает ноздри, чтобы они не были слишком плоскими и широкими» [Байбурин, 1993: 43–44]. Подобные представления бытовали и у башкир. «У только что родившегося ребенка правят голову руками, стараясь придать ей круглую форму, а у лесных башкир ее еще на целые сутки перевязывают тряпочкой» – отмечал П.С. Назаров [Назаров, 1890: 190–191]. «Для того, чтобы брови у ребенка были красивы и изгибались дугой, по месту бровей чертили серебряной монеткой, приговаривая: “Пусть растет дугой, пусть будет она (он) со светлыми мыслями!”» [БНТ. Т.12, 2010: 288]. Недоношенного ребенка также нельзя было показывать до предполагаемого срока родов. Новорожденные до окончания сорока дней и недоношенные дети не считались полноправными членами семейного коллектива, социума.

Тело и душа башкирами представлялись взаимосвязанными сущностями человека. «Жизненная способность тела, проявляющаяся в одушевленности, дыхании, росте, определяется термином: тын» [Анохин, 1924: 19]. «Тын. Дыхание, душа. По представлениям башкир, одна из душ человека, с выходом которой человек умирает» [Хисамитдинова, 2010: 317]. До сегодняшних дней в народе сохранилось поверье, что каждая часть человеческого тела имеет свою

душу: «Кайһы ерең ауырта, йәнең шунда» (где болит, там и душа). Кроме того, бережно относились к волосам, ногтям, пуповине, плаценте, последу и т. п. Соблюдение правил, установленных по отношению к этим частям тела, считалось показателем воспитанности – «тәрбиәле», «әзәпле». «Тырнакты, сәсте: Минен тырнағым түгел, Ғәйшә-Фатиманың тырнағы, тип “Бисмилла” әйтеп, утка яғабыз. Теләһә кайза ташларға ярамай, теге донъяға күскәс, һорау алған ваҡытта, безҙән уларҙы таптыралар, ти. Шул ваҡытта “Бисмилла” үзе табып килтерә икән уларҙы. Кешелә тырнак киҫергә ярамай, дошманыңда – тырнак киҫ, дуҫың өйөндә сәс тара. Төшкән теште бүрәнә ярығына кыстыралар» (Ногти, волосы сжигаем, при этом нужно говорить: «Не мои ногти, а ногти Гайши-Фатимы», «Бисмилла». Их нельзя разбрасывать, так как на том свете попросят показать, тогда «Бисмилла» поможет их найти и собрать. Нельзя отстригать ногти в доме у посторонних, у врага ногти стриги, у друга волосы расчесывай. Выпавший зуб нужно спрятать в щель между бревнами) [Экспедиция материалдары, 2011: 138]. «После заката солнца нельзя отстригать ногти, иначе отстрижешь душу», – говорят башкиры (ПМА: тетр. № 10).

«Пуповина – душа человека», – считают в народе. Бездетность женщин связывалась с этой частью тела, поэтому пупок нельзя показывать посторонним людям. В народной медицине башкир сохранились заговоры и магические действия, направленные на снятие сглаза и вправление пупка. Например, в доме многодетной женщины знахарка купает бездетную женщину, после купания щекочет ее до изнеможения и произносит заговор. После щекотания накрывает лицо женщины занавеской и массирует ее тело, область меж грудей по направлению к пупку. Дойдя до пупка, делает закручивающее движение и сдувает. Эту процедуру называют способом возбуждения души («кот кузғалтыу әмәле»). Далее массирует живот женщины яйцом, разбив его на ее животе, после на пупок укладывают первые волосы младенца или пушок цыпленка (гусенка) и серебряную монету (потом женщина эти предметы носит в области подмышек или за поясом на уровне пупка) [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 18–20]. Описанные магические действия, направленные на возбуждение души,

еще раз подчеркивают роль и значение «кот» в жизни башкир, место локализации жизненной силы: пупок, область подмышек, также объясняют запрет на щекотание названных частей тела у детей и взрослых: «Кытыклама, котон осораң» (Нельзя щекотать, отпугнешь «кот»).

Похожие представления о жизненной силе, душе зафиксированы у многих народов. Например: «У южно-сибирских народов каждый из элементов человеческого естества являлся необходимым признаком жизни, ее средоточием и, следовательно,местилищем «души». Это относилось к пуповине и последу, дающим жизнь младенцу, к глазам, представляющим человеку доказательства реальности его существования, к волосам, воплощающим непреодолимую силу роста» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 59]. «Многие народы Сибири, и алтайцы в том числе, относятся к пуповине с величайшим вниманием. Душа ребенка, по представлениям алтайцев, связана с его отпавшей пуповиной. Поэтому многие из нас с трепетом относятся к пятисантиметровым «калта» – мешочкам из кожи «булгайры» для хранения пуповины в виде пороховницы или треугольника для мальчиков или в виде подушки, игольницы для девочек», – пишет автор альбома «Лунопоклонники Древнего Алтая». Он же отмечает, что на Западе по совету ученых некоторые состоятельные люди отпавшую пуповину (средоточие стволовых клеток) своего ребенка замораживают и хранят в специальном контейнере, которая может применяться при излечении от серьезных болезней как самого ребенка, так и ближайших его родственников [Лунопоклонники Древнего Алтая, 2011: 3]. По данным информантов, башкиры раньше также хранили пуповину, иногда применяли ее в лечебных целях – настой из засушенной пуповины давали пить больному (ПМА: тетр. № 5, № 10).

У каждого народа существовали свои эталоны восприятия и оценки внешности человека. М.А. Круковский оставил следующее описание башкир: «Действительно, башкиры отличаются очень большими размерами головы. Такого громадного черепа нет ни у одного из народов современной Европы. Рост башкира средний: он немного сухощав, и в фигуре его есть известная стройность, свобода, чего нет у более тяжеловесных тюрков и татар. Стройность фигуры

говорит о долгой привольной и дикой кочевой жизни, о живом характере» [Круковский, 1909: 39]. По фольклорным текстам, словарному составу башкирского языка можно представить эталон мужской и женской красоты. Оценивание женского тела происходило с точки зрения привлекательности, а мужского – крепости телосложения, силы. Образ, идеал девушки присутствует в фольклоре, в частности, в эпосе «Урал-батыр» внешний вид Хумай (девушки-лебедя, дочери солнца) описан следующим образом:

Озон кәрпеге үтә	Черных глаз обжигающий взор
Кара күзә текәлгән;	Сквозь ресницы смотрит в упор;
Уйнап торған кыйғас каш	Над глазами парящие брови
Күз өстөндә йылмайған;	Улыбаются с любовью.
Төртәйешкән калкыу түш	А упругая грудь налитая,
Күз алдында тулкынған;	Словно волна речная, играет;
Бал кортондай нәзек бил	Стан ее тонкий, как у пчелы,
Бөрҗәләнеп уйнаған;	Своей подвижностью удивляет;
Гүйә, таныш кыз төслө,	Голос будто давно знаком –
Көмөштәй саф тауышлы...	Переливается серебром...
[Урал-батыр, 2014: 169].	[БНТ. Т.1, 1987: 83].

В представленном отрывке эталоном красоты женского лица выступают брови, ресницы, цвет глаз, телосложение – гибкое тело, тонкая талия, упругая грудь.

Ф.А. Надршина во вступительной статье к тому «Предания и легенды» пишет: «Внешние черты действующих лиц рисуются обычно скупой, определяются постоянными эпитетами: «очень сильный, очень храбрый» («Приключения Айсуака»); «На берегах Сакмара жил, говорят, дюжий батыр по имени Баязитдин, искусный певец, красноречивый, как сәсэн» («Баяс»); «У древнего Ирендыка жила-была женщина по имени Узаман. Она была красавицей» («Узаман-апай»); «Очень работающая и дельная, лицом пригожая была эта женщина («Алтынсәс»))» [БНТ. Т.2, 1987: 14]. В легенде «Махуба» образ девушки передается посредством первых впечатлений молодого человека: «К тому времени, когда он поднялся на

гору на своем коне, Махуба со своей енгей уже ждала его на вершине. Прикрывая лицо своим платком, девушка стыдливо подала ему свою руку. «Что будет, то и будет», – решил Айбулат и сорвал платок с ее головы. И что же он видит: перед ним стояла черноокая с тонко очерченными бровями девушка с круглым, как луна, лицом, с длинными, аккуратно завитыми косами и тонким, нежным станом» [Башкорт халык йырзары, йыр-риүәйәтәр, 1997: 209]. Кроме того, в данном эпизоде можно заметить посредническую роль «еңгә» (снохи) в общении молодых. В некоторых фольклорных текстах девушка наделена не только красотой, но и силой, ловкостью. По данным Ф.Г. Галиевой, в традиционном башкирском обществе, когда благополучие социума обеспечивалось хорошей физической подготовкой и мобильностью всех ее членов, выработались обычаи участия детей обоих полов в разнообразных спортивных забавах, в числе которых были борьба на поясах и стаскивание всадника с седла. По историческим преданиям и сказкам, нередко девушки не уступали в этих видах спорта мужчинам [Галиева, 2021: 153].

«В словах – сила сәсәна, в глазах – сила красавицы», «Красота женщины – брови да волосы, красота мужчины – борода да усы», «Небо украшает звезда, мужчину – борода, женщину – косы», – гласит народная мудрость. Наряду с красивыми внешними данными ценились хорошие манеры, ум и внутренний мир человека. Об этом свидетельствуют такие афоризмы: «Красота – до трех дней, благородство – на всю жизнь», «Красота – не во внешности, а в манерах», «Красота человека в душе, а не в теле» [БНТ. Т.7, 1993: 144–145].

По внешним телесным признакам предсказывали судьбу, давали характеристику человеку, эти данные учитывались при общении. В фольклоре башкир сохранились описания личности по форме головы и овалу лица, цвету кожи, волосяному покрову, густоте волос, ресниц, по размеру лба, рта, губ, носа, ушей, глаз. Зафиксированы также приметы и поверья, связанные с рельефом лица, лба, скул, подбородка, шеи, с наличием морщин и родинок. Приведем некоторые из них: «У кого большая ямка на затылке, тот лентяй. У кого зубы редкие, тот болтлив. У кого лоб узкий, у того ум узкий. У кого родинка на шее, тот

счастливый. У кого родинка у глаз, тот плаксивый, у кого родинка у рта, тот благополучный. У кого уши большие, тот лентяй. У кого широкий лоб, у того хорошая память. Умная голова большой бывает» [БНТ. Т.7, 1993: 234]. Если на темени два вихра («ике урау»), то выйдет замуж (женится) дважды (ПМА: тетр. № 10, № 22).

Явные телесные знаки выполняли функцию маркера в отношениях между субъектами общения, характеризующимися следующими особенностями: земной (этот) / потусторонний (иной), мужчина / женщина, старый / молодой, обычный / отмеченный. По представлениям башкир, персонажи иного мир могли принимать антропоморфный вид, что вынуждало их обращать внимание на телесные характеристики собеседника с целью определить его принадлежность к одному из миров. Согласно воззрениям многих народов, именно по телесным признакам определяли представителей иного мира. В фольклорно-этнографических текстах сохранились данные, помогающие распознавать представителей потустороннего мира по определенным изъянам в теле. А.В. Анохин в «Материалах по шаманству у алтайцев» писал, что по представлениям алтайцев, злые духи рассыпаны по всему лицу земли. Из шаманских молитв видно, что они по своим индивидуальностям разделяются на обжор (jäk или аза), духов смерти (алдачы), духов тяжелой болезни (кар или албыс) и на духов «прежние отцы» (ада öкө). Последние описываются так:

Без глаз – слепые,
Без спины – вывихнутые,
Без бедра – надломленные,
Спинные кости – вывихнутые... [Анохин, 1924: 6].

По данным С.И. Руденко: «Среди сверхъестественных существ башкиры упоминали еще про албасты, которую они представляли в образе женщины такими длинными грудями, что она могла перекидывать их через плечо. По ночам албасты наваливалась на спящих, клала им в рот свою грудь и давила их. Спящий сильно мучился, стонал, метался, но не мог освободиться от нее и проснуться» [Руденко, 2006: 271]. Персонажи с подобными телесными признаками

зафиксированы у разных народов. Исследователь славянской культуры Л.Н. Виноградова считает: «Эта необычная манера изображать грудь демонических женщин перекинутой на спину в народных толкованиях обычно объясняется тем, что свисающая до колен грудь мешает демоническим женщинам быстро передвигаться, бегать... Между тем, эта черта (грудь сзади) может рассматриваться как признак «обратности», «вывернутости», который в научной литературе считается универсальным свойством демонической асимметрии, широко представленной в мифологии разных народов» [Виноградова, 2005: 23]. Она же называет признаки внешности представителей иных миров: «...в народной демонологии так подробно разработан комплекс данных о телесных аномалиях и так скупно представлены описания обычных, «человеческих норм внешнего вида. В номинационных моделях славянских названий нечистой силы, основанных на характеристиках внешнего вида, наиболее показательными оказываются такие признаки, как «белый», «красный», «черный», «кривой», «хромой», «худой», «однорукий», «одноглазый», «беспятый», «беспалый», «безголовый», «старый», «волосатый», «лысый», «железнодорожный», «большой», «маленький», «скрытый», «невидимый», «немытый», «нечистый» и ряд других» [Виноградова, 2005: 19]. Обнажение отдельных частей тела, распущенные волосы, по представлениям башкир, также считались признаком инаковости. Приведенные характеристики, отклонения от телесной нормы считались универсальными, служили критериями построения поведения в рамках противопоставлений «свой» – «чужой», «обычный» – «отмеченный».

Контакты, общение с нечистой силой регламентировались и нашли отражение в фольклоре. Например: «Если в лесу потеряется вещь, то нужно приговаривать так:

Помоги найти скорей,

А не то убью

Пятерых твоих детей! – Так угрожают нечистой силе, которая якобы унесла вещь» [БНТ. Т.12, 2010: 237]. У башкир бытовали специальные предметы, применяемые против нечистой силы: для албасты использовалась

нагайка-камсы, для юхи – стрелы [БНТ. Т.12, 2010: 13], согласно данным информантов, по отношению к нечисти допускались бранные слова.

Семиотическая нагрузка отдельных частей тела полнее раскрывается в рамках противоположных понятий. «Верх и низ» – главные противопоставления, встречающиеся в мифологической картине мира, обыденном сознании многих народов. В частности, в башкирском эпосе «Урал-батыр» ясно представлены три яруса вертикальной оси: «У бога-царя две дочери: Хумай от жены Кояш и Айхылу от жены Ай. Ему подвластны все птицы и крылатые кони. Небожители являются бессмертными. На земле же живут люди и прочие смертные, а подземный или подводный мир населен враждебными не только к людям, но и к небожителям духами-чудовищами» [БНТ. Т.1, 1987: 19]. Тело человека рассматривалось согласно этим противопоставлениям.

«Баш. Голова, мифологизированная часть тела, связанная с верхним миром; символ жизни, власти, ума, начала. Котло булһын башың, имен-аман башланыуың менән! (из заговора повитухи). – С целой и невредимой головой тебя, с благополучным началом!» [Хисамитдинова, 2010: 58]. «Баш» ассоциируется с человеком в целом, что нашло отражение в речевом этикете башкир. Например, широко распространено следующее благопожелание, подразумевающее целостность и невредимость личности: «Башың һау булһын!» (букв.: Пусть твоя голова будет здорова – будь здоров!).

Многие магические действия, направленные на сохранение здоровья, целостности человека, совершаются над головой: так, обереги, молитвы клали под голову, при «отливании души» знахарка держала ковш с водой над головой, накрытой платком, и лила в него расплавленный свинец. У восточнославянских [Славянские древности. Т. 5, 2012: 252], тюркских [БНТ. Т.12, 2010: 120] народов, если ребенок долго не начинал ходить, над его головой разламывали теплый хлеб.

Исходя из сложившихся представлений о голове, соблюдали определенные запреты и предписания, правила поведения. Приведем некоторые из них, зафиксированные в ходе полевых исследований: «не поднимайте метлу выше головы», «не садитесь на головной убор», «не крутите головной убор», «не

оставляйте головной убор где попало», «не примеряйте головной убор чужого мужчины», «не сжигайте головной убор» и т. п. (ПМА: тетр. № 7–24). Особое отношение к темени, затылку и лбу обусловило появление амулетов, украшений. Ношение налобных повязок, платков, тубетеек и намазывание лба сажей выполняли функцию оберега не только головы, но и человека в целом.

Значительную информацию о собеседнике передают глаза. Глаза, как и другие органы телесного «верха», наделялись магической силой. Взгляд воспринимался амбивалентно. Наряду с добрым взглядом опасались дурного глаза, сглаза («күзе каты», «күз тейеу»), поэтому по этикету запрещалось пристально смотреть на кого-/что-либо, восхищаться кем-/чем-либо, цвету глаз предписывались определенные значения. Например, наиболее опасными считались черные и иногда зеленые глаза (ПМА: тетр. № 19, № 23). Контакт глазами помогал при межличностном общении, что проявляется в таких выражениях и действиях: «күзгә генә карап тороу» – смотреть в глаза, быть послушным, «күззең сите менән карау» – смотреть краем глаза, смотреть с пренебрежением, относиться недружелюбно, «күз һирпеу» – взглянуть, бросить взгляд, «күз атыу, күз һалыу» – симпатизировать, «күз буяу» – обмануть, «күзгә карап әйтеу» – сказать правду в глаза, открыто высказывать свое мнение другому человеку, «күзгә тура карау» – прямо смотреть в глаза без опасения, быть честным, «күзе маңлайына менгән» – глаза на лоб полезли, выражение удивления, «күз йәшереу» – избегать, стесняться, смущаться, «күз кабағын төйөу» – нахмурить брови, сердиться. «Глаз» представлен в осуждении антиэтикетного поведения, в проклятиях: «Күзең сыкканмы?» (Ты что, ослеп?), – говорят, если человек ведет себя плохо, «Күзгә күренмә!» (Вон с моих глаз!), – говорят, если человек не хочет продолжать общение, также проклиная, произносят: «Күзең сыкһын!» (Чтоб ты ослеп!), «Күзеңде кара алһын!» (Чтоб ты умер!) (ПМА: тетр. № 7–24).

Плач также регулировался запретами. Если в обряде одобрялся умеренный плач, то в повседневной жизни плакать запрещали. «Башыңа күрергә

илайһыңмы?» (Плачешь на свою голову?) – напоминают взрослые, когда дети плачут без причины (ПМА: тетр. № 7, № 8).

В традиционном обществе наблюдалось бережное отношение к волосам (ногтям, зубам). Проанализировав отношение разных народов мира к волосам, Л.Я. Штернберг отмечал: «...раз в волосах живет такое важное для жизни человека существо, дух или душа, то в них заключается и громадная опасность: какой-нибудь злой дух может повредить жизни волос, их душе, и это будет влиять на жизнь человека, а потому волосы надо стричь и охранять их от всяких вредных влияний» [Штернберг, 1936: 299]. По поверьям башкир, нельзя разбрасывать ногти и волосы, так как в них таится жизненная сила, а если они попадут в пищу, то человек будет страдать вздутием живота. Пожилые постоянно напоминают, что отстриженные ногти нужно бросить в огонь со словами: «На этом свете будьте золой, на том – цветком!». Особое значение придавали также волосам. Считалось, что если выпавший волос подберет какая-нибудь птица, то у человека будет болеть голова. Согласно Дж. Фрэзеру, предметы и проч., когда-либо находившиеся в связи друг с другом, части одного целого, чем-нибудь разобщенные, сохраняют навсегда симпатическую связь. Отсюда распространенное по всему свету верование, что можно сделать зло человеку, завладев его остриженными ногтями, выпавшими волосами, зубами, – верование, которое бессознательно привело многие народы к соблюдению правил чистоты [Харузина, 2007: 392].

Особенное отношение к ногтям, зубам и волосам А.К. Байбурин объясняет следующим образом: «Несомненно, их выделенности в сфере ритуально-мифологических представлений «помогли» такие свойства, как твердость, «опережающий» рост, необходимость искусственного укорачивания ногтей и волос, сменяемость зубов. Кроме того, все эти части объединяются общим значением нетленности, принадлежности к иной, нежели остальное тело, субстанции» [Байбурин, 1993: 56]. Появление зубов ассоциируется с жизнеспособностью, твердостью. До сегодняшних дней у башкир сохранилось напоминание: «Теше сыккан балаға иларға ярамай» (нельзя плакать ребенку, у

которого появились зубы). Запреты и предписания, касающиеся этих частей тела, соблюдаются по сегодняшний день. По установленным правилам, тот, кто первым увидел первые молочные зубы ребенка, должен преподнести ему подарок.

Девочкам прокалывали мочки ушей и вдевали серебряные серьги, которые выполняли полоразделительную функцию. У башкир сохранилась следующая поговорка: «Колак тишеу – кыззың сөннәте» (прокалывание ушей приравнивалось к обряду обрезания мальчиков). Прокол ушей делала опытная женщина, сначала она вдевала шелковые нити, которые затем заменялись серебряными сережками. При совершении этой процедуры придерживались следующих предписаний: «Мочки ушей нельзя прокалывать во время прилета и отлета птиц, т. е. весной, в конце лета или осенью, когда в хозяйствах начинается забой домашней птицы. Иначе проколы будут гноиться» [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 171]. Если у женщины не проколоты уши, то, согласно поверьям, на том свете через них будут проходить змеи. Кроме того, серьги наделялись репродуктивными мотивами. В некоторых случаях, чтобы уберечь сына от болезней и смерти, обмануть злые силы, мальчикам до 5–7 лет надевали серьги (ПМА: тетр. № 8, № 10). Заметим, что согласно мусульманской традиции, башкиры для мальчиков проводили обряд обрезания. «Мусульмане имеют с иудаистами ряд общих обычаев и запретов: обязательное обрезание мальчиков (но это делается не над новорожденными, как у евреев, а над семи-десятилетними мальчиками)», – отмечал С.А. Токарев [Токарев, 1986: 524]. У башкир зафиксированы разные сроки проведения данного обычая. Согласно С.И. Руденко: «Дополнением к обряду наречения имени служил обряд обрезания, который совершался до трех лет» [Руденко, 2006: 227]. По данным Ф.Г. Хисамитдиновой: «Раньше, когда в семье рождался мальчик, на седьмой день совершался обряд обрезания – сөннәт. По шариату, суннат разрешается мальчику 7 дней от роду и до 21 года. Обряд обрезания совершал специальный человек» [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 57]. Другие телесные испытания (инициации) у башкир не наблюдались.

Многие этикетные действия совершаются руками. «Кул. Рука; мифологизированная часть тела человека. По представлениям башкир, рука бывает легкой, тяжелой, открытой и закрытой. По руке гадают и устанавливают сущность человека. У кого рука мягкая, у того, говорят, доброе сердце. Человек с жесткой рукой, говорят, бывает жестким, жестоким, злым» [Хисамитдинова, 2010: 200]. В речевом этикете очень много благопожеланий, проклятий, связанных с этой частью тела: «Аяк-кулың Һыҙлауһыҙ булһын!» (Пусть руки-ноги не болят!), «Бер кулың майза, бер кулың балда булһын!» (Пусть одна рука будет в масле, другая – в меде!), «Кулың короһон!» (Пусть руки твои отсохнут!) (ПМА: тетр. № 7, № 13).

Согласно верованиям и религиозным представлениям башкир, других тюркских и мусульманских народов, рука Умай (божество тюркских и монгольских народов), руки Айши и Фатимы (имена жены и дочери пророка Мухаммеда) наделялись защитной функцией. Это поверье зафиксировано в благопожеланиях, встречается в заговорах. Например, во время купания ребенка повивальная бабка, закладывая ребенку программу благополучия, произносит следующее благопожелание:

Медвежонка парю,
Волчонка парю,
Будь жирным, как медведь,
Будь бегуном, как волк.
Днем играй, а ночью спи,
Бабушку бабушкой зови,
Дедушку дедушкой зови.

Руки Айши, Фатимы,
Пусть это будет целебным снадобьем,
Будь счастливым, благоразумным! [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 39].

Пояс фиксировал границу между телесным верхом и низом. Традиционным этикетом регламентировались также движения ног. «Аяк. Нога;

мифологизированная часть тела человека. С ней связано множество поверий, примет, запретов, благопожеланий. В антропоморфной картине мира символизирует землю, нижний мир, преисподнюю; она, как кол, дерево, связывает эти миры, обеспечивая прочность; содержит как отрицательную, так и положительную семантику» [Хисамитдинова, 2010: 44]. «Движения ног четче ограничены горизонталью или вертикалью. Если руки могут занимать в пространстве до 600 положений, из которых многие могут быть лживыми, маскировочными посланиями, то иное дело ноги. Они реже отклоняются от «честной» функции поддержания на земле человеческого тела», – отмечал Я.В. Чеснов [Чеснов, 2014: 12].

По традиционному этикету башкир, все движения ног должны быть сдержанными. Через ноги человек мог подвергаться опасностям, запрещалось наступать на места, куда выливали грязную воду, воду после обмывания покойника, обходили мусорки и т. п. Связь ног с нижним миром обнаруживается в запретах и предписаниях, приметах и поверьях. Например: «нельзя перешагивать через ноги мужчины, это действие лишает его мужской силы, жизнь сокращает», «нельзя обнимать руками колени, к смерти близких, одиночеству», «нельзя наступать другому на ногу, иначе мать может умереть», «нельзя касаться метелкой ног человека – его счастье уйдет», «нельзя качать ногой, черта качаешь», «невестке нельзя ходить босиком, показывать ноги» и т. п. (ПМА: тетр. № 7–25). Нарушение запретов грозило неудачей, смертью близких.

Более уязвимыми частями считались пятки, стопы: «нельзя наступать на пятки впереди идущего, силу отбираешь». След человека наделялся магическим значением: «нельзя наступать на след человека, перенимаешь его судьбу, отнимаешь энергию» (ПМА: тетр. № 23). По мнению исследователей традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири, следы на земле так же, как тень, являлись преимущественной характеристикой живых людей. Не случайно в хакасских проклятиях их исчезновение – верный признак гибели: «Следы твои да сотрутся!» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 111–112]. Сохранившееся проклятие у башкир: «Эзең булмаһын!» (Пусть твои следы

сотрутся!), равносильное пожеланию смерти, является также отголоском древних верований.

Башкиры до сегодняшних дней считают, что нечистая сила не оставляет следов на земле и не имеет тени, что именно по ногам можно определить представителя потустороннего мира. Например, «...шурале имеет ноги шиворот-навыворот, садится на коня задом-наперед – это отдаленно напоминает обычай выносить покойника ногами вперед. Следовательно, шурале вырисовывается как существо, связанное с миром мертвых, на что указывает и название «шурэле», «ярымтык»» [Сулейманова, 2005: 63].

В традиционной культуре башкир сложилось множество примет и поверий, связанных с ногами. Многие из них помогают установить параллели с культурой других народов. Например, «Если маленький ребенок, наклонившись, смотрит между ног в сторону двери, то жди гостей», – говорят башкиры. Сходные представления распространены среди многих народов, включая народы Кавказа. Я.В. Чеснов на основе концепции «эмбриональной цепи» объяснил происхождение этой приметы: «Так, у абазин и чеченцев я зафиксировал верование, что если ребенок лет до пяти согнется и станет смотреть между ног назад, то это к гостям. Это ребенок «видит» приход следующего за ним эмбриона. А скрытый текст гостя – это его «эмбриональная» функция: гость приносит благо, а среди блага первейшее – дети» [Чеснов, 2014: 15].

Семантика ног, как символа опоры и устойчивости, с одной стороны, обнаруживала связь с хтоническим миром, иным миром, с другой стороны, нашла отражение в правилах знакомства с новорожденным и прощания с умершим. Например, первое знакомство братьев и сестер с новорожденным происходит следующим образом: «Сначала открывают ноги ребенка, затем показывают лицо. Если так делать, то дети будут дружными. Старшие не будут обижать младших» [БНТ. Т.12, 2010: 286]. В Учалинском районе РБ зафиксировано следующее предписание: «Үлгән кешене озатканда, табанына карарға кушкандар. Һағыныу басылһын тип» (Чтобы быстрее прошло чувство тоски по умершему, при

прощании с ним нужно посмотреть на стопы его ног) [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. хр. 945: 113].

У многих тюркских народов сохранился ритуал разрезания пут. Если ребенок долго не начинал ходить или делал первые неуверенные шаги, то его ноги обвязывали тонкой пестрой веревкой и доверяли разрезать путы энергичному, авторитетному человеку. По данным Ф.Г. Хисамитдиновой, чтобы выпрямить кривые ноги ребенка, путы делали из травы, а для заговаривания спотыкания веревку плели из лыка [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 94–95]. У казахов при разрезании пут кроме разноцветной веревки используются баранья прямая кишка, чтобы ребенок жил в достатке, пучок травы, чтобы было много скота, много зелени [Ерназаров, 2003: 115]. Согласно полевым материалам, разрезание пут проводили и для взрослого человека, когда у него на жизненном пути случались неудачи (ПМА: тетр. № 7).

До сегодняшних дней сохранилось поверье о легкой, удачливой ноге, которое можно проследить в речевом этикете, в частности, благопожеланиях и приветствиях: «Еңел аяғың менән!» (Приноси удачу! Еңел аяк – легкая нога), «Төклө аяғың менән!» (Приноси в дом благополучие, богатство!). В свадебной обрядности, например, благопожелания в адрес невесты закреплялись магическими действиями: «К ней подводят телку – подарок свекрови. Та говорит: “Таянып төш, килен, төклө аяғың менән төш!” (“Сойди, невестушка, опираясь, пусть ноги твои будут благословенны!”). Под ноги невесты бросают подушку или коврик, на что она должна наступить» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 74]. Похожие действия наблюдались и в других культурах, например, у среднеазиатских народов под ноги невесты стелили шубу будущего свекра или одеяло: «Местами этому обычаю придавалось иное значение, что ноги ее «будут легкими», т. е. что невеста не принесла с собой в дом какой-либо беды» [Снесарев, 1969: 85].

В традиционном этикете наряду с вертикальным осмыслением человеческого тела учитывалась и горизонтальная организация: «правый – левый». А.К. Байбурин, А.Л. Топорков, подробно проанализировав богатый историко-этнографический материал о пространственной оппозиции «правая и

левая рука», выявили следующие их характеристики: оценочный характер противопоставлений (правый – правильный, левый – неправильный), обусловленность биологическими предпосылками (функциональная асимметрия человеческого мозга), культурными и этническими особенностями (сербы оставляли незапеленутой только правую руку младенца, «чтобы он мог защищаться ею от черта»), религиозными взглядами (правая рука ритуально чистая, связь правой стороны со счастьем, удачей, благополучием, а левой – с несчастьем и неблагополучием нашла свое отражение как в Коране, так и в Библии), социальными установками (правая сторона соотносится с высоким социальным и возрастным статусом, а левая – с низким), гендерными ассоциациями (правая – мужская сторона оценивалась как более почетная, нежели левая – женская) [Байбурин, Топорков, 1990: 28–32]. О приоритете правой руки в Коране говорится следующее: «И вот тот, кому будет дана его книга в правую руку, он скажет: «Вот вам, читайте мою книгу!» [Коран 69: 19 (19)].

Подобные характеристики правой стороны наблюдаются у многих народов. В представлениях монголов, например, правая рука всегда осмыслялась как «рука благодати» и только ею разрешалось делать что-либо важное: вручать и принимать дары, доить скот, отдавать что-либо на сторону [Жуковская, 1988: 119].

В традиционном этикете башкир отразилось положительное осмысление правой стороны как правильной, почетной, благоприятной, значимой. Как и у всех мусульман, правая рука у башкир считалась «чистой». Учет престижности правой стороны был важен в этикете. Например, пространственное расположение сотрапезников по этикету зафиксировано в следующем тексте шежере: «Его сын Булат стал бием; и он землями владел. Его [т. е. Булата] сын – Бабсак-бий; он сидел с правой стороны хана, а отец Бурзяна Каракулумбет сидел с левой стороны хана. «Если хан умрет, ханство достанется Бабсаку; я останусь ни с чем; пока Бабсак жив, не быть мне ханом». Завидуя его месту [около хана], Каракулумбет пришел на празднество, где сидел и Бабсак, и вероломно убил его, выстрелив в него из лука» [Башкирские шежере, 1960: 116]. «Уң яғына сыккан» (букв.: он

находится справа), – говорят о человеке, который пользуется доверием и поддержкой руководителя. Пространственное расположение супруги показывает ее семейный статус и несколько приниженное положение: «Женщина происходит из кости левого бока мужчины. Вот почему, говорят башкиры, женщины и стоят, и сидят на левой стороне», – писал Д.П. Никольский [Никольский, 1899: 117].

Для достижения благополучного исхода определенные действия совершают правой рукой, ногой. Например, по этикету, с правой ноги переступают через порог, надевают обувь сначала на правую ногу, правой рукой (или обеими руками) передают кушанья, начинают есть, подают милостыню и т. п. Все эти правила соблюдаются для того, чтобы начатое дело увенчалось успехом. Данная этикетная установка постоянно напоминает пожилыми: «Чтобы дух болезни Захмэт не задел, всегда произносите «Бисмилла». В любое место заходите и выходите с правой ноги. Тогда ваши дела будут успешны. Пусть ваша левая нога не ступает первой, пусть первой ступает правая нога» [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 282]. Положительный семантический аспект правой стороны подчеркивается в приметах и поверьях. Например: «Если чешется правая бровь, то к радости, если левая – к известию о смерти», «Если горит правое ухо, кто-то восхваляет, если левое – ругает» (ПМА: тетр. № 7–22). Правила поведения, установившиеся согласно оппозиции «правый – хороший, левый – плохой», соблюдаются по сегодняшний день, служат критериями определения учтивости, воспитанности.

В традиционном этикете башкир нашло также отражение противопоставление «фронт – тыл». Действия тыльной стороной ладони воспринимались негативно, более того, наделялись определенной семантической нагрузкой, связанной с потусторонним миром. Движение от себя совершались во время похорон, например, набирали воду для обмывания умершего и т. д. В повседневной жизни наливать воду, разливать чай тыльной стороной ладони предвещало несчастье. Отступление от правил, даже по неведению, воспринималось как нарушение этикета, применялось для передачи информации о несчастье.

Действия, совершаемые обеими руками, показывают уважение, почет как к партнеру по коммуникации, так и к атрибутам этикета. У башкир, например, при приветствии в знак уважения принято подавать обе руки, по сей день бытует предписание отламывать хлеб, подавать напитки обеими руками и т. п.

Нагота и прикрытость тела регламентировались обычаями, верованиями и мусульманской религией. Частичное оголение тела происходило при пограничных состояниях человека – обрядах перехода, родах, изгнании из семьи, села и т. п.

Таким образом, телесный код у каждого народа имеет особенности, незнание его приводит к непониманию этикетных установок, принятых в конкретной этнической среде. Так, представления башкир о человеческом теле сложились согласно мифологии, древним верованиям и религии. В их традиционном сознании вместилищами души были не только голова, глаза, волосы, но и практически все части тела, отсюда многочисленные запреты, направленные на защиту здоровья человека.

4.2. Кинесические аспекты традиционного этикета башкир

Невербальное поведение – уникальное составляющее этикета, в основе которого лежат веками сложившиеся этнические традиции. А.К. Байбурин, определяя этикет, как и обряд, многослойным образованием, отмечает, что этикетная ситуация включает, как правило, словесные компоненты, движения, жесты, позу, мимику, элементы пространства, атрибутику и т. п. [Байбурин, 1988: 27]. По мнению Ю.В. Бромлей, в функционировании этносов существенную роль играют невербальные средства и атрибуты коммуникации, стереотипизированные действия, имеющие знаковый характер: жесты, мимика, поза [Бромлей, 1991: 14].

Исследователи определяют следующие основные функции невербального поведения: выражение эмоций; передача межличностных установок (нравится – не нравится, доминирование – подчеркивание и т. д.); представление человека другим людям; сопровождение речи (соблюдение очередности реплик, поддержка

обратной связи, выражение внимания и т. д.) [Нэпп, 2004: 17]. Кроме того, жесты могут иметь этнические особенности. Один и тот же жест у разных народов может интерпретироваться по-разному и иметь определенное значение в контексте конкретной культуры. Например, у болгар кивок головой сверху вниз означает отрицание, а справа налево – согласие, в то время как у большинства других народов наоборот. Американец закидывает ногу на ногу иначе, чем русский или француз (американец кладет щиколотку одной ноги на колено другой). Европейцы хлопают руками в знак восхищения или радости, а китайцы – в знак горя или разочарования [Садохин, 2002: 140]. Чтобы понять значение того или иного знака, необходимо учитывать этническую принадлежность и статус участников общения, коммуникативную ситуацию.

Рассмотрение невербальных средств общения, на наш взгляд, значительно дополнит представление об этикете башкир, ибо они являются неотъемлемым компонентом коммуникации в повседневной жизни.

Позы и жесты человека изучает такое научное направление, как кинесика, при этом исследователи под первым понимают элемент статический, а под вторым – динамический [Почепцов, 2002: 65]. Ученые отмечают, что движение приобретает статус жеста, когда имеет знаковый характер и коммуникативную направленность. В соответствии с функциональной классификацией выделяют жесты приветствия, прощания, подзывания, согласия, отрицания, удивления, оскорбления и т. д. Известны и другие виды классификации, например, жесты высокой тональности (ораторские жесты), нейтрально-обиходные (применяемые в общественных местах, фамильярные, например, похлопывания), вульгарные и др. Кроме того, свои жесты имеют различные социальные, профессиональные и конфессиональные группы, отличаются жесты у мужчин и женщин, взрослых и детей [Байбурин, Топорков, 1990: 23–24].

Рассмотрим наиболее распространенные позы, бытующие у башкир.

«Аяк сөйөп (сәнсеп) ултырыу» – сидеть, выставив одну ногу. Человек садился, подгибая одну ногу под себя, выставляя вперед колено другой ноги. Такую позу могли принимать и мужчины, и женщины во время повседневной, а

также праздничной трапезы. Локальные названия этой позы различаются. В Бурзянском районе ее называют «аяк сэнсеп ултырыу», а в Абзелиловском и других районах – «аяк сөйөп ултырыу». Эта поза сидения характерна для многих кочевых народов. Например, при такой позе у монголов колено поднятой ноги должно было быть обращено к двери. Женщины обычно сидели на правой ноге и выставляли перед собой колено левой, а мужчины – наоборот, на левой ноге, выставляя перед собой правое колено [Жуковская, 2002: 145].

«Аяк һоноп ултырыу» – сидеть, вытянув ноги. Это самая распространенная детская поза, которую также принимают женщины. У мужчин такая поза встречается реже.

«Тубыкланып ултырыу» – сидеть на бедрах. Есть два варианта этой позы. В первом случае человек сидит прямо, поджав под себя обе ноги, так обычно сидят дети. Второй вариант – человек, принимающий эту позу, по своему желанию убирает ноги вправо или влево. В Бурзянском районе эта поза называется «аякты кыя һалып, тубыкланып ултырыу», а в Зианчуринском районе – «янбаш менән ултырыу». Первый вариант характерен для всех, а второй – для женщин и детей.

«Аяк салып ултырыу, аякты салыштырып ултырыу, түргә сығып ултырыу» – сидеть, скрестив ноги; сидеть, подложив под себя скрещенные ноги. Эта поза характерна для мужчин всех возрастов. Женщины могли принимать такую позу только после 55–60 лет. Информанты сообщили, что при таком сидении можно было подкладывать скрещенные ноги под себя или выставлять их перед собой. В таких положениях можно было принимать пищу. Однако во всех случаях не рекомендуется опираться на подушки, облакачиваться на пол или нары, особенно молодым людям. Это считалось нарушением этикета и показателем слабости.

«Сүкәйеп ултырыу» – сидеть на корточках – свободная поза, характерная для мужчин. Так можно сидеть на улице (перед юртой, домом), за работой, а за трапезой, напротив, неприлично. В такой позе запрещено принимать пищу, так же, как и стоя (ПМА: тетр. № 13). Женщины принимали эту позу, выполняя какую-либо работу, например, при доении скота, топке печи и т. п. Также замечено, что башкирские женщины рожали, сидя на корточках или на коленях

[Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 91]. Встречается разновидность такого сидения, когда для устойчивости колено одной ноги касается пола или земли.

При сидении на стуле женщинам не рекомендуется скрещивать ноги, класть одну ногу на другую. Вместо этого нужно держать колени вместе, а стопы должны касаться пола. Скрещивание или разведение ног являются признаком невоспитанности (ПМА: тетр. № 10). Запрещалось болтать ногами – черта звать, качать. Если ребенок, не обращая внимания на замечание, продолжал качать ногами, то говорили:

Шашып бейет, шашып бейет,	Неистово раскачивай ноги,
Шайтаныңды сакырып.	Призывай шайтана.
Коласыңды йәйеп бейе,	Танцуй, раскрыв объятия,
Иманыңды касырып	Изгоняя свою веру
(ПМА: тетр. № 9).	(подстр. перевод автора).

Не принято было сидеть со скрещенными на груди руками: «Хозай каты кайғы бирермен тигән» (Бог пошлет горе). За столом также запрещалось подпирать щеку рукой (ПМА: тетр. № 10).

Не рекомендовалось принимать пищу лежа и лежать лицом к земле. Р.А. Султангареева приводит рассказ информанта Хакимьяна Баязитова из д. Нукаево Кугарчинского района: «Если мы, мальчики, ложились на землю лицом – стоило это увидеть старикам или мулле Нурдавлету, он нас гнал прутьями и кричал: «Это же все равно, что с матерью прелюбодействовать, вставайте сейчас же! Мы ведь из Земли созданы – в землю возвращаемся. Земля ведь – мать она твоя!» [Султангареева, 1995: 90].

К чрезмерному использованию жестов и мимики башкиры относятся с иронией: «Укыған-укыған инде, кулын һелтәп һөйләй» (Сразу видно, человек ученый, рассказывая, размахивает руками) (ПМА: тетр. № 17). Возможно, это влияние ислама. Тем не менее жесты широко распространены в повседневной жизни. Они помогают передавать и понимать эмоциональное состояние собеседника, дополняют речь, подчеркивают и выделяют определенные слова и фразы, а также используются отдельно от речи. Рассмотрим основные виды

жестов, характерные для башкир, зафиксированные в процессе полевых исследований в 2000–2017 гг.

Для приветствия, выражения эмоционального состояния в процессе коммуникации (радости, грусти, печали, недовольства и т. п.), проявления согласия совершаются различные движения головой:

- «баш күтәреү» – поднять голову – означает внимание, например, человек, занятый работой, в знак внимания к подошедшему поднимает голову;
- «баш кағыу» – кивок головы – в знак согласия с собеседником утвердительно кивают головой (вверх – вниз), может сопровождаться модальным словом «эйе!»; когда у встретившихся сторон нет намерения остановиться и завести разговор, то чаще приветствуют друг друга кивком головы;
- «баш сайкау» – качать головой (слева направо) – медленное покачивание головой может означать сомнение; этот же жест, в зависимости от ситуации, со словами «Кара эле!», цоканьем может демонстрировать удивление или отчаяние; при несогласии с собеседником качают головой;
- «баш эйеү» – склонение головы – таким образом показывают грусть, печаль, подавленное состояние; склонение головы также характерно для человека, совершившего плохой поступок и осознавшего свою вину;
- «башты күккә сөйөү» – задиране головы – показывает гордыню, высокомерие;
- «башты бороу» – отворачивание головы – отвернуть голову от собеседника означает нежелание продолжить разговор.

В процессе общения также наблюдались различные прикосновения к голове. Например, растерянность и безысходность показывались путем хватания за свою голову; гладить по голове (чаще ребенка) означало нежность, солидарность, поддержку; почесывание затылка может означать чувство растерянности или раздумья.

При общении особенное внимание уделялось движениям глаз, обмену взглядами. Взглядом можно выразить свои эмоции и чувства, отношение к

человеку – уважение, нежность, презрение, равнодушие и т. п. Приведем некоторые описания из них:

- «күзен зур асып карау» – смотреть с широко открытыми глазами – чаще означает удивление; в таких случаях в народе говорят: «күзе маңлайына менгән», «күзе шарзай булған» (глаза на лоб полезли);
- «күз кыры менән карау» – смотреть краем глаза – такой взгляд может передавать несколько значений, если быстро посмотреть краем глаза, то это означает проявление любопытства, интереса; если косо смотреть краем глаза, то это показывает упрямство, недоверие, презрение;
- «каш астынан карау» – смотреть исподлобья – означает оценивающий, выжидающий взгляд («һынсыл караш»), также показывает агрессию;
- «күзен ситкә бороу, күзен йәшереү» – отводить глаза в сторону – означает нежелание общаться; такой взгляд также может передавать стеснительность, скромность, страх, признание вины.

В зависимости от контекста и участников общения применялись различные мимические движения глазами. Башкиры склонны проявлять осторожность в общении с людьми, которые любят подмигивать и вскидывать брови, так как это ассоциируется у них с флиртом и обманом. Однако поднятые брови в различных комбинациях с другими жестами могут также выражать удивление, неодобрение, страх или просто служить признаком любопытства. Бегающие глаза – это качество вора или лжеца. «Бының күззәре уйнап тора!» (У него играющие, бегающие глаза!), – говорят башкиры, характеризуя собеседника (ПМА: тетр. № 10). Признаком дурного тона считается смотреть на ноги (обувь) входящего в дом человека. Также запрещается разглядывать человека, в упор смотреть на него во время разговора.

В детской мимике часто используются губы, нос и язык. Например, чтобы выразить недовольство, дети морщат нос, для выражения пренебрежения они выпячивают нижнюю губу, обижаются, надувая губы, а дразня друг друга, показывают язык. Иногда, даже взрослые, сказав нелепость, слегка прикусывая, показывают кончик языка и ожидающе смотрят на собеседника. В башкирском

языке есть такие выражения: «телде тешләү» (прикусить язык, удержаться от высказывания, внезапно замолчать); «телен тешләтеү» (заставить замолчать) [Башкирско-русский словарь, 1996: 601].

В башкирской бытовой сказке «Приключения Ерэнсэ-сэсэна» дано интересное объяснение этому жесту. Царь, задумав проверить своих визиров, собрал их и велел пройти перед ним. А сам сидел и голову поглаживал. Никто из подчиненных не мог понять значение этого жеста. Ерэнсэ, показав царю язык, стал его ближайшим советником. Поглаживание головы означает: «Из-за чего беда обрушивается на человеческую голову?». Ерэнсэ ответил на этот жест, показав язык, что означает «из-за длинного языка» [БНТ. Т.5, 1990: 24]. Видимо, показ и прикусывание языка обозначает признание вины за своим языком.

Рассмотрим некоторые движения руками, значимые для этикетных ситуаций. Так, приветствие у башкир сопровождалось рукопожатием («кул биреп күрешеү»). В наше время среди мужчин любого возраста распространено рукопожатие одной рукой, но в прошлом это считалось проявлением неуважения, невоспитанности. Подают обе руки и принимают ладонями. Обычно младший / подошедший протягивает руку первым.

Когда несколько человек стоят в кругу, то последний подошедший обходит всех остальных (ПМА: тетр. № 13). Объяснение такому этикетному поведению, которое перекликается с кыргызской культурой, можно найти в произведении Ч. Айтматова: «Дед говорит, что младший всегда должен первым подавать руку людям. Кто не подает руки, тот не уважает людей. А потом дед говорит, что из семерых людей один может оказаться пророком. Это очень добрый и умный человек. И тот, кто поздоровается с ним за руку, станет счастливым на всю жизнь» [Айтматов, 1988: 35]. По представлениям некоторых тюркских народов, при рукопожатии можно определить пророка по отсутствующей кости между большим и указательным пальцами.

Многие информанты рассказывали, что при рукопожатии нельзя трясти руки (ПМА: тетр. № 7–22). Во время проведения полевых исследований были выявлены две разновидности рукопожатий. Первый вариант предполагает

обычное пожатие кистей рук при приветствии, что является наиболее распространенным способом. Второй вариант заключается в том, что правой рукой пожимают правую руку собеседника, а левой рукой берутся за запястье его левой руки. Объясняют это таким образом: «Шулай күрешһән, хаж сауабы була» (в значении – равносильно совершению хаджа) (ПМА: тетр. № 10). После рукопожатия пожилые прочитывают суру из Корана и «доға кылалар» – проводят ладонями по лицу, в отдельных районах этот жест называют «хуш итеү» – в значении дать добро, благословение. При этом ладони поворачиваются вверх, соединяются вместе в форме раскрытой книги, и затем ими проводят по лицу со словами «Амин» (Аминь), выражая окончание молитвы, пожелания и т. п. Этот жест «омовения» исполняется после приветственных речей, при прощании, особенно в кругу знакомых, родственников, после окончания трапезы «әпәр итеү» или «экбәр әйтеү», высказанные благодарения Богу завершаются этим жестом (ПМА: тетр. № 13).

В настоящее время рукопожатия между мужчинами и женщинами разрешены, однако раньше этот жест был запрещен. Исследователи связывают происхождение этого запрета с представлениями о том, что рукопожатием можно передать или вызвать сексуальное влечение. Например, в Белоруссии этим способом молодые выражали друг другу симпатии, что было равносильно клятве в любви, у русских в хороводах не разрешалось братья за руки, это расценивалось как «средство к сладострастию», у киргизов – тайный жест влюбленных [Байбурин, Топорков, 1990: 36]. У чеченцев в древности этот жест означал примирение и только с принятием мусульманской веры стал использоваться в форме приветствия. При этом они сохранили его первоначальный смысл: руку не подают женщине, т. к. с женщиной не может быть кровной вражды, следовательно, и примирения не нужно, подростку, не достигшему возраста, когда можно носить оружие, если только юноша не совершил ратный подвиг и не заслужил уважения, не здороваются за руку с близкими родственниками (дядей, двоюродным братом и т. д.), так как с ними исключена вражда [Берсанова, 1999: 119].

У башкир этот жест означает примирение, дружбу и применяется как жест приветствия. Например, Барсынхылу, героиня эпического сказания «Алпамыша», решив познакомиться Алпамышу со своими родителями, обращается к отцу: «Жениха я в дом привела с собой, руку ему протяни, отец, протяни, отец!» Айляр-хан ей в ответ: «Уходи! Нет у меня ни дочери, чтобы выдавать замуж, ни зятя нет у меня!» Она обращается к матери, та уговаривает супруга, и Айляр-хан, нехотя поднявшись с места, подает руку Алпамыше [БНТ. Т.1, 1987: 233]. Башкиры не здороваются за руку с теми, с кем находятся в ссоре. Считается большим оскорблением не принять протянутую руку. Руки не подают на похоронах (ПМА: тетр. № 7–23). Недопустимо также рукопожатие при продаже коровы – скот не будет плодиться, а при купле-продаже дома это обязательное условие [БХИ. 1-с т., 1995: 257].

Жест подзывания – выполняется кистью правой руки на уровне головы, ладонь обращена к лицу и движется в направлении к себе. Взгляд направлен на адресата. Взрослые иногда используют этот жест для привлечения внимания детей, сжимая все пальцы, кроме указательного, в кулак и поворачивая тыльную сторону ладони вниз. Указательный палец выполняет движение, описанное ранее. Использование этого жеста по отношению к взрослым может их оскорбить. Указание на накрытый стол ладонью, повернутой вверх, означает приглашение занять почетное, указанное место.

Жест изгнания – кисть правой (левой) руки находится на уровне головы, ладонь обращена наружу, выполняется движение от себя в сторону. Взгляд может быть направлен в сторону собеседника или, если обида сильная, в другую сторону. Жест прощания – кисть правой руки находится на уровне головы, ладонь обращена наружу, выполняется качание кисти руки слева направо или сверху вниз. А вьетнамцы, например, таким образом (машут сверху вниз) подзывают к себе человека [Быстров, Григорьева, Станкевич, 1999: 126].

Жест, при котором правая рука поднимается до уровня плеча, а затем резко опускается, может символизировать окончательное принятие решения. Если этот жест сопровождается словом «Булды!» (Все!) – это означает удовлетворенность

принятым решением, а если «Нимэ булһа ла булды!» (Будь что будет!), то дело пущено на самотек.

Поднятый вверх указательный палец и полное замирание тела могут быть сигналом предостережения, предупреждения.

Запрещающий жест – покачивание указательным пальцем, при этом указательный палец вытянут, а остальные сжаты в кулак. Этот жест может сопровождаться восклицанием «Ярамай!» (Нельзя!) или соответствующей мимикой: пристальный взгляд, нахмуренные и сведенные брови.

Удары шапкой о землю или пол выражают возмущение и досаду. В романе Х.Л. Давлетшиной «Иргиз» есть яркий пример такого жеста: «А едва Салимэ овдовела, по аулу пошел слух, что посватается к ней Байыш. Понимаете, моя гордость джигита была уязвлена... А тут, да, да, стояла пора йыйына, как вот сейчас, и, помнится, мой погодок Шагимордан женил сына. На свадебном пиру – мулла тоже присутствовал – сват Байыша Норалы злорадно хихикнул: дескать, не выпутаться красавице Салимэ из сетей Байыша... Я вспыхнул и снял шапку лисьего меха и ударил ею об пол:

– Не бывать тому, Норалы-агай, не отступлюсь от родовых заветов! А если отдам невестку, вдову брата, этому твоему Байышу, то, значит, я не джигит, и шапку эту мне больше не носить, и Айдаром не именоваться!» [Давлетшина, 1961: 36]. Случается, что досаду выражают плевком в сторону с употреблением междометия «тьфу!».

Чтобы установить и поддерживать тишину, подносят указательный палец к губам и говорят: «Ш-ш-ш!». При сильном удивлении совершают жест «бот сабыу» (всплеснуть руками) – один раз хлопают ладонями по бедрам.

Сильный гнев можно показать, стуча кулаком по столу или замахиваясь на кого-то. В народе такие жесты считаются неприличными, так как они демонстрируют агрессию и неуважение.

Запрещалось показывать указательным пальцем в сторону кладбища. В случае нарушения запрета нужно три раза прикусить палец и показать его небу, иначе палец может сгнить: «Зыяратка бармағың менән төртөп күрһәтмә,

бармағың серер. Зыяратка бармак менән төртөп күрһәткәндән һуң, бармакты нык итеп өс тапкыр тешләп, һауаға күрһәтергә кәрәк» (ПМА: тетр. № 13).

Пожимание плечами означает незнание или сомнение. Поза, когда человек стоит, упершись руками в бока (рукой в бок), означает высокомерие, гордыню: «Әллә кем булып кулдарын бөйөрзәренә таяна ла тора!» (Стоит как неизвестно кто, руками уперевшись в бока!). Запрещалось скрещивать руки на груди, а при ходьбе скрещивать руки сзади, особенно женщинам и детям: «Ирең арестантмы әллә?» (Твой муж заключенный что ли?) – говорят пожилые неодобряюще, ассоциируя такое поведение с походкой заключенных (ПМА: тетр. № 7). А у монголов право так ходить человек приобретал лишь после того, как у него умирал отец и он становился главой семьи. Такая походка была символом социальной зрелости и уважения в обществе, а если молодой человек сознательно или неосознанно копировал походку взрослых, любой из них в раздражении мог сказать ему: «Ты что держишься за поясницу? Или у тебя уже родители умерли?» [Жуковская, 1988: 118].

Заметим, что у башкир сложились свои представления о походке человека, например, «аккош һымак килә» (идет как лебедушка), так говорят о красивой походке, «айыу һымак атлай» (ходит как косолапый медведь) – о некрасивой походке, «ышаныслы атлай» (ходит уверенно), «карттарса атлай» (походка пожилых).

В различных ситуациях люди могли использовать разные виды прикосновений. Это было допустимо среди взрослых и детей, а также между представителями одного пола. Однако между мужчиной и женщиной даже рукопожатие считалось неприемлемым.

По отношению к детям применялись следующие прикосновения. Похлопывание по спине, поглаживание волос, пощипывание щек – выражение любви, ласки. Легкий шлепок по ягодицам – знак порицания. Хотя у башкир рукоприкладство по отношению к детям, особенно к девочкам, не одобрялось. Считали, что, если отец ударит дочь, та не будет счастлива (ПМА: тетр. № 9). В традиционной абхазской культуре, например, также воздерживаются от наказания

ребенка шлепком по ягодицам. Считается, что если не соблюдать этой традиции, то, когда он станет взрослым, у него будут большие ягодицы [Чеснов, 1989: 105]. Щекотать детей также запрещали, мотивируя тем, что при щекотке происходит изгнание совести, веры («иманын касыраһың») (ПМА: тетр. № 23).

Башкиры открыто не выражали свои чувства через объятия, поглаживания и другие физические контакты. Во взрослой среде было распространено рукопожатие, а для поддержки и ободрения мужчины иногда хлопали друг друга по плечу.

Несмотря на разнообразие жестов, их использование не было широко распространено. Возраст и пол также влияли на допустимость жестикуляции. Пожилым людям и женщинам не рекомендовалось активно жестикулировать. Лукавая улыбка, паузы во время разговора, поглаживание бороды и размеренная походка придавали поведению пожилых людей важность и достоинство. Например, в произведении М. Карима есть такой эпизод: «Вышел мой отец и встал между Марагимом и Ак-Йондоз. Наверное, чтобы какое-то очень нужное слово сказать. Бороду под самый корень в горсти загнал. Самые умные свои слова он вот так из бороды вытягивает» [Карим, 1989: 182]. Выражения типа «аккош һымак йөзөп йөрөй» (идет, как лебедушка), «атлаһа, оскондар сәсрәй» (идет, из-под ног искры летят), «бер аяғын баҫкансы, икенсәһен эт ашай» (пока сделает шаг одной ногой, другую – собака съест) могли употребляться по отношению к молодым людям, характеризуя их определенные качества.

Этнические особенности невербальных средств общения у башкир, как и у других народов, своеобразны. Несмотря на неодобрительное отношение пожилых к чрезмерному их использованию, мимика и жесты в этикете все же применяются. Изучение невербальных средств общения помогает лучше понять свою культуру и предотвратить недопонимание при взаимодействии с другими народами.

4.3. «Волосы» в традиционном этикете башкир

Традиционные представления о человеческом теле у разных народов имеют свои особенности, это обусловлено, с одной стороны, личностными качествами

отдельного человека, с другой – мифологическими воззрениями, суеверными представлениями, стереотипами поведения отдельного народа. Как и все остальные части тела, волосы, усы и борода наделялись определенным смыслом, защищались запретами, характеризовались приметами и поверьями, служили маркерами пола и возраста, семейного статуса участников общения. В данном параграфе рассмотрим реалии традиционной культуры, раскрывающие семантику и функции волос в традиционном этикете, культуре поведения в целом.

В башкирском мифологическом словаре «Волос» определяется как: «бессмертная часть тела; с ним рождаются, он продолжает расти и после смерти человека, поэтому волосы являются самой мифологизированной частью тела. С ними связано много обрядов, обычаев, запретов, примет. Волосы являются символом дороги, благополучия, проводником души на том свете. Сәсте теләһә кайза ташларға ярамай, баш ауырый. – Волосы нельзя бросать где попало, голова будет болеть. Тәшәндә сәс күрһәң, бәхеткә. – Видеть во сне волосы – к счастью. Слово восходит к общетюркскому саҕ “волосы”» [Хисамитдинова, 2010: 278]. Схожее объяснение качественных и количественных изменений, происходящих с волосами в период внутриутробного развития, при жизни, а также после смерти человека было характерно для многих народов мира.

По древним воззрениям башкир, волосы ассоциировались с дорогой, жизненной энергией, магической силой, являлись символом красоты и здоровья. Об этом свидетельствуют сохранившиеся приметы и поверья, связанные с волосами: если во сне увидеть длинные волосы – к дороге; если при плетении остается пучок волос – к дороге (причем длина волос показывала близость или дальность пути) (ПМА: тетр. № 15).

Ассоциативное понимание волоса как связующего звена между мирами сохранилось у многих народов. Так, похожие представления можно обнаружить у алтайцев. Алтайский кам, например, по дороге к «земной пасти», отверстию, ведущему в подземный мир, спускался вниз и видел море, а над морем мост в виде волоса. Камлая, шаман шатался из стороны в сторону, иногда чуть не падал, показывая, как тяжел путь по волосу [Басилов, 1984: 68]. Не случайно, наверное, в

башкирском народном эпосе земной герой попадает в подводное царство, держась за волосы: «Только после этого Хыухылу смягчилась немного и сказала:

– Егет, сожми губы, закрой глаза и крепко держись за мои волосы, нырнем в воду!

Так они вдвоем нырнули в озеро. Спустившись на дно озера Асылыкуль и открыв глаза, Заятуляк увидел совсем иной, таинственный мир» [Башкирский народный эпос, 1977: 423].

В башкирских эпосах, сказках часто встречается такой сюжет, когда батыр, расставаясь с чудесным конем, по просьбе тулпара выдергивает три волоса, которые он должен подпалить, чтобы конь предстал пред ним. Например, в сказке «Алпамыша-батыр» Алпамыша решил отпустить коня и идти на майдан. Тогда конь сказал: «Выдерни у меня три волоска. Как только свистнешь через волос, я сразу к тебе примчусь» [БНТ. Т.3, 1988: 53]. В эпосе «Акбузат» также есть такие строки:

Подпалишь волос – на этот зов
В мгновение ока к тебе придет.
Коль даже исчезнет весь твой скот,
Останется Акбузат с тобой [БНТ. Т.1, 1987: 139].

В комментариях к эпосу составители тома отмечают: «Этот мотив связан с древними тотемическими представлениями о родстве человека и животного и о том, что часть таинственно связана с целым. У древних башкир бытовало поверье о том, что волосы, взятые у животного, магически обеспечивают власть над ним» [БНТ. Т.1, 1987: 503]. На наш взгляд, в данном случае волос предстает как средство связи между разными мирами: земным и верхним / нижним.

Согласно представлениям древних, волосы служили отличительным признаком между людьми и представителями иного мира. По данным С.И. Руденко, у башкир солнце фигурирует под видом «красной водяной девы», у которой, когда она выходит из моря, белые волосы, длиною в несколько сажень, плавают над водой...» [Руденко, 2006: 266]. В эпосе «Урал-батыр» у Хумай волосы как золотые лучи [БНТ. Т.1, 1987: 47]. «Солнце искупало Хумай в своих

лучах, поэтому теперь Хумай золотыми волосами озаряет мир», «днем на землю лучи льет», а «ночью Луне посылает лучи» [Башкирский народный эпос, 1977: 20]. В эпосе «Заятуляк и Хыухылу» встречаем следующее описание: «И что же он видит: на берегу, на плоском камне, сидит водяная девушка и, распустив косы, расчесывает золотым гребнем черные волосы длиною в шестьдесят коласов. Свет над Асылыкуль (озером) исходил, оказывается, от той прекрасной девушки, которая вышла из воды и прихорашивалась». В сказании «Акбюзат» также делается акцент на красивые волосы дочери падишаха озера Наркас: «Подполз Хаубан поближе, посмотрел: не утка, но на золотом троне, распустив золотые косы, какая-то девушка сидит, волосы расчесывает; вокруг нее, говорят, сизые голуби резвятся. Незаметно подкрался Хаубан, схватил девушку за волосы и накрутил их (на руку)» [Башкирский народный эпос, 1977: 421, 381].

В этом же эпосе земная красавица Айхылу представлена с заплетенными волосами:

Словно у сокола ее высокая грудь,
Волосы в косы заплетены,
Сверкая перламутром зубов,
Нежно будет улыбаться девушка (та) [Башкирский народный эпос, 1977: 390].

Необходимо отметить, что во многих текстах представительницы иного мира показаны с распущенными, необычными волосами, а земные девушки с заплетенными, что иллюстрирует идею зеркальности двух миров.

«Как правило, хтонические существа алтайского и якутского эпоса имеют эпитет «медный» (джес, дьес). Это медноклювые существа с медными когтями, шаманки с медными бубнами и часто желтоволосые, желтокожие женщины. Вероятно, представление о желтизне устойчиво связано с весьма архаичными персонажами — женскими», — отмечают исследователи традиционного мировоззрения тюрков Южной Сибири [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1988: 96]. У башкир также демонический персонаж «албасты» представлен в образе женщины с длинными распущенными светлыми волосами и

длинными грудями. По материалам, записанным в Бурзянском районе РБ, «албасты» в женском облике зашла в дом отца информанта Н. Галиной. Волосы у этого демонического существа были медно-рыжего цвета. По рассказам информанта, окуривание дымом сожженных волос «албасты» помогало от болезней [НА УФИЦ РАН. Ф. 59. Оп. 1. Ед. хр. 3: 325].

Подобное восприятие образов потустороннего мира было зафиксировано и у таджиков. Например, по рассказу пожилой таджички, когда она была маленькая, ее дядя поймал албасты: «Однажды в доме не оказалось огня, спичек тогда еще не было. Дядя спросил девочку: «Показать тебе албасты?» Он привел ее к орешине в их саду, и там она увидела албасты, которая сидела у огонька, разведенного у корня дерева, и расчесывала свои желтые волосы» [Сухарева, 1975: 35]. Распущенные волосы по сегодняшний день ассоциируются с иным миром. «Албасты һымак ялбырап (ялбырлап) йөрөй» (Ходит с распущенными, растрепанными волосами как албасты), – так осуждающе говорят пожилые о девушках с незаплетенными волосами. В традиционной культуре распущенные волосы ассоциировались с бесчестием, поэтому женщинам запрещалось появляться в таком виде. Расплетение или отстригание волос использовалась как форма наказания за измену. Кроме того, принято было распускать волосы покойницы, по поверьям, в них находится душа человека. Роспуск волос применялся при произнесении проклятий, видимо, для усиления вербального текста.

Волосы представлялисьместилищем жизненной и магической силы. Например, по мнению Э.П. Бакаевой: «У калмыков считалось, что волосы имеют непосредственное отношение к жизненной силе и “сжечь волосы – все равно что сжечь себя”. До XVIII в. существовал древний обычай заплетать девушке несколько кос, вполне вероятно, что этот обычай аналогичен с сохранявшимся до недавних пор у дербетов МНР, имеющих единое происхождение с калмыцкими, обычаем заплетать косички согласно количеству братьев (т.к. девушка считалась носителем их жизненной силы). Таким образом, носившая несколько кос девушка-калмычка, вполне возможно, была носителем жизненной силы

братьев. А после замужества девушка становилась хранительницей жизненной силы мужа и своей жизненной силы – поэтому замужней женщине заплетали две косы (из многих – до XVIII в., а с более поздних времен – из одной косы)» [Бакаева, Гучинова, 1989: 15]. В башкирском фольклоре, в частности, в эпосе «Кара-юрга» встречаются такие строки: «Волосы заплетаю в пять кос я, Но владеть могу и мечом» [БНТ. Т.1, 1987: 204]. Дополнительные факты о бытовании подобной прически у башкирок нами не выявлены.

Л.Г. Барагом и А.М. Сулеймановым проанализированы фольклорные тексты разных народов, в которых они проследили связь волос с жизненной силой. Так, герой башкирской богатырской сказки «Акъял» рождается «с длинными, как грива, покрывшими спину до лопаток белыми волосами», в казахской легенде могучий святой именуется «Волосатым Азизом», в тувинской богатырской сказке богатырь Хангавай отрезает у побежденного им исполина Ерсары-мэге его косу, чтобы присвоить себе его силу. А образ Таза в башкирской, киргизской и казахской сказках ассоциируется с таким социально-бытовым явлением как манкуртство. Манкурт считался тазом-плешивцем, лишенным ума [Бараг, Сулейманов, 2000: 32–34]. Следовательно, если волосы былиместилищем магической силы и показателем ума, то башкирское высказывание «волосы длинные, ум короток», по мнению информантов, относящееся чаще всего к женщинам, можно трактовать по-разному. Во-первых, как констатацию факта – «волосы длинные, а ум короток». Во-вторых, как несоответствие – «несмотря на то, что волосы длинные, ума мало». В-третьих, как веру в сверхъестественную силу, так как волосы длинные, то человек обладает магической силой и полагается на нее.

Вера в сверхъестественную силу волос нашла отражение в магических приемах, предсказаниях. Например, в «Исламском соннике» представлена следующая интерпретация сна с волосами: «Волосы на голове являются признаком богатства и долголетия. А плетение волос указывает на точное исполнение дел и их совершенство, а также предохранение имущества от вреда и порчи» [Исламский сонник, 2010: 48]. «Увидеть во сне длинные волосы – к

дороге, вьющиеся волосы – к богатству», – отмечают информанты (ПМА: тетр. № 7 – № 24).

Фольклористами зафиксированы также некоторые магические приемы с волосами. Например, для того, чтобы молодые люди полюбили друг друга, несколько волос девушки (или наоборот), завернув во что-то, прятали в подушку парня (девушки). [Сәғитов, 1987: 205–206]. Действия с волосами совершали при произнесении проклятий, которые восходят к глубокой древности. Как правило, проклятия были оружием женщин. По данным информантов, башкирки для достижения наибольшего результата проклинали, распустив волосы и расчесывая их на вершине горы, возле быстротечной реки, либо в бане. Например, в Кунашакской версии эпоса «Кузыкурпяс и Маянхылу» Кузыкурпяс на пути к Маянхылу, преодолев все преграды, созданные матерью, обернулся назад, «а там, на только что поднявшейся горе, распустив свои волосы, стоит его мать». В комментарии к этому сюжету составители тома отмечают, что у башкир был очень развит культ матери, что существовало поверье: если мать, распустив волосы, плача, проклянет своих непутевых детей, то последние либо погибнут, либо превратятся в птиц и улетят из дома. Считалось, что проклятие матери невозможно снять человеку не только при жизни, но и после смерти, и поэтому каждый старался заслужить и получить благословение матери [БНТ. Т.1, 1987: 252, 510]. Вера в магическую силу волос бытует и у других народов. Например, у кавказских народов был распространен обычай, согласно которому замужняя женщина, сбросив головной платок, притронувшись к нему или же только пригрозив сделать это, могла прекратить мужское злословие, ссору или даже кровопролитие. Объясняют это боязнью непокрытых волос чужеродки, верой в то, что волосы –местилище магической силы (ср. библейскую легенду о Самсоне, ношение париков ортодоксальными иудейками, бритье головы мусульманами, да и само обязательное покрытие головы замужней женщины у широкого круга народов) [Смирнова, 1997: 55].

Особыми свойствами наделялись утробные волосы: «Волосы, с которыми ребенок появлялся на свет, ставили его в один ряд с природными существами. Их

символическое удаление было обязательным условием социализации. Расставаясь с младенческими волосами, маленький человек отдалялся от иного, дикого мира» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 173]. Первой стрижке волос у башкир посвящался отдельный праздник. Сделать стрижку доверяли особенно близкому и дорогому для семьи человеку, который затем одаривал ребенка: «Дочке (сыну) – один барашек!». Первые волосы хранили как оберег, никому не показывали, иногда их закладывали в Коран. Считалось, что нельзя обижать человека, у которого не срезаны первые волосы, так как его проклятие ничем не снимается [БНТ. Т.12, 2010: 287]. Также сохранилось поверье, что, если не удалять утробные волосы («карын сәс»), то у человека будет болеть голова.

Соблюдали следующие правила хранения утробных волос, использования их в процессе коммуникации: «...обычно первые волосы ребенка карын сәсе хранили вместе с отсохшей пуповиной. Выбрасывать волосы было нельзя, иначе, по поверьям, будет болеть голова. Первые волосы скатывали в шарик и, завернув в тряпочку, прятали в сундук или другое укромное место. Провожая взрослого сына в дорогу, мать вшивала в кисет его зародышевые волосы. Если первые волосы ребенка состригал кто-то посторонний, ему следовало дать одну или две монетки весом как срезанные волосы» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 107–108]. По данным Р.А. Султангареевой, «карын сәс» (первые волосы) стригли через 21 или 33 дня со дня рождения. Стричь должен был человек, который пользовался особым уважением в семье или роду, рука которого считалась легкой. При стрижке приговаривали: «Лишь бы счастье не отстриг» («Бәхетен генә кырып алмаһын инде»). Стригли специальными ножичками («бәке»). В этот день устраивали «туй»: резали животное белой масти во имя благополучия дитя, проводили обильные коллективные трапезы. Мулла читал суры из Корана. Дедушке, совершившему первую стрижку волос, отец ребенка преподносил (называл) ягненка или рубашку. В свою очередь и дедушка говорил: «Моему сыну (дочери) – барашка!» [Султангареева, 1998: 49–50]. Значимость первой стрижки волос подтверждается обрядами, которые по сегодняшний день проводятся у разных народов с целью приобщения ребенка к семейному коллективу и

наделения его материальными благами. Необходимо также отметить значение ритуалов и ритуализированных действий с волосами в установлении и закреплении социальных связей. Так, человек, совершивший первую стрижку волос, играл важную роль в жизни ребенка, давал ему наставления и оказывал моральную поддержку. Вместе с тем: «В литературе имеются сведения о том, что в день наречения имени соседка, обычно пожилая женщина, срезала с головы ребенка несколько волосков и закладывала их в Коран. Повзрослев, ребенок называл эту женщину сәс әсәй – “волосяная мать”» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 107]. Возможно, древняя практика действий с волосами малыша обеспечивала ему защиту на случай чрезвычайных обстоятельств.

Бережное отношение к волосам, уделение внимания первой стрижке наблюдалось у многих народов. Например, у казахов в годовалом возрасте проводили обряд сбривания утробных волос «қарын шаш». Мальчикам на макушке (темени) оставляли прядь волос, которая называлась айдар, девочкам – на висках тұлым. Обряд оставления небритой пряди утробных волос у годовалого ребенка также фиксируется среди широкого круга тюрко-монгольских народов: «соч-той» (букв.: праздник волос) у узбеков-карлуков; «сачтой» у туркменов; «айдартой» у каракалпаков; «бас кетеруы» у ногайцев [Шаханова, 1998: 52]. До начала XX в. в русских деревнях также был распространен обряд «застрижки», который в старину назывался «постриг»: «...когда ребенку исполнится год, а иногда два, крестный отец или мать, в зависимости от пола ребенка, в первый раз подстригают ему волосы, надевают при этом новую рубашку или платье и опоясывают пояском. После этого читают молитвы, а иногда и служат специальный молебен» [Гаген-Торн, 1960: 148].

Волосы, прическа, являясь важной составляющей внешности человека, показывали эстетические взгляды народов, половые различия коммуникантов. Например: «Длинные густые волосы исключительно ценятся у китайцев, японок, монголов, таек. Аналогичное отношение к женским волосам прослеживалось всегда в русской, украинской культуре и большинстве других европейских культур. Однако у многих африканских народов женщины бреют голову наголо, и

именно такой женский облик представляется здесь привлекательным» [Бутовская, 2004: 378]. Цвет, длина и красота волос воспевались и в башкирском фольклоре: «Кара-Абыз имел дочь, которая затмевала своей красотой даже летнюю луну. Ее волосы были много чернее, чем крыло кузгуна. Но цвет ее лица был не желтее, чем свежий крут из овечьего молока» [Башкирские исторические предания и легенды, 2015: 107]. Традиционно у девушек и женщин были длинные волосы, которые считались признаком красоты, женского достоинства.

Прическа играла важную роль в определении статуса собеседника, тем самым способствовала соблюдению этикетных установок. Так, по прическе определяли семейное положение женщин. Согласно П.С. Назарову, незамужние башкирки волосы плетут в одну косу, а замужние женщины в две косы, и обязательно вплетают в них длинные шнуры, оканчивающиеся крупными серебряными монетами [Цит. по: Янгузин, 2002: 75]. Женская прическа запечатлена в фольклорном тексте, повествующем о тяжелой судьбе женщины-вдовы и превращении ее в кукушку: «Только одну косу и успела заплести. А другая так и осталась незаплетенной. Вот почему у кукушки одно крыло слегка распушено, а другое плотно прилегает к телу» [БНТ. Т.12, 2010: 107].

Смене девичьей прически на женскую уделялось особое внимание в свадебной обрядности башкир, сохранились песни, благопожелания, посвященные этому обряду. Например:

Бер зә генә толом сәстәрәнде

Волосы, заплетенные в одну косу,

Икегә лә үреп һал инде

Заплети ты в две косы

[БХИ. 1-се т., 1995: 410].

(подстр. перевод автора).

Изменение прически означало корректировку жизненной силы человека, вступающего в новые взаимоотношения с миром, отмечает Р.А. Султангареева. По ее же данным, в Белорецком районе волосы заплетали сестры («апалары»), в Сафакульском районе Челябинской области – бабка-повитуха («кендек инәйе») или бабушка невесты («эбей»). За это невеста должна была одарить их кольцами, лентой с позументом («ука сук») [Султангареева, 1998: 83].

Смена прически считалась важным моментом свадебной обрядности многих народов. Например, А.Т. Толеубаев, описывая бытование обряда заплетения волос невесты в две косы у казахов, отмечает, что удвоение девичьей косы после замужества символизировало конец одиночества и начало супружеской жизни. По его данным, подобный обычай наблюдался у киргизов, калмыков, телеутов, бурят [Толеубаев, 1991: 27]. Символическое значение волос в традиционной культуре калмыков подчеркивается в исследованиях Э.П. Бакаевой: «Жизненная сила женщины находится справа, у девушек была одна серьга в правом ухе, а после замужества они носили серьги в обоих ушах, так же, как и одну косу делили на две после обряда заключения брака, причем косы считались символическимместилищем жизненной силы супругов» [Бакаева, 2008: 129]. «Концы кос у женщин должны быть соединены», – отмечает исследователь культуры хантов М.А. Лапина [Лапина, 1998: 38]. Так, у многих народов прическа замужних женщин оказалась схожей – две косы. К началу прошлого века подобная прическа у башкирок практически была утрачена. По личным наблюдениям, только некоторые пожилые женщины сохранили традиционную прическу – две косы, соединенные в одну.

Считалось, что непокрытые волосы могут навлечь беду. В прошлом как мужчины, так и женщины носили головные уборы. Замужним женщинам запрещалось выходить на улицу без платка. По поверьям башкир, наиболее уязвимыми для сглаза и злых духов считались волосы, подбородочная ямка, затылочная часть головы, лоб и щеки. В прошлом существовали украшения и головные уборы, прикрывающие эти места, например, «манлайса, манғайса» – налобное украшение из монет (Фото 112 / 76 а). Для прикрывания волос в северных районах Башкирии использовали украшение «сэскап», название которого буквально переводится «коробка, футляр для волос». «Сэскап» был обязательным в праздничном костюме девушек и молодых женщин в XIX – начале XX в. [Кузеев, Бикбулатов, Шитова 1979: 85–86]. У юго-восточных башкир в качестве девичьих украшений были приняты косные подвески из бус – «сэсмәү», – отмечает С.Н. Шитова. Косник зауральских бурзян состоял из семи

снизок разноцветных бус, прикрепленных к кожаному треугольнику; от треугольника отходила вплетаемая в косы шерстяная тесьма. Нити с бусами на одинаковом расстоянии скреплялись металлическими пластинками и заканчивались кистями. Пластинками косник делился на пять частей; это деление подчеркивалось бусинами разного цвета. Обычай украшать волосы кораллами и бусами существовал также у народов Южной Сибири. Девушки-алтайки с достижением брачного возраста вплетали в волосы косник, который состоял из нескольких нитей с бусами, на определенном расстоянии скрепленных пятью полосками плотной ткани, внизу к нему прикреплялись разноцветные кисти [Шитова, 1976: 57]. Вес казахских накосных украшений достигал нередко трех килограммов, что, естественно, оттягивало волосы девушек назад, способствуя развитию правильной осанки и походки. Причем звон монет создавал своеобразную мелодию, соответствующую походке каждой девушки, и именно по ней нередко судили о ее характере и нраве [Мамбетова, 2005: 103].

По данным этнографа К.И. Козловой, в прошлом женщинам Поволжья по обычаю запрещалось ходить, спать с непокрытой головой [Козлова, 1964: 81]. У марийцев Башкортостана посаженная мать завязывала молодой снохе платок, давала наставления, чтобы она соблюдала обряд избегания, а в случае нарушения запрета впереди ее ждали тяжелые роды [Бабенко, Гимаев, Ковязин, 1990: 27]. Запрет для невестки показывать волосы и босые ноги родителям мужа и остальным членам семьи приводил к тому, что башкирки спали в платках и носках, отмечают информанты (ПМА: тетр. № 7).

На основе анализа собственных полевых исследований и трудов Д.К. Зеленина Н.И. Гаген-Торн писала, что закрытые волосы являются символом подчиненного положения женщины. Так, по воззрениям русских, замужняя женщина не должна показываться без головного убора, «засветить волосом» — большой позор и грех, открытые волосы женщины приносят несчастье и вред. Украинцы верили, что непокрытые волосы замужней женщины могут навлечь неурожай, градобитие, падеж скота. Чувашки считали, что замужняя женщина, выйдя без головного полотенца, навлекает несчастье. В прошлом чувашские

женщины даже выгоняли скот рано утром в головном уборе хушпу [Гаген-Торн, 1960: 148]. Похожие представления обнаружены также у адыгов: «В прошлом у адыгов символом замужества служило белое покрывало на голове женщины и (или) малая высота традиционной, вышитой золотом шапочки» [Бгажноков, 1978(a): 13–14]. Подчеркивая обязательность ношения головных уборов мужчинами и женщинами в традиционном татарском обществе, Л.Р. Габдрафикова отмечает некоторые их функции: «Головные уборы, прежде всего, подчеркивали религиозную и национальную принадлежность владельца, но в то же время выполняли и охранительные функции. На этот счет существовали определенные народные поверья. Татары верили, что на непокрытую голову может упасть случайное проклятие» [Габдрафикова, 2017: 110]. Как видно из примеров, замужние женщины у многих народов прикрывали волосы. В данном обычае прослеживается боязнь волос чужеродки. По мнению Н.И. Гаген-Торн, волосы «прятали с целью обезопасить и предохранить род мужа от ее магической силы, принадлежащей чужому роду и могущей принести вред» [Гаген-Торн, 1960: 144]. Соглашаясь с автором, отметим, что у башкир многие запреты, касающиеся невестки, связаны с боязнью вредоносного влияния представителя чужого рода. Известно, что в родительском доме девушкам позволялось ходить без головного убора.

У башкир невестка не должна была показывать, расплетать, расчесывать волосы даже перед свекровью. Согласно полевым материалам, если свекровь случайно заставала невестку с распущенными волосами, то тут же уходила. «Если голова болит – прикрывай платком, руки болят – спрячь под рукава», – говорят пожилые. Замужние женщины постоянно покрывали волосы, нарушение влекло наказание свыше в виде засухи и т. п.

Башкирки особое внимание уделяли уходу за волосами. Голову они мыли кисломолочными продуктами («катык», «ойоткан»), водным настоем древесной золы («көл тоноғо»), сырым яйцом, полоскали настоями крапивы, корня лопуха, а также старались употреблять в пищу сухожилия, чтобы волосы хорошо росли.

По традиционным установкам, женские волосы всегда должны быть заплетены, но в отдельных ситуациях эта общепринятая норма нарушалась. Например, чтобы облегчить, ускорить роды, распускали волосы [Башкорттарзын им-том китабы, 2006: 12]. По данным Н.И. Гаген-Торн, при затяжных родах женщине вкладывали в рот волосы, для выхода последа роженицу заставляли глотать свои волосы [Гаген-Торн, 1960: 147]. Представляют интерес действия с волосами, которые совершали вдовы. Манипуляции с телом, называемые М.Л. Бутовской проявлением смещенной активности, объясняются следующим образом: «Так, в стрессовых ситуациях, при замешательстве люди часто почесывают голову, кусают губы или грызут ногти. Манипуляции с телом могут переходить в категорию выразительных движений и превращаться в ритуалы. Например, во время траурных церемоний плакальщицы рвут на себе волосы, расцарапывают себе лицо ногтями...» [Бутовская, 2004: 94]. У киргизов (кыргызов. – Р.Б.), например, жена покойного расплетала волосы, расцарапывала себе лицо и, по обычаю, громко причитала. Вдова имела право собрать волосы на сороковой день после смерти мужа, для чего устраивали особый обряд [Исаева, 2009: 125]. Как показывают примеры, модель антиэтикетного поведения чаще наблюдалась в ритуалах.

А.К. Байбурин и А.Л. Топорков отмечают, что переход девушки во власть мужа знаменуется тем, что жених овладевает косой невесты. Например, в водской свадьбе жених отрезал косу невесты, а ее мать, передавая ему эту косу, говорила: «Возьми косу вместе с головой, Будь ее господином, а она будет твоей рабой» [Байбурин, Топорков, 1990: 88]. По мнению Н.И. Гаген-Торн: «Передача косы есть символ передачи власти над человеком. Обычай срезания волос существовал и у русских. Древность этого обычая, как и момент возникновения его, кажется, становятся достаточно ясны и поясняют значение обычая закрывать волосы замужней женщины. Головной убор женщины есть прежде всего символ ее брачного состояния, при начале господства патриархального рода – ее подчиненного положения. Снять головной убор публично – значит нарушить брак» [Гаген-Торн, 1960: 150]. У башкир пожилые постоянно напоминают

молодым, чтобы они прикрывали голову, волосы, особенно после заката солнца, иначе «никах» (брак) разрушится, голова заболит (ПМА: тетр. № 10–21). Убеждения, связанные с волосами, легли в основу культуры поведения, этикета. Несоблюдение правил, связанных с закрыванием волос, появление женщины перед посторонними с распущенными волосами вызывало всеобщее осуждение, воспринималось как неуважение к окружающим, нарушение этикета.

Прическа и растительность на лице у мужчин также регламентировались общепринятыми нормами. П.И. Небольсин отмечал: «Известно, что все мухаммедане бреют головы; их бреют себе и башкиры» [Небольсин, 1854: 226]. В.Н. Юферов писал: «Бритье головы и ношение маленькой шапочки не характерны для башкир; эта традиция появилась у них после принятия ислама» [Юферов, 2014: 95]. Приведем материалы С.И. Руденко, касающиеся ухода за лицом: «Волосы на голове башкиры брили, на лице же они, подобно татарам, подбрасывали или выщипывали бороду только возле рта и подстригали усы. Для выщипывания бороды они употребляли особые щипчики, специально изготавливаемые для этой цели татарами. И.И. Лепехин описывает другой весьма своеобразный способ выщипывания волос, применявшийся будто бы башкирами. Он пишет, что башкиры «натирают себе бороду каленою золою и, ссучив круто нитку, с отменным проворством и искусством вкручивают волоса по два и вырывают. Зола, по их примечанию, слабит кожу и утоляет ту боль, какая от щипания волосов произойти должна» [Руденко, 2006: 145]. По наблюдениям М.А. Круковского: «Согласно велению ислама башкиры стригут усы и волосы на подбородке; они оставляют волосы лишь под подбородком, на шее и на щеках; такая борода делает их очень похожими на наших финнов, или на шотландских моряков» [Круковский, 1909: 40].

Появление усов у парней является признаком полового созревания, мужественности. «Кара мыйык» (черные усы) воспеваются во многих народных песнях. Борода у многих народов воспринималась символом мудрости, зрелости. С переходом в старшую возрастную категорию, башкиры также отпускали бороду. Причем они соблюдали следующее предписание: «Ата һакал ебәрмәй,

егет мыйык үстөрмәс» (Парень мог отрастить усы только тогда, когда его отец отпускал бороду). Например, у народов Северного Кавказа: «С 35–40 лет мужчины отпускали бороду, и это было знаком перехода в возрастную категорию «старших». Более молодым отпускать бороду считалось неприличным – это воспринималось как претензия на не соответствующий возрасту и не заслуженный статус. Бывали случаи, когда молодой мужчина отпускал бороду – если умирали отец и старшие братья, и он становился главой семьи. Усы являлись непременным атрибутом внешнего вида мужчин с того времени, как они начинали расти» [Этноэтикет народов Северного Кавказа, 2014: 21–22]. Как явствует из примеров, усы, борода считались возрастными характеристиками мужчин, по которым определяли статус собеседника и выстраивали отношения согласно этикету.

Особое отношение к волосам отразилось в фольклоре башкир, где волосы символизировали ум, богатство. Например, в народе сложились такие приметы, связанные с волосами на теле человека: «Волосатый человек – везучий человек», «Тот, у кого ноги волосатые, будет везуч на скотину», «У кого руки волосатые, бием будет, у кого уши волосатые, рабом будет, у кого ноги волосатые, баем будет» [БНТ. Т.7, 1993: 232–234].

В традиционном обществе строго регламентировались действия, связанные с волосами. Например: нельзя ночью стричь волосы, на закате («эңерзә»), ночью нельзя ходить без головного убора, вечером нельзя расчесывать волосы, в гостях нельзя расчесывать волосы (можно спустя лишь три дня), нельзя заплетать волосы с узлом на конце, нельзя наступать на срезанные волосы (ПМА: тетр. № 7–24). Вычесанные волосы не принято было выбрасывать, боялись, что в волосах обитает часть души, человек может заболеть. В разных культурах соблюдались свои правила по уходу за волосами. Белорусы, например, считали, что если волосы человека попадут в огонь, то в голове будет беспрестанно жар, а если в мышиные норки, то боль и шум в ушах. Поэтому их кладут в стенные щели или пускают по текущей воде [Ляцкий, 1892: 25]. Башкиры, напротив,

вычесанные или срезанные волосы сжигали. Приведем текст, произносимый при сжигании:

Бисмиллахир-рахманир-рахим!

В этой жизни золой будь,

В той жизни розой (цветком) будь,

В день суда рядом будь! [БНТ. Т.12, 2010: 178].

По данным информантов, если при сжигании волос произнести «Бисмиллахир-рахманир-рахим!», то на том свете их легко будет найти. (ПМА: тетр. № 15). Пожилые женщины собирали выпавшие волосы, чтобы сделать подушку для загробной жизни. Также после обмывания умершего следили за тем, чтобы к его ногам случайно не прицепился волос живого человека, так как это может повлечь смерть последнего (ПМА: тетр. № 10).

По поверьям, волосы умерших превращаются в ковыль. Об этом есть упоминание в фольклоре: «Уж не могилы ли это наших предков? – подумала она. – И не их ли волосы – эти белые ковыли, растущие там и тут?» [БНТ. Т.1, 1987: 215]. Пожилые в разговоре о далеком будущем иногда так говорят: «Эй, ул мэлдә башка кылған үсер инде...» (Эй, в то время на голове вырастет ковыль...) – так иносказательно говорят о смерти, что человек умрет и волосы превратятся в ковыль.

Таким образом, волосы в традиционной культуре башкир считались символом красоты, ума, магической и жизненной силы, наделялись символическим смыслом: передавали возрастные и половые различия, являлись отличительным признаком между представителями разных миров, знаком социализации и десоциализации.

С самого рождения до самой смерти наблюдалось особое отношение к волосам как к неотделимой части целого, что проявлялось в повседневной жизни и обрядах жизненного цикла, в этикете. Если первая стрижка, первое заплетение волос, первое покрывание головы регулировались ритуалом, то в повседневной жизни руководствовались этикетными установками. Распускали волосы при

произнесении проклятий, стригли волосы женщинам, совершившим прелюбодеяние, нарушившим общепринятые нормы.

Результаты исследования показывают, что у башкир некоторые части тела были наделены жизненной энергией, считались средоточием души. Следовательно, были выработаны правила, направленные на сохранение целостности души и тела. Предписания и запреты, которыми оперировал человек в традиционном обществе, есть результат коллективного творчества, направленный на защиту волос: души, силы, продолжительности жизни, благополучия, чести.

* * *

Таким образом, по определенным телесным признакам башкиры умели распознавать и общаться с реальным собеседником, а также с представителями иного мира, которые могли иметь антропоморфные и зооморфные черты. Многие правила поведения, выраженные в виде запретов и предписаний, восходят к соблюдению противопоставлений «верх / низ», «правый / левый», «фронт / тыл». При соблюдении пространственного этикета четко придерживались почетного «баш» (верха), «уң» (правой стороны). Этикетные действия башкир, связанные с противоположными сторонами в горизонтальной и вертикальной плоскостях, обнаруживают параллели с культурой многих народов и обусловлены историческими, социально-культурными особенностями их развития.

Для башкир было характерно мифологическое объяснение качественных и количественных изменений, происходящих с волосами человека в разные периоды жизни и после смерти. В ходе исследования было выявлено, что ассоциативное понимание волоса как средства связи между мирами, места обитания души, символа силы, красоты и здоровья, благополучия, чести, продолжительности жизни, жизненной энергии, возрастного и семейного статуса, а также происхождение отдельных норм поведения, связанных с этой частью тела.

В данной главе рассмотрены наиболее распространенные позы, жесты и мимика, зафиксированные в процессе полевых исследований. Например, описаны позы, позволяющие принимать пищу, а также некоторые запретные позы,

приведены жесты «омовения», подзывания, изгнания, прощания, предостережения, запрещения, возмущения, гнева и др., различные мимические движения, прикосновения. В рассмотренных невербальных средствах общения обнаруживаются некоторые архаические, заимствованные элементы, а также собственно этнические особенности.

Глава V. Вещный мир этикета

5.1. Пища и напитки в традиционном этикете башкир

Традиционная культура питания башкирского народа формировалась столетиями и отражает особенности этнической истории, древних верований и религии, хозяйственной деятельности народа, его культурно-исторические контакты, экологические традиции и эстетические предпочтения. Следовательно, она представляет интерес не только как часть материальной культуры, но и как духовная ценность. К.В. Чистов писал, что граница между явлениями материальной и духовной культуры относительная. Всякое осознание элементов материальной культуры как этнодифференцирующих, просто знаковых или символических может придать им идеологический характер, т. е. превратить их в явления духовной культуры [Чистов, 1986: 21–22].

Полукочевой образ жизни башкир повлиял на их культурно-бытовые традиции. Переход к земледелию привел к изменениям в ассортименте блюд и застольном этикете башкир. В традиционном обществе продукты выполняли различные функции: были средством удовлетворения физиологических потребностей в пище, приобщения к духам, Аллаху, применялись как атрибуты этикета, ритуала. Будучи универсальной и всеохватывающей ценностью, писал Б.Х. Бгажноков, пища сближает людей и приобщает их к божественным, космическим силам, становится относительно самостоятельным и активным субъектом духовного общения и религиозного сознания [Бгажноков, 2003(б): 211]. В то же время наблюдалось рациональное отношение к пище: «Если учесть, что добывание пищевых ресурсов составляло основу деятельности первобытных коллективов, которая обеспечивала их воспроизводство, неудивительно, что именно в сфере распределения пищевых ресурсов формируются и первые поведенческие нормы» [Бочаров, 2001: 66]. На наш взгляд, анализ фольклорно-этнографического материала позволит нам раскрыть значение и роль пищи в традиционном этикете башкир. Почтительное отношение к пище, особенности

приготовления, распределения кушаний и поведения за трапезой, а также знаковый характер отдельных продуктов питания наиболее полно прослеживаются в фольклоре, который, передаваясь из уст в уста, сохранил мифологические, морально-этические, эстетические представления народа.

Отмечая широкие тематические рамки изучения пищи и всех ее социальных функций, С.А. Токарев писал: «Обычаи, связанные с пищей и способами ее приготовления и потребления, верования, обряды, касающиеся пищи, отражение ее в фольклоре – все это порождено не самими материальными свойствами пищевых веществ, а их символическим значением как формы общения людей либо как формы их разобщения» [Токарев, 1970: 7]. Знаковый характер продуктов питания, истоки формирования символического значения пищи, представления народа о культуре питания наиболее полно раскрываются в ритуале и ритуализированных формах поведения.

Пища рассматривалась башкирами как божий дар, и ей придавался сакральный смысл. «Ризык» (еда, пропитание, пища) – это доля, судьба человека. Согласно мифологическим представлениям, каждому еще при рождении отпускается своя еда / доля – «ризык», съев которую человек умирает. «Һәр кем үз ризығы менән тыуа» (Каждый при рождении наделен своей едой / долей), – говорят башкиры. Согласно исследователю традиционной культуры восточных славян А.К. Байбуруну, свою долю жизненных сил человек получает при рождении, но в последующих ритуалах прежняя доля признается израсходованной и возникает необходимость в обретении дополнительной доли для нового этапа. Воплощением идеи доли является, как правило, кулинарный символ (обрядовый хлеб, каша). Этот символ означал не только индивидуальную, но и коллективную долю всех представителей той возрастной группы, в которую он переходит [Байбурин, 1995: 24]. У башкир некоторые виды кушаний также являются символом обрядов перехода. По сегодняшний день отдельные возрастные / социальные статусы устанавливаются, подтверждаются обрядовой пищей, например, на день рождения для приобщения ребенка к «миру живых» устраивают «бәпәй сәйе» (чаепитие в честь появления ребенка), «кендек икмәге»,

«кендек күмәсе» (букв.: хлеб в честь пуповины), «кендек коймағы» (букв.: блины в честь пуповины). Подобные обрядовые блюда бытовали и у других народов. Например, Н.Ф. Мокшин писал: «Горшок с кашей фигурировал в качестве обязательного обрядового блюда и на мордовской свадьбе, на которой, обращаясь к молодоженам, держа в руках горшок каши, высказывали пожелания, чтобы у них было столько детей, сколько крупинок пшена содержится в этом горшке» [Мокшин, 2014: 57].

Необходимо отметить, что смена времен года и сезонных видов хозяйственной деятельности также отмечалась специальными трапезами. Праздничные трапезы устраивались во время календарных праздников и помочей – «Кымыз морондок» (праздник в честь первого весеннего кумыса), «Әуен буткаһы» (каша из нового урожая), «Салыу ашы» (трапеза в честь забоя скота) и т. п. Например, в Давлекановском районе и в настоящее время принято приглашать на «Ыуыз коймағы» (блины, замешанные на молозиве), чтобы у коровы было много молока [Дәүләкән ынйылары, 2008: 18]. В праздники, устраиваемые в наиболее значимые периоды жизни и хозяйственной деятельности человека, готовили угощения, обусловленные составом участников, временем и целью проведения мероприятия. Трапезы были направлены на умиловление высших сил, обеспечение благополучия роду, семье, хозяйству.

Пища использовалась также для передачи информации, выражения отношения к кому-либо. Например, в свадебной обрядности восточнославянских народов, чтобы узнать, оказалась ли девственницей молодая, смотрели на особенности обращения жениха с пищей. Если молодой начинал есть яичницу с середины, то это означало, что невестка оказалась «честной», а если с краю – «нечестной» [Байбурин, Топорков, 1990: 26]. Подобные действия с пищей наблюдались и у башкир. Пища башкирами также применялась для выражения отношения к отдельным людям. Например, обиду, упрек выражали следующим образом: «...приглашали в гости обидчика и ставили перед ним сваренную путовую кость» [БНТ. Т.12, 2010: 269]. Значение пищи в проявлении недовольства к незванным гостям во время званых трапез ярко описано

П.С. Назаровым: «Кто-нибудь из присутствующих берет нож и начинает резать мясо, причем, если кто-нибудь уселся в круг из незваных гостей, то нож берется у него, а потом возвращается ему с воткнутым на нем куском мяса, — это считается величайшим позором» [Назаров, 1890: 184]. Как известно, согласно гостевому этикету башкир, на званых трапезах появление незваного гостя не одобрялось, хотя в угощении ему не отказывали. Приходить без приглашения в чужой дом, заранее зная, что будет гостевая трапеза, считалось верхом неприличия. Подобным незванным гостям давали позорные прозвища. Например, в Абзелиловском районе РБ непрошеного гостя называли «эт кунағы» (букв.: гость собаки), а в Кугарчинском районе РБ — «туң аяк» (перен.: невежа). В то же время в повседневной жизни любого человека, заставшего хозяев за трапезой, приглашали к столу. А гость должен принять приглашение в знак уважения к хозяевам. В случае отказа его спрашивают: «Беззе үзһенмәйһеңме?» (Нас не признаешь?), «Ямандык теләйһеңме?» (Желаешь зла?).

По представлениям башкир, пища обладала особой магической силой. «Ризык тартыу» (пища притягивает), «ризык кушыу» (пища велит), «ризык бөтөү» (пища закончилась) — так трактовалось каждое значимое событие, связанное с жизнедеятельностью человека. По поверьям, недопитое молоко, недоеденный кусок хлеба, намеренно оставленные уходящим при проходах, притягивали путника, желали его возвращения живым и здоровым. Например, в Давлекановском районе мать, провожая сына в армию, дает откусить ему кусочек хлеба, а оставшуюся часть, завернув в белую тряпку, кладет в стеклянную или деревянную посуду и убирает в шкаф. Это делается для того, чтобы недоеденный хлеб притягивал его домой [Дәүләкән ынйылары, 2008: 53]. По полевым материалам, подобный способ прощания с новобранцем сохранился во многих районах РБ и по сегодняшний день.

Магическая сила пищи, т. е. ее способность притягивать к себе, влиять на поведение людей, передана словами Тандысы, героини эпоса «Конгур-буга»:

Видно, души моей суть,
Больно теснящая грудь,

Пища моя – здесь осталась [БНТ. Т.1, 1987: 221–222].

Согласно верованиям, пища обладала также «памятью» и «способностью» передавать определенные качества и свойства. Эти особенности пищи проявлялись в этикетных ситуациях передачи подарков (гостинца). Башкиры в гости с пустыми руками не ходили, прощаясь, хозяева также каждому вручали гостинцы. После званого приема принято раздавать угощения с праздничного стола пожилым людям, детям, которые по какой-либо причине не смогли принять участие в застолье. Это этикетное действие называется «күстәнәс биреү», «күстәнәс һалыу», «күстәнәс таратыу» (передача гостинца, раздача гостинцев). Похожие обычаи мы наблюдаем и у других тюркских народов. У якутов, например, «кэһии» (гостинцы) брали для хозяев, когда шли в гости, а те в свою очередь посылали небольшие подарки домашним приглашенных [Васильева, 2008: 62]. У казахов после айта, тоя, праздников женщины берут остатки конфет и баурсаков – «саркыт» с праздничного дастархана как гостинцы для детей и внуков. Остатки мяса тоже называют «саркыт» [Кенжеахметулы, 2006: 94]. «Саркыт» – это пища, получившая часть жизненной силы и благодати тех, кого угощали ранее, приобретает тем самым характер ритуальной пищи, отведав которую индивид приобщался к возможности достижения качеств и возраста почтенных людей, – отмечает З.К. Сураганова [Сураганова, 2009: 51]. Аналогичное слово «һаркыт» у башкир сохранилось в фольклоре: «Үзе туймағандан һаркыт һорама» (Не просите «һаркыт» у ненасытившегося) [БХИ. 10-сы т., 1-се китап, 2006: 259]. В ходе полевых исследований не удалось зафиксировать данные о бытовании этого названия у башкир, угощение с праздничного стола информантами называлось словом «күстәнәс».

Устойчивый характер бытования гостинца – «күстәнәс» подтверждают приметы и поверья, связанные с ним. Например, когда нос чешется, давятся слюной, то говорят, что кто-то придет с гостинцем. Бесспорно, в традиционном обществе гостинцы выполняли и практическую функцию: утоление голода во время долгих передвижений. Но в то же время фольклорные тексты показывают их знаковый характер. Например, афоризм «күстәнәс ғүмер озарта» (гостинец

продлевает жизнь) подчеркивает, что гостинец способствует приобщению к коллективной трапезе, получению благословения пожилых участников трапезы, жизненной силы. «Запоминающее свойство» пищи до сегодняшних дней сохранилось и используется в народной медицине. Так, соль, над которой совершалась молитва во время «аят» («аят тыңлаған тоз») применяется в лечебных целях.

Мотив передачи определенных знаний и умений посредством пищи часто встречается в устном народном творчестве. Путем проглатывания или выпивания новой, иной пищи фольклорные герои приобретают либо теряют определенные качества. Данная особенность подмечена А.К. Байбуриным: «В сказке герой намеренно или по неведению съедает или выпивает нечто (например, уху, сваренную из змеи) и узнает язык трав, деревьев, животных. С подобного рода представлениями связан, видимо, и сказочный (впрочем, не только сказочный) запрет есть и пить что-либо в ином мире. Нарушивший этот запрет навсегда останется в чужом пространстве. Другими словами, отведавший иную пищу узнает чужое и забывает свое (“не пей, козленочком станешь”))» [Байбурин, 2005: 106].

По представлениям башкир, посредством пищи можно получить не только положительные качества, но и негативные. Чтобы обезопасить себя, принимая угощение от посторонних, следует мысленно сказать: «Белеп ашайым» (Знаю, что ем) (ПМА: тетр. № 13). Предписания ислама способствовали соблюдению этикета за трапезой. Так, прежде чем начать есть, необходимо произнести: «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим» – «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного».

«Найти еду – одно счастье, найти сотрапезника – еще одно счастье», – считают башкиры [БНТ. Т.7, 1993: 133]. И.И. Лепехин, руководитель академической экспедиции 1768–1772 гг., писал, что у башкир есть такая привычка, что они одни не могут, как говорят, съесть куска хлеба. Из любопытства давали калач старшинскому сыну, который, разломав его на малейшие частицы, оделил всех башкиров, находящихся рядом [Лепехин, 1802: 57]. С.А. Токарев отмечал, что пища играла роль формы,

опосредствующей социальное общение людей. Акт совместной еды и питья в ряде случаев создает отношения дружбы или родства [Токарев, 1970: 5]. Установление родственных и дружеских отношений: «эхирэт булышыу» – объявление близкой подругой, «яһалма ул» – названный сын, «киәмәтлек атай» – названный отец, «киәмәтлек эсәй» – названная мать, «киәмәтлек ағай / кусты» – названные братья, «киәмәтлек апай / һеңле» – названные сестры – закреплялись путем совместной трапезы с приглашением гостей.

Важно заметить, что не только совместная трапеза, но и отдельные продукты влияют на взаимоотношения между людьми. Например, в произведениях устного народного творчества «Сказка о курае», «Приключения Ерэнсэ-сэсэна» [БНТ. Т.5, 1990: 19–24] материнское молоко служило для установления родственных отношений. Молочный родственник у башкир по статусу был равен кровному.

Пища с древних времен применялась для установления добрых связей и отношений между мирами. Это особенно ярко прослеживается в древних верованиях, в «общении» с духами. Как отмечал В.Н. Басилов, у одних народов духам предлагалась настоящая пища, которую ставили перед идолами или мазали им рот. У других (как, например, в Средней Азии) духам предназначались лишь кровь, запах жертвенного угощения. Так, нганасанский шаман кормил духов-помощников дымом от сгоравшего на огне жира [Басилов, 1984: 41]. У башкир по настоящее время сохранилась традиция («таба есен сығарыу») приготовления по четвергам «бауырһак, йыуаса» (жареных лепешек) для угощения запахом масла духов предков, поскольку, согласно поверьям, в этот день умершие посещают своих родных.

Ассортимент жертвенных продуктов и особенности обращения к высшим силам ярко отображены в фольклоре, например, в башкирской легенде «Ушкуль», рассказанной членом общества естествознания, антропологии и этнографии Ф.Д. Нефедовым, не раз бывавшим среди башкир. Согласно легенде, обряд совершался предводителями родов на вершине холма. Самый старший, седой Хассан Фаткулла, став лицом к полудню и подняв руки кверху, громко воззвал:

«Великий бог, живущий в небесах! Мы, башкиры, пришли на это священное место, чтобы принести тебе от наших благодарных чистых сердец любимые тобою жертвы. Вот непорочные бараны, янтарный мед, жемчужное просо и отборный ячмень. Прими наши жертвы и даруй своему народу благоденствие, мир и счастье...» [Башкирия в русской литературе, 1990: 134]. По описанию, данный обряд восходит к домусульманским воззрениям башкир, справлялся аксакалом на общем собрании родов. В научно-популярном издании А. Инана «Шаманизм в истории и сегодня» упомянуто о видах жертвенной пищи, связанной с хозяйственной деятельностью: «Һунарсылык икән вакыттарҙа ауға эләккән хайуандың каны, майы, ите; малсылык менән көнкүреш иткән замандарҙа – һөт, кымыз, хайуандарҙың майы; ер эштәре менән мәшғүл булған дәүерҙәрҙә тары, бойзай, төрлө еләк-емештәр шулай ук корбан итеп тәкдим ителгәндәр» (В период, когда занимались охотой, жертвенной пищей служили кровь, жир, мясо, в период скотоводства – молоко, кумыс, животный жир, в период земледелия – пшено, пшеница, фрукты и ягоды) [Инан, 1998: 174]. Некоторые отголоски подобных представлений сохранились в речи. Например, при сборе урожая об оставленных в земле плодах говорят: «Ер үз өлөшөн үзәндә алып кала», «Ерҙән килгән, ерҙә кала» (Земля оставляет себе свою долю).

Если обратить внимание на обычаи и обряды, ритуализированные формы поведения, то жертвоприношения пищей являются наиболее распространенной формой взаимоотношений между людьми и духами, душами умерших людей, Аллахом. Например, С.И. Руденко писал, когда у башкир в семье был тяжелобольной, в жертву («корбан») приносилось какое-либо животное, чаще овца. Шкуру ее получал мулла, совершающий жертвоприношение, а мясо съедалось присутствующими, только больной его не ел [Руденко, 2006: 277]. Для умилоствления духов отдельных природных объектов и явлений приносили в жертву животное определенной масти. Так, для вызывания дождя забивали барана черной масти, который ассоциировался с дождевой тучей, а для приостановления осадков – белого барана. Цвет жертвы символизировал и противоположные начала. Баран белого цвета предназначался для верхнего мира, а черной масти –

для подземного. Мусульманский праздник Курбан-байрам также характеризуется массовым жертвоприношением животных в честь Аллаха.

Согласно фольклорным и этнографическим источникам, мясные блюда часто использовались в качестве жертвы, дара или угощения. Например, перед рождением ребенка мать и отец дают обет принести жертву, чтобы пожелать здоровья новорожденному и его матери:

«Ипләп кенә кил тыуымға,

Атаң китте инсе мал һуйырға» [Балалар фольклоры, 1994: 7].

(Остороженко родись, твой отец пошел забивать животное, предназначенное для твоего благополучия), приговаривает повитуха, принимая роды. Мясом жертвенного животного угощали близких родственников и соседей, а кости закапывали.

Жертвоприношения пищей делались не только для умиловливания, но и для благодарения высших сил в честь рождения, выздоровления, возвращения человека и т. п. По обету («нәзер»), данному по какому-либо поводу, устраивали пиршество. В эпосе «Куз-Курпач» Карабай-батыр после удачной охоты устраивает праздник: «Сперва принес он от чистого сердца в снедь бедным лучшую кобылицу из косяков своих и с усердным молением благодарил Аллу и пророка его за помощь в убиении араслана. К тому присовокупил еще смиренное прошение, дабы Магомет, сжалясь над его бесчадием, ходатайствовал перед всевышним о даровании ему сына» [БНТ. Т.1, 1987: 268]. Также необходимо отметить, что мясо жертвенного животного не должны есть те, для кого это предназначено, а кости принято было закапывать в землю или бросать в воду. В этом предписании заложена идея целостности, вера в возрождение после смерти.

Для башкир также характерны случаи совершения клятвы пищей. «Икмәк тотоп ант итәм!» (Клянусь хлебом!), – говорят и сегодня, держа в руках кусочек хлеба, обещают что-то сделать, сдержать слово. Молочные продукты также применялись при совершении клятвы.

Процессу приготовления кушаний придавалось большое значение. Считалось, что еда, подготовленная согласно установленным правилам, будет

вкусной. Чтобы пища была полезной и сытной, при ее приготовлении нельзя браниться, выказывать агрессию, а нужно произнести: «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим» – «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного». Например, при замешивании теста говорят:

Кулдың кеүәтен бирһен,
Киң ризыкка язһын,
Исән-һау ашарға язһын! [Дәүләкән ынйылары, 2008: 41].

Согласно народной мудрости, на вкусовых качествах еды сказывались личностные характеристики хозяйки: «У плохого человека и пища – отрава». Нарушение правил гигиены в процессе приготовления и употребления пищи не одобрялось. Бытовали ограничения приготовления пищи для женщин, связанные с определенными периодами их жизни. Согласно исследованиям Р.А. Султангареевой, у башкир строго соблюдался запрет на приготовление пищи, когда до родов оставалось сорок (в некоторых случаях 7, 9) дней, а родившей женщине в течение сорока дней не разрешалось готовить [Султангареева, 1998: 14, 47]. Пища, приготовленная с нарушениями общепринятых норм, считалась невкусной, непригодной к употреблению. Кроме того, обращали внимание на правильное хранение продуктов. Их держали закрытыми, а при отсутствии специальных крышек допускалось их символическое, частичное закрытие скатертью или любой кухонной принадлежностью со словами: «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим» – «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного». Пища, которую обнюхала кошка или собака, считалась нечистой.

У башкир-полукочевников мясные кушанья занимали основное место в рационе питания. Их подавали практически на всех обрядах и праздниках, часто употребляли в повседневной жизни. Особенно ценились конина, баранина, как мясо животных с «горячим дыханием». Возможно, здесь прослеживается мифологическое мировоззрение башкир. По фольклорно-этнографическим материалам, конь чаще символизировал верхний мир, а бык – нижний. Согласно исследованиям А.Ф. Илимбетовой, Ф.Ф. Илимбетова, культ водных коней восходит к древнейшим индоевропейским традициям, а истоки обожествленных

небесных коней связаны с религиозно-космогоническими представлениями тюрко-монгольских народов [Илимбетова, Илимбетов, 2012: 551]. Параллели с воззрениями тюркских народов Южной Сибири, подкрепляются данными Э.Л. Львова, И.В. Октябрьской и других исследователей: «Небесные духи ездят на конях и в жертву им приносят лошадей, умерщвляя их или оставляя в стаде «отмеченными». Вполне уверенно можно сказать, что конь представлялся животным божеств верхнего мира, тогда как бык – нижнего» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1988: 23].

Традиционно сложилось так, что в хозяйстве башкир престижным считалось разведение лошадей и овец, которые чаще соотносились с верхним миром. Интересное толкование предпочтения башкирами конины зафиксировано Г. Таганом: «По поверью народа, когда лошадь пасется до зари, весь другой скот спит. В это время вырастает особый сорт травы, которая живет всего час. Так как лошадь ест эту траву, ее мясо и молоко очень вкусные и оказывают лечебное воздействие против различных болезней. По этой же легенде у лошади нет желчи, это опять из-за того, что до зари она ест живую траву, в противоположность другим животным, которые спят во время ее роста» [Таган, 2005: 44].

Согласно воззрениям древних тюрко-монгольских скотоводческих народов, в том числе башкир, образ барана был связан с благополучием, удачей. В башкирском орнаменте рога барана – «кускар» – являются символом «кот» (жизненной силы, энергии, зародыша, успеха, счастья). Представления о небесном происхождении овцы встречаются также у иранских народов. В частности, среди памирцев бытовали легенды о том, что святая Биби-Фатима Зухра сотворила овец и передала их людям. В других легендах говорилось, будто овца спустилась на землю с неба. В Хуфе в урочище-летовке Везурен находился мазар (остун) «мивбез остун» – люди верили, что именно в этом месте «священная» овца спустилась с неба [Давлатбеков, 1995: 39].

По мифологическим представлениям башкир, бык считался представителем хтонического мира. Например, в древнем эпосе «Урал-батыр» главный герой борется с быком царя Катила, который принадлежал нижнему ярусу. В легендах и

преданиях подчеркивается, что бык находится под землей, земля держится на огромном быке и его движения (под землей) вызывают землетрясения: «Земля же стоит на быке, а бык – на огромной рыбе (на трех рыбах)» [БНТ. Т.2, 1987: 37].

По данным исследователей, в башкирском устно-поэтическом творчестве, обрядах и обычаях представлены сюжеты и мотивы перевоплощения быка в человека. Быки (коровы) как тотемические первопредки считаются сподвижниками батыров, покровителями и защитниками людей и стада, выступают в роли мифических путеводителей, приносят людям достаток, счастье, являются символами благополучия и плодородия. В обрядах жертвоприношения сохранились отголоски тотемических бычьих праздников, древние башкиры ассоциировали землю с диким быком, также в устных рассказах башкир культ быка связан с водной стихией – быки выходят из воды, как демиурги, рогами и копытами выкапывают источники питьевой воды, пробивают русла рек [Илимбетова, Илимбетов, 2012: 536–537]. Так, предпочтения башкир в выборе баранины и конины, мяса животных с «горячим дыханием» в качестве повседневной, ритуальной, праздничной пищи объясняются древними религиозными воззрениями, религией, также особенностями ведения хозяйственной деятельности.

Специальное забивание скота с «горячим дыханием» для приезжих считалось этикетным знаком, подчеркивающим знатность гостя и уважительное отношение хозяина к нему. Мясо козы практически не употреблялось в пищу башкирами. «Кэзэ малмы ни?» (Коза разве скот?) – так иронически относятся к этому домашнему животному. Схожие представления зафиксированы у казахов, мясо козы у них предлагается для незваных гостей (ПМА: тетр. № 26). У башкир сохранилась частушка («такмак»), в которой молоко козы предназначено для засидевшихся гостей:

Кэзэ кайт, кэзэ кайт,

Кунактарға һөт кәрәк.

Бынау тиклем кунактарзы,

Нисек туйзырмак кәрәк?! – Хозяйка озадаченно зовет

козу домой, говорит, что ей нужно молоко, чтобы накормить большое количество засидевшихся гостей. Так, иносказательно она напоминает гостям, что пора собираться домой (ПМА: тетр. № 10).

В традиционном обществе особое внимание уделялось приготовлению, распределению и приему пищи. Заготовка мяса начиналась с наступлением и установлением холодов. Во время забоя скота соблюдали общепринятые обрядовые действия. «Убивать животных у башкир, как и у казанских татар, по требованию ислама нужно было по определенным правилам. Животным перерезали горло, и кровь выпускали в вырытую в земле под горлом ямку. Перерезали горло и убитой на охоте дичи, хотя бы она уже и была мертвой», – писал С.И. Руденко [Руденко, 2006: 118]. Женщин и детей не подпускали к месту забоя, также не принято резать скот на виду у других животных, вечером или ночью, нельзя жалеть животное, предназначенное для забоя. При забое животного произносят фразу: «Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим! Имен-аман, бергэләшеп, иҫәнлектә-һаулыкта ашарға язһын!» – «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Пусть нам всем удастся в здравии приобщиться к пище!». Подобное благопожелание проговаривается при каждом случае заготовки еды впрок. При забое скота обращали внимание на моральные качества человека, который его забивал. Обычно приглашали человека доброжелательного, с легкой рукой, чтобы мясо было вкусным и мягким. Эта услуга обязательно одачивалась. В день забоя или вскоре после него устраивали специальную трапезу, где забойщику преподносили «салыу һөйәге» (шейный позвонок).

Соблюдались запреты на употребление мяса отдельных зверей и птиц. По С.И. Руденко, запретными были следующие птицы: журавль, лебедь, хищники – беркут, сокол, коршун, ястреб, ворона, сова и филин [Руденко, 2006: 118–119]. Эти запреты отчасти можно объяснить тотемическими воззрениями башкир, а также их опасениями употреблять в пищу мясо животных и птиц, питающихся падалью. Руководствуются также следующими предписаниями Корана: «Запрещена вам мертвечина, и кровь, и мясо свиньи, и то, что заколото с призыванием не Аллаха, и удушенная, и убитая ударом, и убитая при падении,

забоданная, и то, что ел дикий зверь, – кроме того, что убьете по обряду, – и то, что заколото на жертвенниках...» [Коран 5: 4 (3)].

Согласно С.А. Токареву, посредством пищевых запретов выражается отношение людей друг к другу, опосредованное вещью. Народ, соблюдавший известный пищевой запрет, противопоставляет себя тем народам, которые этого запрета не соблюдают. Мусульмане не едят свинину, в этом проявляется противопоставление мусульман всем не мусульманам. Наоборот, для русского крестьянина есть конское мясо означало быть «басурманом», «нехристом». Пищевые запреты, когда они касаются целого народа (группы народов), могут рассматриваться как некий этнический признак [Токарев, 1970: 6–7]. Запреты и предписания, касающиеся пищи, в некоторой степени помогают определить ассортимент продуктов питания определенного народа.

У башкир соблюдался запрет на употребление мяса зайца и некоторых других животных во время беременности. Похожие ограничения встречались и у других народов. У казахов, например, считалось нежелательным во время беременности есть мясо зайца, от этого якобы ребенок мог родиться с заячьей губой, запрещалось есть мясо верблюда, иначе беременная, подобно верблюду, будет носить ребенка 12 месяцев, а если беременная съест печень волка, то ребенок будет злым, безжалостным. Все эти поверья, по мнению автора, связаны с имитативной магией – подобное вызывает подобное [Толеубаев, 1991: 62]. В башкирском эпосе «Урал-батыр» прослеживается дифференцированный подход к распределению пищи:

Когда зверь-самец попадался,
Старики его убивали,
Голову его поедали...

Шульгену, Уралу, льву-арслану, соколу, щуке остальные части добычи отдавали.

Когда ж самку зверя они убивали,
Для пищи лишь сердце ее вырезали... [БНТ. Т.1, 1987: 36].

По поверью, если человек выпьет кровь животного и съест его сердце, то обретет силу и ловкость [БНТ. Т.1, 1987: 500]. Представление о голове животного как вместилище его души распространено во всех охотничьих культурах Южной и Северной Сибири, но там оно относится не к домашним, а к диким животным, птице и крупной рыбе. Голову ел только охотник, убивший зверя [Жуковская, 1988: 125]. Во всех этих запретах и предписаниях прослеживается магико-религиозная основа. Эти действия были направлены на передачу жизненных сил животного человеку. До сегодняшних дней некоторые части туши применяются для передачи определенных качеств. Например, язык животного употребляют для развития красноречия, сердце – для укрепления сердца и т. п.

Способы приготовления и распределения мясных блюд различаются в зависимости от сложившихся культурных традиций. Например, кочевые народы умело разделявали мясо, расчлняя по суставам. В требовании сохранить неповрежденными (не разрубленными, а расчлененными по суставам) отдельные части скелета проявлялась идея восстановления целостности как необходимого условия возрождения зверя. Этой идее служил и обычай использовать для варки мяса большие котлы, вмещающие разрозненные части туши. [Алексеев, 2008: 71]. С понятием нетленной части тела – «кость» – связана идея возрождения: кости культового животного / птицы не разбрасываются, а захораниваются, чтобы они возродились в своих потомках [Решетникова, 2008: 95].

Согласно этикетным установкам, особое внимание уделялось распределению мяса: «Каждая кость, каждый кусок мяса с костью имеет свое название, а гости в соответствии со своим рангом потребляют ту или иную часть туши. Разделку туши производят прямо-таки с анатомической точностью, а есть и такие умельцы, которые, главным образом, гуся, утку могут образцово разделять по суставам под простыню, вслепую» [Таган, 2005: 82]. В башкирском эпосе «Конгур буга» аксакал особым образом разделяет баранью тушу:

Это будет шея,
В ней семь позвонков.
Первый позвонок – весомый,

Весомая рука – подходящая.
 Семь кусков – семь позвонков,
 Сумеешь взять – будут тебе.
 Спинных позвонков – двенадцать,
 Сумеешь взять – будут твои.

Здесь же повествуется о распределении кусков мяса в соответствии со статусом участников трапезы:

Голову возьмет отец твой,
 Шею возьмет мать,
 Ляжку возьмет старший брат,
 Младшая сестра – ножку,
 Невестка возьмет копыто [Галин, 2004: 82].

Как явствует из примера, подношение мяса с определенной части туши показывает семейный статус и половозрастные особенности участников трапезы.

У башкир сложились традиционные представления о престижности определенных частей туши, которые учитывались в застольном этикете. «Наиболее лакомыми считались грудинка (түш ите), жирные нижние ребра (кабырға), верхняя часть ног (төпөш, янбаш). Ценился мозг трубчатых костей. Мясо с костью (бай һөйәк) преподносилось наиболее уважаемым пожилым мужчинам или приезжим гостям. Те, отделив ножом кусочки мякоти, должны были угостить ближайших соседей» [Шитова, 2002: 153].

«Бай һөйәк» (мясо с костью) символизировало долю, судьбу, голова – почет, уважение, власть. При приеме пищи соблюдали правило: «Шейное и коленное мясо нужно есть, не касаясь костей зубами. Иначе на следующий год волки загрызут скотину» [БНТ. Т.12, 2010: 269].

В эпосе «Алдар и Зухра» зафиксировано, что у башкир, как и у других тюркских народов, баранья голова и грудинка преподносились самым уважаемым людям: «Башу поднесена была для почести опаленная баранья голова и часть зажаренной грудинки» [БНТ. Т.1, 1987: 338, 515]. Баранья голова предназначалась пожилому и авторитетному человеку. Головы лошадей и коров готовили во время

весенней поминальной трапезы для всех умерших, на которую собирали стариков аула [Шитова, 2002: 153]. По сегодняшний день весной в деревнях башкиры в честь аруахов устраивают специальные угощения мясом головы забитого животного («баш итенэ сакрыу»). Поминальную трапезу («аят укытыу») проводят для получения благословения и покровительства душ умерших. Мулла читает молитву, гости произносят благопожелания, все это закрепляется коллективной трапезой.

Представляют интерес материалы по другим народам. Например, у таджиков при лечении больных духам момо приносились бескровные жертвы, также жертвовали животных. Если не хватало средств на приобретение животного, покупали только голову [Сухарева, 1975: 22]. У казахов: «Когда подается почетное блюдо, то в нем поверх всего остального должна лежать голова барана. Иногда голову подают на другом отдельном блюде. По обычаю, согласно пословице “Где голова, там и тазовая кость”, и голову, и тазовую кость (жамбас) подают вместе. При этом лобную часть разрезают крест-накрест. Смысл этого – «воздадим всевышнему наши добрые пожелания». Голову ставят передней частью к гостю, а нож – рукояткой к нему. Это значит: “Специально для Вас зарезали, в знак нашего уважения к Вам”. Иногда подают голову с одним отрезанным ухом, а иногда с обоими ушами. В последнем случае почетный гость отрезает правое ухо и передает малышу или младшему из присутствующих. Это означает: “Пусть ухо с меткой на нем останется в этом доме, пусть пойдет на благо подрастающему поколению, пусть уши молодых будут открыты для добрых слов”. Затем почетный гость отрезает кусочек с правой щеки головы и пробует. У казахов есть поговорка “взять долю от губы” (“езуінен енші берген”), то есть, если гость отведал кусочек мяса от губы, это значит, что он дает добрые пожелания». [Сейдимбек, 2011: 206]. Монголы старому и уважаемому гостю подают голову и крестец барана, символизирующие целое животное, так как в Монголии повсеместно принято забивать барана в честь дорогого гостя [Исаева, 2009: 206]. Перед старшим ставилось блюдо с мясом, которое должно было быть не просто свалено кусками, а уложено в определенном порядке: снизу грудинка, над ней

крестец с курдюком, по бокам лопатки, поверх всего голова. Голова, крестец и лопатка считались наиболее социально значимыми и престижными кусками. Блюдо подавалось так, что голова барана была обращена к гостю [Жуковская, 1988: 124]. К сожалению, во время полевых исследований не удалось зафиксировать особенности разделения и распределения частей бараньей головы у башкир.

Согласно казахскому обычаю, туши на ас (поминальное угощение с комплексом мероприятий в память об умершем) разделявали по 12 суставам, причем кости не разбивались, а подавались целыми [Сураганова, 2009: 70, 72]. Исследователь этикета ногайцев М.Б. Гимбатова пишет, что братья в подарок своим замужним сестрам возили продукты питания, в том числе баранью грудинку – «тоьс». У многих кочевых народов баранья грудинка предназначалась женщинам, курдюк – мужчинам [Гимбатова, 2007: 105]. Грудинка животного как одна из самых сочных, жирных частей туши олицетворяла богатство, достаток и в то же время была связана с культом плодородия. В одной из казахских сказок старуха съедает грудинку лошади и беременеет. Таким образом рождается герой сказки, который получает имя Ер-тостик – Герой-грудинка, – отмечает казахский ученый А.Т. Толеубаев [Толеубаев, 1991: 31].

Распределение мяса птицы также имело свои особенности. Например, в фольклоре башкир зафиксированы такие строки:

Мужчине – голову,
Мальчику – ножки,
Девушке – крылышки,
Женщине – хвостик.

Мужчине – голову, потому что он глава семьи, женщине – хвост, так как она должна подчиняться голове (хозяину дома), мальчику – ноги, чтобы он был в пути, добро добывал, страну охранял, девушке – крылья, чтобы она в девках не засиделась [БНТ. Т.7, 1993: 132, 445].

Традиционно из мяса готовили основные блюда башкирской кухни – «бишбармак», «аш». Распределение мяса, как правило, возлагалось на мужчин:

«Когда мясо готово, тогда хозяйка подает его старшему в семье на деревянном блюде; хозяин руками, с помощью псяка (ножа), раздирает мясо на куски, раздавая их по старшинству сидящим за столом гостям или своим семейным, если нет гостей; при гостях из семьи участвуют в трапезе только взрослые мужчины», – отмечал Л. фон Бергхольц [Бергхольц, 1893: 81–82]. Угощение гостей мясным кушаньем бишбармак подробно описано С.И. Руденко: «Хозяин или взрослый его сын обходил с кувшином (жомған), а в избе и с тазом всех присутствующих; они мыли руки и садились вокруг скатерти, на которой в больших деревянных чашках (ашлау) был подан бишбармак. В каждой чашке с бишбармак, если их было несколько, помимо кусочков баранины, жира и лапши, лежало несколько больших кусков мяса, а иногда и колбасы. Один из гостей, вооружившись ножом, крошил мясо на куски, а другой эти куски мяса и колбасы раздавал присутствующим. Во время еды пирующие в знак внимания лучшие, жирные куски клали в рот своим соседям или тем, кого желали почтить. Время от времени к кругу подзывался кто-либо из зрителей или детей, желающий угостить произносил һоғон (букв.: «ешь», «глотай»), тот открывал рот, куда ему вкладывалась горсть или целая пригоршня мяса» [Руденко, 2006: 119]. В.А. Арнольдовым приводится последовательность угощения гостей мясными кушаньями: «Сначала разносятся кости с мясом; при этом, если есть гости или многочисленная семья, каждый, вслед за хозяином, старается лучшей частью своей порции угощать один другого. Обыкновенно начинает хозяин, который лучший кусок мяса кладет в открытый рот дорогого гостя...» [Арнольдов, 1894: 239]. По его же данным, за мясом подается бишбармак – нарезанная сваренная колбаса с лучшими частями мяса, облитыми бульоном вместе с жиром. Начинает кушать хозяин и, после того как набьет себе рот, потчует своего гостя, далее уже всякий начинает брать своей рукой. Также во время кушанья хозяин вызывает своего работника и, чтобы показать любовь к нему, набрав сала, наполняет им открытый рот своего слуги, выставляя при этом на вид хорошие качества работника [Арнольдов, 1894: 239].

Заметим, что считалось неприличным отказываться от предложенного угощения «һоғон», «һоғондороу», которое в несколько измененном виде сохранилось до наших дней. Сведения о бытовании схожего, но более жесткого правила у монгол оставил Иоанн де Плано Карпини: «Точно также если кому положат в рот кусочек, и он не может проглотить его и выбросит его изо рта, то под ставкой делают отверстие, вытаскивают его через отверстие и без всякого сожаления убивают» [Плано Карпини, 2008: 25].

Согласно полевым материалам, в Абзелиловском, Бурзянском районах республики основное блюдо («аш», «бишбармак») выносят на большом блюде, с которого гости накладывают себе на тарелки порции общими приборами. После мясных угощений подавали бульон. В завершении угощения, как и в начале трапезы, совершали омовение рук, также полоскали рот («ауыз сайыу»). По записям Д.П. Никольского, перед приемом пищи омовение рук начинается с левого крыла, а после трапезы – с правого [Никольский, 1899: 143].

Значение мясных продуктов наиболее полно раскрывается в родинных, свадебных, похоронно-поминальных обрядах, гостевом этикете. Специальные названия «туйлык» (скот, предназначенный для свадебного угощения), «һөйһөн» (скот, подарок жениха невесте в честь ее переезда в его дом), «корбан» (жертвоприношение) и другие свидетельствуют об особой роли мясных продуктов в обрядах и этикете башкир.

Трапеза была способом закрепления статуса индивида в семье и обществе, установления контактов между родственниками, свойственниками и иными членами социума, получения благословения предков, обеспечения благополучия в семье и хозяйстве. Мясные блюда были главным угощением и несли основную смысловую нагрузку во время званых трапез у башкир.

Молочные продукты почитались многими народами. Табуированное название молочной пищи у башкир – «ак» (белый). «Ак» считается символом чистоты, непорочности, добра и святости. Положительные коннотации белого цвета приписывались не только молочным продуктам, но и распространялись на людей, животных и птиц, вещный мир – «акһакал» (мудрец), «ағинэй» (пожилая

женщина), «аккош» (священная птица башкир, символ женственности, верности), «акбузат» (мифический конь, божество), «ак телэк» (благопожелание), «ак тирмэ» (юрта для уважаемых гостей) и т. д. Святое, небесное, чистое ассоциировалось с молочными продуктами. «Ак һүз бирәм» (даю честное слово), «һөттэй таза» (чистое как молоко), – говорят башкиры. Провожая путника в дорогу, желали «ак юл» (успешной поездки). Провожали и встречали гостей молочными напитками, белой пищей. Например, в эпосе «Конгур-буга» старейшина рода, протянув Тандысе, вернувшейся на родную землю, полную чашу кумыса, произнес такие слова: «Пей вместо молока матери, дочь моя» [БНТ. Т.1, 1987: 222]. Вероятно, в представлениях народа белая пища ассоциировалась с молоком матери.

У большинства тюрко-монгольских народов по отношению к молочным продуктам соблюдались традиционные установки: «Запрет на передачу молочной закваски инородцу, угощение гостя молоком (как символическое приобщение его к роду), использование айрана, молока и молочной водки на родовых жертвоприношениях – все это свидетельства совершенно особой роли молока как символа своей культуры» [Сагалаев, Октябрьская, 1990: 22]. Нарушение запретов и предписаний, касающихся молочных продуктов, башкирами расценивалось как нарушение общепринятых норм, этикета – «тәрбиһез», «әзәпһез» (невоспитанный).

Так, по данным информантов, молоко нельзя проливать, отдавать после заката солнца. Однако в исключительных случаях запреты на проливание молока или его отдачу после заката солнца могли быть нарушены. Например, для того, чтобы умиловить кукушку, которая, согласно поверьям, предвещала смерть одного из близких членов семьи. В данном случае молоком поливали то место, где сидела кукушка. По установкам, после заката солнца нельзя выносить молочные продукты за пределы дома и двора, но при необходимости их отдавали, опустив в сосуд с молоком горящую спичку, чтобы сохранить «кот» (ПМА: тетр. № 7 – № 22).

Особенное отношение к молочным продуктам наблюдалось и у других тюркоязычных народов. У казахов, например, чтобы остановить огонь при пожаре или выгнать змею из дома, нужно полить это место молоком. Змея сразу уползает за пределы дома. Этот обычай возник потому, что казахи с уважением относились не только к своим друзьям, но и к недругам, пришедшим к ним в дом [Кенжеахметулы, 2006: 94]. У каракалпаков, по поверью, молоко – кровь Аллаха, поэтому его нельзя проливать: Всевышний заболает. Ночью запрещалось выносить молоко из дома, иначе на его поверхности отразятся луна или звезды, оно «заболает», и начнутся различные болезни вымени у коровы [Этнография каракалпаков, 1980: 181].

Д.К. Зеленин, ссылаясь на исследования своих предшественников, приводит интересные данные о восточнославянских, западнославянских и финно-угорских народах. Например, белорусы никогда не давали молока (равно как и меда) в долг, разрешая только продавать и дарить его. Коми-пермяки считали, что отдавать парное молоко посторонним людям, значит испортить его у коровы. Украинцы, русские, поляки придерживались мнения, что нельзя выносить молоко из дома после захода солнца, так как это может привести к потере молочности коровы [Зеленин, 1999: 242]. У народов Кавказа запрещалось даже мыть посуду из-под молока. Если кому-либо приносили от соседей кувшин молока, то, перелив содержимое кувшина, нужно было вернуть его невымытым, чтобы, как говорится, «пища не прерывалась» [Бгажноков, 2003(б): 201].

В прошлом башкиры проводили специальные праздники, посвященные молочным продуктам. Как известно, наиболее распространенным и ценным напитком считался кумыс. По информации А. Инана, только башкиры и казахи отмечали праздник «Кымыз морондок», который приходился на май, когда начинался процесс приготовления кумыса [Инан, 1998: 7]. Символичной была раздача «для пробы» первого весеннего кумыса. Его продажа осуждалась в кругу родственников и знакомых. До сих пор в глубинке считается грехом продавать молоко [Шитова, 2002: 152]. С.Г. Рыбаков писал: «И действительно, – по крайней мере, между собою, башкиры не допускают продажи кумыса, и богачи назначают

остающийся от собственного употребления кумыс для гостей и бедных, делая это «для Бога», по их выражению. Всякий башкир, не имея кумыса, но, желая пить его, приходит к богачу и немедленно, без всяких объяснений, получает неограниченное число чашек» [Рыбаков, 1895: 288]. Этот напиток считался символом достатка и благополучия.

В прошлом строго соблюдали правила обращения с кумысом. Перед подачей гостям его наливали в деревянные миски, затем разливали специальным черпаком, украшенным резьбой («ижау»). На летовках кумысом наполняли деревянные аштау и всех угощали этим напитком. Если путники не останавливались, то за ними отправляли всадника, чтобы те вернулись попробовать кумыс («Кымыз эсергә боролһондар») [Дәүләкән ынйылары, 2008: 4]. По наблюдениям Л. фон Бергхольца: «Когда катаец угощает кого-нибудь, то поддерживает чашку у рта гостя (хотя бы и маленькую), причем верх вежливости составляет, когда гость пьет без перерыва, очень долго и много» [Бергхольц, 1893: 82]. При угощении кумысом учитывали возрастные особенности гостей и вкусовые качества напитка. В зависимости от времени брожения различали несколько разновидностей кумыса: для пожилых и детей – мягкий, малосброженный, для молодежи – двухдневный, для зрелых людей – крепкий, долго выдержанный (ПМА: тетр. № 9).

Молочные продукты по сегодняшний день являются почитаемыми, они сопровождают человека в повседневной жизни и семейно-бытовых обрядах. По поверьям, в гостях необходимо попробовать все молочные продукты, чтобы благополучие («кот») не покинуло дом хозяев. «Обычно пожилые женщины, попробовав сливочное масло, мажут им и брови. “Глазами видим, носом слышим, ртом пробуем, только брови обделены”, объясняют они это действие» [Баязитова, 2007(б): 103]. В семейной обрядности молочные продукты также наделялись символическим значением. Например, перед первым кормлением ребенка повитуха приговаривала: «Пусть будет сытым, как я, обе руки пусть будут полны масла, рот полон меда», «Будь сладкоречивым к людям, будь красивым, здоровым» – давали немного сладкой воды или сметаны [Бикбулатов, Фатыхова,

1991: 95]. Знаковый характер молочных продуктов отражен в мифологии народа, правила обращения с ними регламентировались и закреплялись в устном народном творчестве. Четко разработанная терминология, продуманные способы обращения с пищей в ритуалах и повседневной жизни показывают, что семиотический статус мясных и молочных продуктов был значительно высоким.

Мучные изделия также занимали особое место в питании, традиционном этикете: «Нет существа выше человека, нет пищи выше хлеба». Особенное отношение к хлебу в застольном этикете передано запретами: «нельзя брать недоеденный кусок другого человека – сокращаешь ему жизнь», «нельзя втыкать в хлеб нож», «нельзя выбрасывать хлеб – Аллах накажет, хлеб отберет», «хлеб нужно есть сидя, иначе Аллах накажет». У башкир хозяин дома обеими руками разламывал хлеб, он же распределял пищу. В фольклоре башкир зафиксировано следующее описание обращения с новоиспеченным хлебом: «Готовый испеченный хлеб нельзя вынимать из печи без подготовки. В этом случае он якобы бросает клич: “Земледельцы! Идите, возьмите меня!” Но если сказать: “Бисмилла”, то все добро хлеба останется у хозяина. Вынув хлеб, нельзя оставлять печь пустой. Нужно положить в нее дрова или хотя бы щепку. В противном случае, как гласит поверье, будет голод» [БНТ. Т.12, 2010: 258].

Различные вехи этнической истории башкир способствовали формированию культуры бережного отношения к хлебу. Например, М. Карим в повести «Долгое-долгое детство» приводит следующую поучительную историю: «Отец рассказывал, ехал как-то один царь верхом по степи, давным-давно это было. Ехал он, ехал и проголодался. Достал тогда царь кусок хлеба из-за пазухи и прямо в седле, не слезая с лошади, начал есть. Некогда, значит, было царю, спешил очень. Вот он уже откусил и последний кусок, как тут одна маленькая крошка скатилась на землю. Спрыгнул царь с коня и начал ту крошку искать. Ищет, ищет, найти не может. Три дня, три ночи вокруг своего коня на четвереньках ползал. Так и не нашел. А на четвертый день вернулся царь домой – беда черная, как черная туча, накрыла его золотой дворец. Ровно три дня тому назад утонул любимый царский сын. Испугался царь, что на этом гнев божий еще не весь

излился, и там, где упала хлебная крошка, поставил мечеть со множеством минаретов. Смилоствовался после этого бог или нет – про то нам неизвестно, до нас не дошло» [Карим, 1989: 53]. Похожие наставления и предупреждения как «Алла башыңа һуға!» (Аллах ударит по голове!) были и остаются методом воспитания бережного отношения к хлебу, продуктам питания в целом.

Мучные изделия символизировали достаток, гостеприимство, умение и мастерство хозяйки. Так, в свадебной обрядности по вкусовым качествам и эстетике «йыуаса» (мучное изделие из пресного теста) восхваляли сваху за щедрость и кулинарное искусство, или уличали ее в скупости и отсутствии кулинарных способностей. Нужно заметить, что лепешки («йыуаса») выпекали для повседневного употребления, а также их специально готовили для гостей и аруахов. По рассказам З.А. Башаровой, для гостей традиционно жарят «йыуаса», чтобы в доме пахло топленным маслом, и чтобы корова не обиделась [Гончарова, 2011: 17]. Похожие мучные изделия присутствуют во многих национальных кухнях народов Центральной Азии. В частности, параллели прослеживаются с тюркскими, монгольскими народами. Бауырсаки были обязательным компонентом всех ритуально-престижных трапез казахов. Существует выражение «аспаннан бауырсақ жауу» (с неба посыпались бауырсаки), что означало «неожиданная удача в неожиданном месте». У монголов это блюдо известно под названием борцог и также используется в ритуальных целях. На национальном празднике надан – победитель в борьбе, одетый в костюм орла, взмахивал руками, подходил к правительственной ложе, выпивал чашку кумыса и, получив порцию борцогов, снова взмахивая руками, разбрасывал их по сторонам [Шаханова, 1998: 108–109].

Зерно символизировало идею воскрешения. В башкирской легенде «Ушкуль» аксакал, заколов трех баранов, высыпал на жертвы просо и ячмень, облил их медом и, обмыв руки, обратился к богине земли. Затем он с прошением обратился к богу стад, к богу лошадей, к солнцу, к богине лесов и многим другим. После каждого обращения закалывал по одному барану в жертву божества, также осыпал просом, ячменем и обливал медом [Башкирия в русской литературе, 1990:

134]. Насыпав просо на тело жертвенного животного, выказывали желание возродиться. Также семантика зерна проявлялась в обрядах, связанных с рождением ребенка. Например: «Сабыйзы тәүге йыуындырғанда, йыуынтыға ете бөртөк тары һалалар. Икенсе йыуындырғанда – туғыз, унан – ун бер... Шулай итеп мунсала йыуындырған һайын кырк бергә тиклемге так һанынса тары һалып сығалар. Был ырым баланың тарылай тәғәрәп, ырыҫлы, ғүмерле булып үсеүен теләүҙе аңлата (ошо уҡ максатта икенсе игенде лә кулланырға була)» (При первом купании ребенка в бане в воду добавляли семь зерен пшена, при втором – девять, далее – одиннадцать... Число зерен доводили до сорока одного. Это действие означало пожелание ребенку счастья и долголетия) [БХИ. 1-се т., 1995: 327]. Глубокое значение, заложенное в зерновые продукты, восходит, возможно, к религиозным представлениям земледельческих народов: «В культуре других народов Южной Сибири и Центральной Азии зерно воспринималось как олицетворение богатства и тоже наделялось очистительной силой. Истоки этой семантики, как нам кажется, вытекают из религиозных воззрений, зародившихся в ранних земледельческих цивилизациях Азии и импортированных позднее в Центрально-Азиатский регион» [Бадмаев, 2007: 70]. Известное башкирам земледелие [Руденко, 2006: 57–61], а также контакты с земледельческими народами и религия оказали значительное влияние на формирование особенного отношения к зерновым культурам, способствовали появлению различных обрядов, правил обращения с мучными изделиями в повседневной жизни.

Полевые материалы показывают, что хлебные продукты в некоторых случаях выполняли этнодифференцирующую функцию. Например, у информанта Ф.С. Насыровой мы записали следующее: «Картатайымдарзың Иван исемле таныштары булды. Улар кунакка сакырышалар ине. Кунакта ләүәш бешерәүгә иғтибар итә инек: без һәр ваҡыт ябып бешерәбез, ә улар үлгән кешеләргә генә ябып бешерәләр. Әсе икмәкте “урыҫ икмәге” тип йөрөтә инек» (У дедушки был знакомый Иван. Они часто гостили друг у друга. В гостях постоянно обращали внимание на выпекание пирога: мы всегда готовили закрытые пироги, а они

только на похоронах делали такие. Кислый хлеб мы называли «русским хлебом») (ПМА: тетр. № 7 – № 19).

В традиционном застольном этикете башкир особое внимание уделяли и напиткам. Кроме молочных напитков, была широко распространена медовуха, описанная учеными-путешественниками XVIII–XIX вв. «Когда мед для питья им понадобится, то разведши его очень густо на теплой воде, сколько надобно для случившихся гостей, наливают в ту дрожжаную кадушку, где они от великой силы в дрожжах находящиеся, тотчас начинают кипеть и меньше одного часа поспевают. Башкирцы пьют его несмотря на то, что он никакой чистоты не имеет, густ и с вощиною, но притом очень сладок, и бывают с него весьма пьяны. Токмо часа через два или три, не чувствуя тягости и головной болезни, вытрезвляются» – писал П.И. Рычков [Рычков, 2007: 74].

П. Небольсин также упомянул о медовухе, «по-нашему его просто зовут кислым медом» и кумысе «взамен кислого меда башкирцы летом пьют кумыс, превосходный напиток, общеупотребительный между всеми кочевыми племенами» [Небольсин, 1854: 224]. «Пока скотина дает молоко и есть мед сырец в запасе, то башкирцы живут весело и не употребляют никаких других напитков, кроме кислого молока и ставленного меду... Зимой и в поездках награждают они недостаток оных напитков тем, что малые колобки сделанного из переквашенного молока и в дыму засушенного сыра, по их крут называемого, растирают и мочат в воде, от чего делается кисловатый напиток», – отмечал П.С. Паллас [Паллас, 2007: 78]. Также у юго-восточных башкир был распространен напиток «буза» (буза), получаемый из зерновых культур.

Медовуха, кумыс, буза употреблялись в повседневной жизни и во время гостевых трапез. По наблюдениям И.Г. Георги: «...мешают кумыс для лучшего подпою с крепким медом, или пьют попеременно то мед, то кумыс» [Георги, 1799: 104]. И.И. Лепехин более подробно описал процесс угощения и особенности преподнесения напитков: «За медом следовал кумыс. Тут всякий желающий иметь участие в пиршестве, приносил столько кумысу, сколько в юрте его сыскаться могло, и вся наша палатка вскоре наполнилась кожаными бочками и

ведрами, наполненными башкирским нектаром. Подчиванье поручено было двум молодым башкирцам, из которых один наливал, а другой подносил. Башкирцы при подчиваньи, а особливо лучшие, также жеманятся, но отговорка их бывает недолговременна и с приумножением труда подносику, ибо подносику надлежит, став на цыпки, одною рукою держать чашу, а другою поддерживать локоть пьющего и держащегося так же за чашу башкирца, и так башкирцу почти лить кумыс в глотку» [Лепехин, 2007: 203]. Напитки во время проведения гостевых трапез применялись в качестве угощения, также для преподнесения подарков. По данным информантов, до 1980-х гг. сохранилась песенная подача напитков гостям, также дарение украшений (колец, серег) в подаваемых напитках (ПМА: тетр. № 7 – № 22).

До появления покупного чая применялись травяные заварки. По данным исследователя традиций чаепития в Сибири Е.Ф. Фурсовой: «...китайский чай стали употреблять на Руси с XIV в., но широкое бытование он получил только в XVIII в. на фоне появления и распространения самоваров» [Фурсова, 2022: 5]. По полевым этнографическим материалам, башкиры для отваров собирали чабрец, душицу, зверобой, листья смородины, малины. Для получения чая листья, цветки собранных растений оставляли на 2–3 дня в холщовом мешке, затем сушили в тени (ПМА: тетр. № 18). Семейные и праздничные трапезы, праздники сопровождались совместным чаепитием. Выражение «сэй эсеп алайык» (попьем чаю) чаще заменяло приглашение на совместную трапезу с обильными угощениями. Чай был обязательным атрибутом дарения, в качестве «күстәнэс» (гостинца).

Приглашение на чай вошедшего в дом человека до сегодняшних дней считается символом воспитанности и гостеприимства. П. Небольсин писал: «Богатые люди, вместо кирпичного, пьют цветочный чай, да и как еще пьют. <...> Башкирцы рассыпной чай пьют и в-накладку, и в-прикуску и даже вовсе без сахара, с одними сливками; этот последний способ приготовления называется “сухой чай”» [Небольсин, 1854: 229]. Выражение «сухой чай» («коро сэй») сохранилось по сегодняшний день, угощение «коро сэй» предполагает

выставление на стол разнообразных сладостей: варений, меда, конфет, молочных, растительных и мучных угощений и т. п.

Чай, как правило, разливает хозяйка. Считается дурным тоном, если женщина прольет чай, молоко при разливании. Обычно его подают с молоком, причем сначала наливают чай, потом добавляют молоко. «Ажка кара коймайзар» (букв.: на белое черное не наливают), напоминают старшие женщины молодым хозяйкам. Доливание молока в чай связано с почтительным отношением к молочным продуктам. Подают напиток обеими руками, демонстрируя свое уважение. Принимают его также обеими руками, выражая благодарность за угощение.

После чаепития, выказывая насыщение, опрокидывают чашку вверх дном. Приведем фрагмент из романа Х.Л. Давлетшиной «Иргиз», где Газима, супруга бая, в знак завершения трапезы сделала следующие действия: «Перевернув чайную чашку кверху дном, она положила на доньшко крохотный кусочек сахара. Этого требовали правила приличия» [Давлетшина, 1961: 19]. Перевернутая чашка означает, что гость сыт, в некоторых случаях для обозначения окончания трапезы вставляют в чашку чайную ложку. При настоящем угощении прикрывают чашку руками или совершают жест – «омовение» лица (ПМА: тетр. № 7 – № 24).

В прошлом глава семьи сам распределял мясо, хлеб. По наблюдениям Д.П. Никольского, без него или его разрешения никто не наливал молока в чай [Никольский, 1895: 10]. По рассказам информантов, он должен был наделять каждого члена семьи своей долей, обделять кого-то – грех. К приему пищи приступали только после главы семьи: нельзя приступать к еде раньше отца – останешься без своей доли, нельзя садиться за трапезу раньше отца – добытое тобой добро уйдет, не доходя до тебя. Описанное правило до сегодняшних дней соблюдается в некоторых больших семьях.

При появлении постороннего человека во время семейной трапезы его приглашали за стол, приговаривая: «Добро пожаловать! Как вовремя пришел, восхваляешь наш стол!». Усаживали его на почетное место рядом с хозяином

дома, считая, что это Божий гость. Если приходящий был мужского пола, то молодые женщины удалялись, а старшую женщину правила избегания не касались. Ели медленно, чтобы гость успел насытиться. Человеку, появившемуся к концу трапезы шутливо говорили: «Нас поливаешь грязью, ругаешь!» Вера в магическую силу слов породила множество благопожеланий, произносимых участникам трапезы: «Ашығыз тәмле булһын!» (Пусть еда будет вкусной!), «Бергә булһын!» (Пусть будет совместной!) и т. п.

Начало и окончание трапезы обозначались специальными молитвами, благопожеланиями, определенными действиями. Например, перед приемом пищи в Бурзянском районе принято произносить следующие слова: «“Иске ризык, яңы аш, бөтә ауырыу минән кас!” (букв.: Знакомая пища, новое блюдо, уходите прочь от меня все болезни!), – тип ашай башларға кәрәк ризыкты» [Экспедиция материалдары, 2011: 144]. В народе сохранились знаки, показывающие начало и окончание приема пищи. Перед тем, как начинать есть, принято произносить: «Бисмилләһир-рахмәһир-рахим!» («Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!»), иначе не будет пользы от принятой пищи. Произнесение этой фразы перед едой делает ее сытной и полезной, иначе шайтан завладеет пищей, человек не сможет насытиться от принятой пищи, считают башкиры. Причем обжорство объясняется отсутствием молитвы перед едой и присутствием нечистой силы.

Напиток, предложенный в конце застолья, называется «хуш аяғы» («хуш, хушлашыу» – прощание, прощальный) или «юл аяғы» («юл» – дорога), который обязательно объявлялся перед подачей («аяк» – большая деревянная миска, чаша). Подача сладостей и чая обычно означала завершение гостевой трапезы. В некоторых случаях во время званных трапез на прощание предлагали хмельные напитки, объявляя «хуш аяғы» («ступай нога» – прямой, шуточный перевод). И сейчас предложение чая во время праздничного застолья означает окончание гостевания, поэтому не торопятся его подавать, предлагая только пожилым гостям.

По окончании приема пищи благодарят Аллаха, хозяев за угощения, радушный прием, дают «Фатиха» – благословение. Приведем описание окончания трапезы, зафиксированное в конце XIX в.: «После всего этого возносится молитва (бата) и снова являются с рукомойником (кумган), и совершается омовение рук по обряду магометанской религии, как это принято у всех мусульман» [Юлуев, 1892: 221].

Аналогичный порядок завершения праздничного (ритуального) угощения сохранился до наших дней. Во время званых трапез, чаще во время проведения аят, мулла или самый уважаемый пожилой человек дают благословение пище («ашка доға кылыу»). По поверьям башкир: «Ашка доға кылғанда, өстәлдә бысак ятырға тейеш түгел» (При благословении пищи на столе не должен лежать нож). Также после завершения трапезы, после произнесения благодарности Аллаху исполняется жест «омовения». Со словами «амин» (аминь) проводят по лицу ладонями, соединенными вместе в форме раскрытой книги – «әпәр итеү», «экбәр әйтеү» (ПМА: тетр. № 7). Молитва и мытье рук до и после еды являлись обязательными актами застольного этикета.

После приема пищи продукты нужно убрать, прикрыть, вымыть посуду, иначе шайтан прикоснется к ней, злые духи могут нанести вред, ангелы устанут охранять, – предупреждают пожилые (ПМА: тетр. № 19). Такие же представления зафиксированы у казахов: «Учук бывает, по мнению киргиз, от пищи. Судя по тому, что они пищу вне кибитки не едят и незакрытой не оставляют на ночь, надо думать, что делают это, боясь порчи от злых духов» [Валиханов, 1985: 54].

Необходимо отметить, что роль и значение пищи в традиционной культуре башкир, способы обращения с продуктами питания наиболее ярко прослеживаются в лексике и речевом этикете. Приведем некоторые слова и выражения, показывающие этикетные действия с пищей: «ауызландырыу» говорят, когда впервые дают новорожденному мед и масло, «таба есен сығарыу» – когда жарят лепешки в честь аруахов, «һыйлау» – когда угощают, «тешләу, тешләтеү» – когда уезжающему дают откусить кусок хлеба, «һоғондороу, һоғон» – когда кормят сотрапезника с руки, «өлөшләп таратыу, тартыу» – когда

распределяют пищу по статусу, у каждого своя доля, «ауыз итеү» – когда нужно обязательно попробовать молочные и другие продукты, выставленные на стол, «һибеү, сәсеү» – когда осыпают сладостями и монетами, «һалып калдырыу» – когда оставляют пищу на пнях, под деревьями для угощения птиц и зверей и т. п. Многие из этих действий сейчас не совершаются, но языковой материал свидетельствует о бытовании их в прошлом.

Почтительное отношение к пище транслировалось в виде различных запретов и предписаний, которые легли в основу традиционного и современного застольного этикета. Детям постоянно напоминали, что пищи, которой не отведаешь, касаться грех; нельзя стоя, лежа принимать пищу, делить хлеб (лепешку) одной рукой, засматриваться на рядом сидящих, ставить локти на стол, дуть на еду и т. п. Согласно правилам, во время приема пищи следовало вести себя аккуратно, не создавая неудобств для других. Из общей посуды рекомендовалось брать те куски, которые находятся ближе, одобрялась умеренность в еде. Но вместе с тем, нужно заметить, что разжевывать мягкие кости, выбивать или высасывать костный мозг было нормальным явлением для башкир. «Пожилые после еды в знак насыщения могли сделать отрыжку» (ПМА: тетр. № 10, № 22). Данная особенность зафиксирована Д.П. Никольским: «Во время еды гости должны как можно чаще производить отрыжку, что служит доказательством довольства угощением» [Никольский, 1899: 143]. Приветствовалось молчание во время еды, прием и передача кушаний, предметов осуществлялись правой рукой. Неприличным считалось отвергнуть предложенное угощение, запрещалось поднимать пищу выше головы, садиться, наступать на нее, оставлять недоеденные куски.

Таким образом, традиции питания башкир тесно связаны с важнейшими сторонами жизни и деятельности народа. Кроме биологической потребности питания различные виды кушаний и связанные с ними обряды, обычаи имели символическое, социальное значение. Бытовали пищевые запреты, касающиеся отдельных половозрастных групп. Знаковый характер пищи усиливался в

определенной ситуации – ритуале, этикете. На наш взгляд, чем выше была знаковость, тем ниже – физиологическая потребность в еде.

5.2. Знаковый характер одежды и украшений

Традиционная одежда является важным историко-этнографическим источником изучения мировоззрения, особенностей хозяйственной деятельности, семейно-бытовой, поведенческой культуры, эстетических вкусов и идеалов, взаимоотношений с другими народами, поэтому при исследовании народного костюма ученые обращают внимание на разные его аспекты. Например, согласно В.Н. Харузиной, одежду можно изучать по следующим направлениям: возникновение, эволюция одежды и отдельных ее частей, костюмы известной народности, их изменения под влиянием времени, способы производства тканей, вкусы народности, излюбленные ею цвета и формы. Она же отмечает, что обычай одеваться возник из стремления украшать себя, из-за чувства стыдливости, по религиозным мотивам, а предметы, которые мы назвали бы украшениями, являются нередко амулетами, волшебными средствами, знаком отличия, указанием на какое-нибудь событие [Харузина, 2007: 57]. Н.И. Гаген-Торн считала, что при изучении одежды ученый может: «...1) Выяснить идеологию социальной среды, ее создавшей, и творческие процессы, которые позднее воспринимаются как стремление к эстетике: возникновение украшений вызывается не чистым исканием красоты, а стремлением выразить при помощи символики орнамента мысли людей. Анализ ученого должен раскрыть смысл знаков. 2) Может ученый проследить и изменения социальных и хозяйственных отношений в среде носителей одежды. Язык одежды укажет на процессы этногенеза, на сложение народа из различных племенных групп. Производственные и социальные отношения отражаются преимущественно в материале и покрое одежды» [Гаген-Торн, 1960: 4].

Как известно, в традиционной культуре каждая вещь создавалась с практической целью и в то же время выполняла множество функций, активно использовалась в обрядовой практике. «Единство символического и

практического, которым обладают создаваемые и используемые человеком вещи, их принципиальная амбивалентность», – сформулирована А.К. Байбуриным «семиотическим статусом вещей» [Байбурин, 1995: 5]. Материалы, покрой и декоративные элементы одежды, например, подбирались в зависимости от ее функционального назначения. В результате костюм наделялся определенным содержанием, благодаря которому участники этикетной ситуации определяли статус партнера. По одежде, словно по тексту, получали информацию о ее владельце. Несмотря на относительную устойчивость народной одежды к влиянию внешних факторов, многие ее знаковые функции со временем утратили былое значение. Сегодня по народному костюму мы можем определить только этническую принадлежность его владельца. Изучение одежды как сложной знаковой системы является актуальной проблемой и существенно обогатит наше представление об этикете и традиционной культуре в целом.

В ходе исследования проанализированы роль и знаковый характер одежды в процессе общения. В традиционной культуре башкир народный костюм как объект материальной культуры выполнял практическую, эстетическую, знаковую, защитную функции. Элементы одежды передавали информацию, по которой определяли этническую принадлежность, возраст и пол, семейный и социальный статус собеседника. Природно-географические особенности края, верования, религия, тип хозяйствования, родоплеменная принадлежность, взаимоотношения с другими народами повлияли на формирование народного костюма, также в нем нашли отражение художественный вкус, эстетические и моральные ценности башкир.

Традиционный башкирский костюм не повторяет одежду других народов, является уникальным объектом материальной культуры. На основе многолетних исследований С.Н. Шитова выявила следующие костюмные комплексы башкир: юго-восточный, юго-западный (демский), самаро-иргизский, центральный (инзерский), северо-западный, северо-восточный, восточный (зауральский) [Шитова, 1995: 160]. Научные изыскания ученого позволяют констатировать наличие в пошиве, украшении и способах ношения костюма у разных локальных

групп башкир определенных различий, которые служили маркером в общении. Бытование таких различий обусловлено природным и этнокультурным ландшафтом, этнической историей и ареалом расселения племен и родов, особенностями хозяйственной деятельности, взаимодействием с другими народами.

Исследователями декоративного творчества башкирского народа описаны сложившиеся модели одежды отдельных групп с присущими только им традиционными элементами. Например, костюм юго-восточных башкир был строг по форме и сдержан по цвету. Он включал елян (верхняя одежда), «селтәр» с бахромой (нагрудное украшение), коралловый «кашмау» с наспинной лентой и нагрудными подвесками, тяжелую тканую шаль или халат-накидку [Кузеев, Бикбулатов, Шитова 1979: 86–87]. Уникальные костюмные комплексы, зафиксированные исследователями, несут в себе отпечаток истории родов и племен, художественное осмысление картины мира. «Так называемые «украшения» одежды – вышивки, окраска, аппликации, узорное тканье – возникали не из стремления к красоте, – у человека было еще слишком мало сил и свободного времени, чтобы заниматься эстетикой – они создавались как знаки, помогающие определить положение человека и его принадлежность к определенной родовой группе», – писала Н.И. Гаген-Торн [Гаген-Торн, 1960: 3–4]. Сложение локальных особенностей традиционной одежды башкир было тесно связано с развитием производственных навыков, манерой ношения одежды, обычаями и традициями племен и родов. Примечательно, что знания о различиях в одежде сохранились до наших дней.

Своеобразие костюма, обусловленная природно-климатическими условиями, проявилась в используемых материалах, крое, декоре. В прошлом по этим критериям определяли собеседника в рамках противопоставления «свой» / «чужой». Например, в башкирском эпосе «Кара-юрга» девушка по покрою одежды установила, что гость с чужой стороны:

Полы одежд твоих закруглены –

Вижу, ты, по всему, степняк [БНТ. Т.1, 1987: 195].

В эпическом сказании «Алдар и Зухра» Кидрас, встречая гостей, по одежде определяет их родовую и географическую принадлежность: «Это ближние мои соседи с берегов реки Кармасан, степи у них просторные и скотоводство великое. Овцы их приносят длинную и белую шерсть, и поэтому видишь их одетых в белую одежду», – замечает он [БНТ. Т.1, 1987: 386–388]. Жителей с реки Бирь характеризует великими звероловцами в шапках, сделанных из молодого медведя. Увидев всадников в красных кафтанах и шапках из черно-бурой лисицы, отмечает, что они прибыли с берегов реки Дема (Дим). Башкир-гайнинцев он назвал охотниками на куниц и белок, поэтому на каждом из них можно увидеть кунью шубу. По данным исследований А.С. Камалиевой, особенности декоративной композиции также передавали окружающим сведения о месте проживания человека. Например, на спинке еляна юго-восточных башкир изображен горный хребет Южного Урала. Уровень расположения декора приходится на средний мир, на котором изображалась красота природы, данный рисунок присутствовал только на верхней одежде башкир, проживавших на территории Южного Урала (в образцах одежды северных башкир подобный орнаментальный элемент отсутствует) [Камалиева, 2012: 66–67]. Как известно, природно-климатические условия края обусловили технологические и конструктивные особенности изготовления одежды, способствовали использованию меха и изделий из шерсти, конопли и крапивы в качестве основного материала.

На одежде сказывались также особенности хозяйственной деятельности. По наблюдениям С.Н. Шитовой, жители северной части Башкирии были более опытны в изготовлении тонкой пряжи из конопли, позже льна, здесь же развивалось узорное ткачество, а население южных районов, сохраняя навыки скотоводческого уклада, продолжало изготавливать различные изделия из шерсти [Шитова, 1995: 6]. Удобство и практичность, приспособленность к выполнению определенных трудовых операций – вот главные особенности повседневной, рабочей одежды. Обнаруживая сходство между башкирскими сарыками и охотничьей обувью, С.Н. Шитова отмечает: «Одним из признаков обуви пеших

охотников и рыболовов, по мнению Г.М. Василевич, является прямое голенище, в то время как обувь древних коневодов отличалась косым срезом верхнего края, что было удобно при верховой езде» [Шитова, 1976: 59–60]. Практической необходимостью объясняют также узкий крой низа рукавов в елянах юго-восточных башкир. Руки наездника на протяжении всего похода находятся в горизонтальном положении из-за необходимости управлять лошадью во время езды. В такой ситуации узкие по низу рукава были жизненно необходимы, так как препятствовали попаданию холода в пододежное пространство [Камалиева, 2012: 60]. Утилитарные свойства одежды, связанные с родом занятий, служили своего рода маркерами, помогали определять и устанавливать контакт в рамках «мы» и «они».

В костюме башкир отражаются представления народа о мироздании. Цвет, крой, орнамент и украшения передают представления башкир о Вселенной, подчеркивают религиозную принадлежность. «В солярных мотивах (изображение солнца, звезд), зооморфных сюжетах («рога барана», «след волка», «бабочка» и пр.), в вышивке и аппликации нашли отражение древние воззрения и языческие верования башкир» – считает С.Н. Шитова [Шитова, 1995: 9]. По представлениям башкир, голова ассоциируется с верхним миром, туловище – со средним, нижние конечности – с нижним миром. Древние представления башкир легли в основу многих правил поведения и обращения с предметами одежды. Они сохранились до сегодняшних дней в виде запретов и предписаний: «нельзя поднимать сапоги выше головы»; «нельзя класть головной убор куда попало – будет болеть голова»; «нельзя вращать головной убор – голова будет болеть»; «нельзя садиться на головной убор – уйдет благополучие, счастье». В приведенных примерах запреты направлены на сохранение «кот» – души, благополучия, счастья, удачи, жизненной силы. Влияние мусульманской культуры нашло отражение в цветовой гамме и изображении полумесяца на некоторых деталях одежды.

Одежда отличалась и по половозрастному признаку. Возрастные маркеры в одеянии и желаемые нормы поведения определялись в ходе обрядов перехода. По данным Д.П. Никольского, одежда детей обоего пола не отличалась, но мальчики

обязательно носили тюбетейки, показывая свою самостоятельность. Одежда девочек состояла из длинной широкой рубахи, голову ничем не покрывали, только у богатых были платки [Никольский, 1899: 54, 124]. С 7–8 лет усиливалась половая дифференциация в причёске, костюме и, соответственно, в правилах поведения.

В период полового созревания (9–14 лет) в одежде девушек и юношей появляются элементы, маркирующие возраст и статус, также максимально расширяется цветовая палитра. С возрастом усложнялись декор и состав девичьих накосных украшений. «Девицы ходят простоволосые, замужние женщины заплетают косы (большую частью две) со шнурком (каралык) и монетами», – писал Д.Г. Амиров [Амиров, 1922: 14]. Девочки носили налобные повязки, обычные косоплетки, а у девушек косоплетка прикреплялась на затылке к «елкәлек (елкәмес)». Качественное отличие набора накосных украшений девочек и девушек проясняется описанием башкирских исследователей: «Старинный елкәлек представлял собой обтянутую красной тканью кожаную основу полуовальной (в других случаях – треугольной или прямоугольной) формы, зашитую кораллами, разноцветным бисером, мелкими монетами. На некоторых украшениях, выполненных более двух веков назад, голубые стекла в серебряной оправе, прикрепленные на месте глаз, и сердолик на месте рта напоминают демоническую маску; бахрама по низу воображаемого лица дополняет впечатление бороды неведомого грозного существа, призванного, надо полагать, отпугивать злых духов. Древний смысл украшения такого рода станет понятным, если учесть, что носили его девушки, вступившие в возраст невесты» [Кузеев, Бикбулатов, Шитова 1979: 85]. Рубашки молодых людей отличались от рубашек женатых мужчин. Согласно полевым материалам, зафиксированным в Кигинском, Кугарчинском районах РБ, на воротник рубашки неженатых парней нашивались кисточки (ПМА: тетр. № 18, № 19).

Одежда удостоверяла принадлежность человека к определенному поколению, периоду жизни. Статусными символами были качество используемых материалов и богатство украшений. Эта особенность наиболее явно проявлялась в

женских нарядах. Головные уборы, цветовая гамма, украшения передавали информацию о возрасте человека. Яркие цвета и разнообразные украшения были присущи для молодежной одежды, женщин детородного возраста. Одежда детей отличалась минимальным набором компонентов. Сдержанная цветовая гамма, меньшее количество украшений характеризуют костюм женщин старшего и преклонного возраста. Любая деталь одежды была обоснована исторически, мифологически, с практической и знаковой сторон.

Рассмотрим некоторые элементы женской одежды, символизирующие замужество, которые встречались у башкир. Как известно, смена девичьей одежды на одежду замужней женщины происходила во время свадебной обрядности. Например, в восточных районах РБ на невестку надевали приталенные безрукавки, вышитые передники [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 63]. По данным С.Н. Шитовой, раньше камзолы (безрукавная одежда) носили не везде, тем не менее, во второй половине XIX в. они входили в состав народной одежды, заменив в праздничном комплексе халат, и включались в свадебный костюм [Шитова, 1995: 63]. Е.М. Тощакова в работе, посвященной семейному положению алтайских женщин, писала, что чегедек (безрукавная одежда) был обязательным компонентом народного костюма. Его надевали в день свадьбы и не снимали, пока муж был жив [Тощакова, 1973: 27]. Э.П. Бакаева, детально изучив практическую, обрядовую нагурзку чегедек, чедек, цэгдэг, цегедек, обнаружила типологические параллели в одежде тюркоязычных и монголоязычных народов Сибири и Монголии. Опираясь на исследования Сарангэрэл, привела легенду, раскрывающую семантику этого предмета одежды. Согласно фольклорному тексту, цэгдэг символизирует покорность и верность супругу: «Измена женщины, носящей цэгдэг, т. е. замужней, подобна смерти» [Бакаева, 2015: 79–80]. По нашим наблюдениям, и в наши дни большая редкость увидеть пожилых башкирских женщин в одном платье, в составе их одежды всегда присутствует безрукавка.

Цветовая гамма мужской и женской одежды подмечена В.А. Арнольдовым: «...женщины носят по большей части платье и шаровары ярко-красного,

пунцового цвета или красного с желтым, у мужчин же рубашки и штаны в большинстве случаев белые посконные и только у более состоятельных – цветные, красные штаны» [Арнольд, 1894: 233]. М.А. Круковский также отмечал, что платье и платок у башкирок почти всегда красные, с широкими желтыми узорами [Круковский, 1909: 51]. Цветовые предпочтения башкирок обнаруживают параллели с культурой других тюркских народов. Так, яркие цвета в одежде казашек И.В. Стасевич объясняет следующим образом: «в костюме девушки и женщины, находящихся в репродуктивном периоде, преобладал красный цвет как распространенный среди народов тюркского мира символ плодородия и способности к деторождению. С возрастом у женщины наблюдается постепенное снижение фертильности. В костюме женщины после 30 лет красные тона уступали место более спокойным цветам, носить в этом возрасте одежду красного цвета с большим количеством украшений считалось уже неприличным» [Стасевич, 2011: 56]. С окончанием детородного возраста постепенно начинается процесс смены возрастных символов. Так, по данным исследователей: «Постепенное отчуждение стариков от мира живущих сопровождалось утратой вещных маркеров социального статуса. В 50–55 лет тувинки меняли богатые украшения замужней женщины на более скромные и простые. Накосные подвески с этого времени раздавали дочерям или молодым родственницам» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 215]. Яркая женская одежда и красивые украшения символизировали женскую силу, способность к деторождению, также оберегали от сглаза и нечистой силы, служили показателем того, что женщина замужем, тем самым помогали выстраивать общение в рамках традиционного этикета.

Оберегательная сила серебра и звона монет, эстетические взгляды и материальное положение башкирских женщин обусловили ношение большого количества разнообразных серебряных украшений. Например: «В строгом по стилю юго-восточном костюме со множеством ниспадающих, как бы маскирующих фигуру одежд (халатов, шалей) украшения не демонстрировались явно. Нагрудник надевали на платье под халат таким образом, что распахнутые

полы приоткрывали только часть роскошного украшения. Это говорит не столько о декоративном, сколько об охранном значении старинных нагрудников. Не случайно они присутствовали в костюме женщин фертильного (детородного) возраста, а затем переходили к дочерям», – отмечают исследователи, подчеркивая оберегательную функцию украшений [Башкирское народное искусство, 2002: 285]. Кроме того, нагрудники выполняли и знаковую функцию. Например, по данным исследователей и информантов из Абзелиловского, Альшеевского, Белорецкого, Учалинского районов, нагрудные украшения «селтәр», «һакал», «яға» отличались не только названиями, но и формой, а также содержали информацию о родоплеменной принадлежности ее владелицы.

Традиционные украшения из серебра условно подразделялись на праздничные и повседневные: «В праздничных костюмах нагрудник сочетали с перевязью, ожерельем, бусами, наспинником. Подбор материалов для украшений был обусловлен верой в их магические свойства» [Башкирское народное искусство, 2002: 279]. По сообщениям информантов, богатый набор украшений был характерен и для повседневной женской одежды (ПМА: тетр. № 7 – № 22). Украшения и декор одежды выполняли социально-разделительную функцию и служили знаком половозрастных групп. «Көмөштән яһалған куш беләзектәр» (парные серебряные браслеты), например, передавали информацию о семейном статусе башкирской женщины (ПМА: тетр. № 7).

Как известно, традиционным этикетом женщинам предписывалось ношение головных уборов, которые наделялись защитными и символическими функциями. Отличительные особенности девичьих и женских головных уборов подмечены М.И. Уметбаевым в конце XIX в.: «һакал, такыя кейер – йәш кыз балалар, тубый кашмау кейгән – катын булалыр» [Хөсәйенов, 1991: 126] (Нагрудник и тюбетейку, расшитую монетами и кораллами, носили молодые девушки, а «тупый кашмау», кашмау с закрытой монетами макушкой, носили женщины).

С.И. Руденко, в числе других головных уборов замужних женщин назвал «кашмау» (Фото 1 / 57), «яулык», «кушъяулык» (Фото 132 / 63 б) и др. [Руденко, 2006: 163–164, 167]. «Красное двойное покрывало, скрывающее не только лицо,

но и фигуру, молодые женщины начинали носить, переехав в дом мужа, и не снимали до 35–40 лет. В «возрасте свекрови», в 40–45 лет, было принято повязывать белое покрывало – тастар (тастар)», – отмечает С.Н. Шитова [Шитова, 2002: 135]. (Фото 138 /74. Фото 49 / 62).

Безусловно, одежда служила для различения мужчин и женщин, отражала социальные ожидания и нормы, связанные с их поведением. По данным информантов: «Ахыр заман етһә, ирзәр менән катындарзың кейеме бер иш булыр» (Когда настанет конец света, то одежда мужчин и женщин не будет отличаться) (ПМА: тетр. № 10). Традиционный набор мужской одежды уступал по составу и украшениям женскому: «Мужской традиционный костюм включал длинную рубаху (күлдәк) туникообразного покроя с прямыми рукавами (ең), подмышечными квадратными вставками-ластовицами (кештәк), боковыми клиньями (сабыу), широким отложным воротником (яға), скреплявшимися у нагрудного разреза плетеным шнурком с кистями (иңербау). Рубахи пожилых мужчин были преимущественно из светлых тканей, у молодых – красные, синие, с кумачовыми яркими ластовицами и воротником, обшитым узким позументом» [Шитова, 2002: 129]. Важно заметить, что мужчины также прикрывали голову тюбетейкой («такыя», «түбәтәй»). Легкую плотно облегающую тканевую шапочку, сшитую с подкладом, пожилые мужчины носили, не снимая.

В мужской одежде башкир особое значение придавали поясу. С практической точки зрения, пояс защищал брюшную полость и помогал держать осанку при верховой езде, обеспечивал удобство ношения одежды, т. к. не было пуговиц. В качестве статусного знака выступал серебряный пояс. Наборные пояса имели военную и социальную символику.

Пояс у разных народов наделялся разными значениями и функциями. Так, его защитная функция у славян подробно рассмотрена Е.Е. Левкиевской, в частности, она пишет: «...пояс часто выступал в качестве самостоятельного оберега, который вывешивался в охраняемом пространстве или прикреплялся к охраняемому объекту» [Левкиевская, 2002: 31–32]. По представлениям казахов и ногайцев подпоясывание играло роль отличительного признака между

представителями разных миров: «На небе есть жители – люди. Они опоясываются под горлом; мы живем в середине на земле и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свои солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах», – писал Ч.Ч. Валиханов [Валиханов, 1985: 58]. Ногайское поверье подкрепляет вышеописанные способы ношения пояса, согласно которому, «люди, живущие на земле и находящиеся как бы посередине, носят пояса на талии» [Текеева, 2013: 196].

Пояс также выполнял разделительную функцию в рамках конфессиональной, этнокультурной принадлежности. Например: «Пояс, необходимый при земледельческих работах и при собирательстве в лесу, в сознании его носителей становился племенным отличием: “Беспоясные бусурмане”, кочевники, противопоставались носящим пояс земледельцам» [Гаген-Торн, 1960: 10]. Безусловно, это восприятие кочевого мира земледельцами, в то же время заметим, что утилитарное значение пояса в кочевой культуре было бесспорно. По описанию И.Г. Георги: «Мужчины носят кафтаны весьма длинные и пространные, наиболее из красного сукна с опушкою, и подпоясываются сверх поясом (белгау) или сабельною портупеею: по чему нижнее платье и не видно» [Георги, 1799: 102]. Подпоясывание, идея круга нашли отражение и в украшении женского костюма. Края одежды, как граница, украшались ленточками, вышивкой. По данным информантов, злые силы ходят по кругу, но в тело не попадают. Такая же защитная функция приписывалась кольцам: «Кара кәстәр түнәрәк буйлап йөрөй, тәнгә зыян килтермәй» (Злые силы ходят по кругу, поэтому не смогу навредить человеку) (ПМА: тетр. № 22).

Одежда мужчин тщательно оберегалась. До наших дней сохранились запреты, связанные с ношением и хранением мужской одежды: «нельзя сидеть, вертеть, примерять мужской головной убор», «нельзя использовать мужскую одежду в хозяйственных целях», «нельзя сидеть на воротнике мужской одежды» и т. д. Сначала нужно стирать вещи, принадлежащие мужчине – будет авторитетным (ПМА: тетр. № 7–22). По данным Ч.Ч. Валиханова, у казахов

соблюдались следующие правила: «Некоторые киргизы ни за что не дают своего головного убора, боясь худых последствий» [Валиханов, 1985: 62].

Кроме практических функций, одежда помогала определить «переход» из одного мира в другой. Например, в приведенной башкирской загадке наготы противопоставляется одетость как признак земного, окультуренного мира:

Не успеешь родиться,

Спешишь в нее нарядиться [БНТ. Т.7, 1993: 361].

В фольклорных текстах по способу ношения одежды можно проследить «перемещения» героев между мирами. Противопоставление реального мира потустороннему, иному наиболее ярко прослеживается в обращении с предметами одежды. Чтобы понять природу этих сопоставлений, рассмотрим отдельные запреты: «выстиранные вещи развешивай изнаночной стороной, только у покойников одежду не выворачивают», «нельзя складывать одежду изнаночной стороной – счастье уйдет. Только у покойников одежду хранят изнаночной стороной» (ПМА: тетр. № 7–24). Судя по археологическим и этнографическим данным, иной мир (мир мертвых, мир духов) у самых разных народов мыслился как мир «наоборот» и представления о перевернутости иного мира, видимо, были универсальными, отмечают исследователи [Байбурин, Топорков, 1990: 30–31]. Зеркальность, перевернутость миров подтверждается действиями служителей культов. Например, по данным В.Н. Басилова, у некоторых народов шаманы во время камлания пользовались своей бытовой одеждой, выворачивая ее наизнанку [Басилов, 1984: 98]. Представляют интерес материалы А. Инана о переодевании одежды наизнанку башкирскими имамами и аксакалами при совершении обряда вызывания дождя [Инан, 1998: 208].

Т.Б. Щепанская, исследователь культуры дороги в русской мифоритуальной традиции, отмечает, что, заблудившись в лесу, путник переобувал лапти с левой ноги на правую, а одежду выворачивал наизнанку. То же проделывали, когда шли искать пропавших в лесу детей (или домашних животных) [Щепанская, 2003: 28]. По представлениям хакасов: «Только у носящего обувь со стелькой будет хорошо работать голова. Если путник заблудился в дороге, то нужно поменять стельки

местами» [Бутанаев, 1998: 119]. У башкир также встречаются приметы и поверья, связанные с переворачиванием одежды и переобуванием в случае блуждания в лесу. Считается, что чаще всего злые духи сбивают человека с пути (ПМА: тетр. № 12, № 22). Потусторонний мир, по представлениям многих народов, в том числе и башкир, это мир, наоборот. Поэтому, возможно, путем переодевания одежды человек приобщался к иному миру. Подобное намеренное переодевание встречается и в повседневной жизни, например, по данным информанта из Мелеузовского района РБ, принято намеренно надевать белье наизнанку, чтобы предотвратить сглаз. В то же время, когда человек случайно надевает одежду наизнанку, принято говорить: «Кыуаныска булһын! Шатлыжка булһын!» (Пусть будет к радости!) (ПМА: тетр. № 2–24).

Цвет, качество одежды в разных мирах также наделялись различными значениями. Например, если в реальном мире белый цвет одежды у башкир символизировал знатность, богатство, то в сновидениях, исходя из представлений зеркальности потустороннего мира – наоборот, предвещал горе, несчастье (ПМА: тетр. № 2–24).

В традиционном башкирском обществе одежда воспринималась как оболочка, обладающая магическими свойствами. Например, если ребенок родился в плаценте (бөркәнсек, пәрзәле), т. е. в «рубашке, в сорочке», это считалось признаком «отмеченности». «Рубашку» высушивали и вшивали в тряпочку, которая защищала ее владельца от несчастий: помогала в долгих путешествиях, служила оберегом на войне и приносила внезапную удачу [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 93]. Когда в семье постоянно умирали дети, шили три рубахи, чтобы продлить жизнь новорожденному: первую – из трех, вторую – из семи, третью – из сорока лоскутков [Башкорттарзың им-том китабы, 2006: 26]. Был распространен обряд надевания на младенца «собачьей рубашки». Ее шила повитуха или мать ребенка в форме современной распашонки, но без подгибов подола и рукавов. Свое название рубашка получила потому, что сначала ее надевали на собаку, чтобы она «приобрела» от нее способность защищать ребенка от злых духов. Младенцу собачью рубашку надевали на 7, 10 или 40 дней, а затем

ее снова надевали на собаку, которая в ней убегала [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 102–103]. Подобный обряд наблюдался и у киргизов (кыргызов. – Р.Б.), чтобы малыш рос крепким и здоровым на него надевали «собачью рубашку», сшитую из лоскутков белья аксакала или уважаемой старой женщины. Прежде чем надеть такую рубашку на ребенка, ею прикасались к телу собаки, откуда и пошло ее название [Исаева, 2009: 116]. В данном случае способ изготовления, материал, качества того, кто носит одежду или когда-то носил, ритуальные действия наделяли вещь символическим смыслом.

Элементы одежды использовались в лечебной магии. Ворот, например, у башкир – мифологизированный элемент одежды. Концом воротника лечили ячмень на глазу. Чтобы защитить ребенка от сглаза, его окуривали дымом, полученным в результате сжигания стельки или кусочка одежды сглазившего человека [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 97]. У казахов: «Если ребенок заболел, например, корью, одежду на него надевали швами наружу; считалось, что в этом случае болезнь выйдет из ребенка; сыпь скорее выступит на наружной поверхности кожи и т. п.» [Шаханова, 1998: 52].

Подол одежды также наделялся магическими свойствами. Об этом свидетельствуют материалы народной медицины: «Если женщина долго не могла разродиться, приглашали женщину, известную своей «легкой ногой». Она должна была переступить порог с правой ноги и при этом обязательно задеть подолом своего платья порог и косяк двери. Вот так женщина с «легкой ногой» помогает при родах» [Лечебная и охранительная магия башкир, 2009: 25]. В то же время пожилые запрещают трясти подолом, ходить возле ребенка в развевающейся одежде, считая, что ребенок может заболеть. «Елпелдәмә, зәхмәт һуғыла» – не трясй одеждой, дух болезни зәхмәт может задеть, заболеешь, – так постоянно напоминают молодым (ПМА: тетр. № 18). Похожие представления были и у других народов. «Так, например, при испуге женщины зашивают подол платья беременной так, чтобы была возможность, положив туда еду, кормить собаку. По мнению респондентов, иначе существует опасность выкидыша ребенка. В этих ритуальных действиях мы просматриваем следующую идею – подол одежды

символизировал детородный орган, а зашивание подола одежды означало “закрытие пути” для выкидыша», – отмечает казахский исследователь [Ерназаров, 2003: 84].

Считалось, что человека можно исцелить, а также подвергнуть порче, воздействуя на его одежду. Согласно полевым материалам, потеря, повреждение одежды предрекали болезнь, неудачу. «Нарушение целостности образа, утрата части экипировки (пояса, платка, воротника, пуговицы и т. п.) в ритуально-мифологической традиции региона была связана, согласно бытовавшим представлениям, с опасностью обезличивания, социальной, а порой и реальной смерти», – отмечают исследователи тюрков Южной Сибири [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1989: 214]. Интересны наблюдения ученого-этнографа В.Н. Харузиной: «В Пруссии народ держится мнения, что лучшим средством повредить убежавшему вору – взять его одежду, если он случайно оставил ее, и бить ее: вор заболеет от этого. На Новых Гебридах колдуют над одеждой врага, чтобы известить его» [Харузина, 2007: 392]. Одежда защищала человека, в то же время, как часть целого, была уязвимой, поэтому строго соблюдали правила обращения с ней.

В традиционной культуре башкир бытовало четкое разделение в использовании, хранении одежды живых и покойников. Одежду, принадлежащую умершему, раздавали, считалось, что иначе на том свете он будет нуждаться в одеянии. Причем как у хранимой, так и раздаваемой одежды покойного отрезали пуговицы.

По исследованиям Н.В. Бикбулатова и Ф.Ф. Фатыховой, в прошлом одежда покойного раздавалась людям, участвующим в похоронах, часть личного имущества умершего отдавали мулле в качестве благодарности за то, что он обязывался молиться за него в течение длительного времени [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 133]. Похожее отношение к одежде умершего зафиксировано и у казахов. В случае смерти отца семейства все, кроме головных уборов и штанов, раздавалось. Считалось, что оставленные вещи являются средоточием «кұт» и их называли «үйдің құты» («благоденствие дома, семьи») [Сураганова, 2009: 73].

Изъятие и передачу имущества умершего Г.П. Снесарев, на основе анализа материалов среднеазиатских народов, связывает с обычаем захоронения покойного вместе с личными вещами: «Вероятно, лишь усиление мусульманских влияний обуславливало его отмирание, но и при этих условиях обычай не исчез совсем; произошла любопытная его трансформация: сопровождающий умершего инвентарь стали изображать на могильных оградах, на надгробных стелах. Сами же вещи, согласно мусульманскому обычаю, передавались тем, кто обслуживал погребальный ритуал, готовил тело умершего к захоронению» [Снесарев, 1969: 136–137].

Носимая одежда становилась частью человека, после смерти «замещала» его. В раздаче вещей умершего наблюдалось отождествление человека и его предметного мира. Раздаваемые предметы и одежда, принадлежащие покойному, башкиры называют «төс». Иногда пожилые люди сами распределяют свои украшения, одежду со словами: «Төсөм итеп һакла» (Храни как «төс»).

Бытование «төс» запечатлено также в шуточном фольклорном тексте башкир:

Кашың кара, керпегең	Чернобровая красавица,
Бирсе миңә бөртөгөн.	Подари мне ресничку.
Үзең миңә булмаһаң да	Если судьба не сведет нас вместе,
Төсөң итеп йөрөтөрмөн	Сохраню как память о тебе

[НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Ед. (подстр. перевод автора).
хр. 657:272].

В «Мифологическом словаре» дается следующее толкование слова «төс»: «Вид, лицо, изображение духа, душа; душа, определяющая вид человека, животного. Төс бирмәгән малды асырама. – Не держи чахлую скотину; Төсө барзан төңөлмә. – Красивого и полюбить не грех; төс алыу – похорошеть (досл. получить вид); төс ташлау – похудеть (досл. бросить вид) [Хисамитдинова, 2010: 308]. Согласно данным А.-З. Валиди, Ибн-Фадлан зафиксировал у башкир обычай изготовления из войлока или дерева изображения духа / души умершего, который

назывался «төс». Данное явление Ибн-Фадлан объяснил верованием башкир в переселение души [Вэлиди Туған, 2005: 23].

Похожее представление о духах и об их наименовании сохранилось у других тюркских народов. По данным А.В. Анохина: «...алтайцы разделяют всех духов на две категории: төс (букв.: начало, основание), т. е. духи первоначальные, искони существовавшие, и јајан-нәмә (букв.: нечто созданное) или просто: нәмә (букв.: нечто), т. е. духи позднейшие» [Анохин, 1924: 1]. У хакасов: «В шаманистских воззрениях вселенная тоже поделена на три мира, и шаман при помощи своих духов-помощников (тёс) свободно перемещается в этих трех мирах» [Сагояков, 2010: 12]. «Духов-помощников шамана хакасы называли төстар (множественное число от слова төс (т. е. так же, как и родовые горы). Эти духи понимались как души умерших людей и шаманов, которые помогают своему избраннику – представителю рода» [Сагалаев, Октябрьская, 1990: 36].

Обычай изготовления символического изображения умершего – «тул» был характерен и для казахов. А.Т. Толеубаев приводит интересные материалы из различных источников по изготовлению «тул». «На шестьдесят первом году [жизни] я на голубом небе не стал видеть солнца. Моя княжна в тереме сделала “тул”», – так упоминается в древнетюркских эпитафиях. Об аналогичном обычае Рубруку сообщили уйгуры: «...когда какой-нибудь богач умирает, то или сын его, или жена, или кто-нибудь дорогой для него приказывает сделать изображение умершего и ставит его здесь, а мы чтим память его». В кыргызском эпосе «Манас» умирающий Кокетай завещает:

Остается моя вдова,
Моя любимая Кюлаим.
Перед изображением моим
День и ночь пусть сидит,
Глаза слезами не слепит [Толеубаев, 1991: 107].

Также автор отмечает, что вместилищем души умершего или его заместителем выступали не только «болван» или кукла, но и принадлежащие покойнику вещи и существа под общим названием «түл»: «түл-ат», «түл-қатын»,

«түл-найза», «түл-дүние» (т. е. «тул-конь», «тул-женщина», «түл-копье», «тул-вещь») [Толеубаев, 1991: 109–110]. «Tul» – «вдова, вдовец», т. е. слово относится как к мужчине, так и к женщине. Первоначально слово относилось к женщине. Одно из древнейших значений зафиксировано в киргизском (кыргызском. – Р.Б.) языке: «изображение умершего мужа, которое ставилось над местом супружеского ложа (сидя под этим изображением, жена оплакивала «мужа»), «траур по мужу» [Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков, 2001: 293]. Башкиры овдовевшего мужчину называют «тол ир», овдовевшую женщину – «тол катын».

Изготовление кукол – «төҥ», возможно, со временем было заменено одеждой, которая замещала умершего. Розданные вещи «обеспечивали» умершего одеждой на том свете, служили памятью. Сейчас произошла трансформация этого явления, и вещи покойного распределяют только между близкими родственниками. Всем остальным участникам поминальной трапезы раздают новые покупные товары: мулле и пожилым мужчинам – рубашки, молодым – полотенца, женщинам чаще всего дают платки, которые в зависимости от возраста одариваемых женщин могут варьироваться по стоимости: пожилым – дорогие, молодым – менее дорогие.

В обращении с одеждой представляют интерес следующие противопоставления: «новая / старая», «левый / правый». Согласно древним воззрениям и мусульманской традиции, правая часть человеческого тела считается «чистой». По поверьям башкир, чтобы день удался, обувь, одежду следует надевать с правой стороны. При надевании новой одежды учитывали дни недели: «Коро көндө (шишәмбе) яңы кеймә, йома көн кей» (новую одежду нужно надевать не во вторник, а в пятницу), на новолуние нельзя надевать новую одежду.

Традиционно башкиры одаривали детей за новую одежду. Например, в произведении М. Карима «Радость нашего дома» есть эпизод, характеризующий данный обычай. Когда Ямилъ и Оксана появились перед детьми в новых башмачках, Марат за впервые увиденную новую обувь своего друга обещал

подарить Ямилю саблю: «Мин, салбар кесәһенән алып, Маратка үземдең ус менән бер ус сәтләүек бирәм. «Рәхмәт», – ти миңә Марат. – Башмак котлағандар инде, беләм. Суктары матур ғына. Һиңә лә кылыс яһармын» (Я угощаю Марата орехами. «Спасибо», – говорит он. – Я знаю, откуда у тебя орехи. Вас, наверное, поздравили с новыми башмаками. Кисточки красивые. Я тебе тоже сделаю саблю) [Кәримов, 2003: 40].

В прошлом башкиры имели обычай пришивать к новой одежде бусины и монеты в знак пожелания благополучия, а также дарить подарки за обновку (ПМА: тетр. № 10, № 13). Они считали, что подобными магическими действиями и нашиванием украшений, за новой одеждой закрепляются функции защиты. Детей чаще одаривали за обновку монетами и сладостями. Дарение дополняли такими благопожеланиями: «Күлдәгең тузып китһен, үзең иҫән бул!» (Пусть платье изнашивается, а сама здоровой будь!) (ПМА: тетр. № 18), «Йылы тәнендә туҙһын!» (Носи на здоровом теле!) (ПМА: тетр. № 9), «Күлдәгең серек булһын, үзең озон ғүмерле бул!» (Пусть платье станет ветхим, а сама живи долго!) (ПМА: тетр. № 10).

Несмотря на широкое распространение подобного знака внимания за покупку новой одежды, только у юго-восточных башкир зафиксировано название подарка за обновку – «байғазы» (ПМА: тетр. № 15). Необходимо отметить, что у казахов подарок, вручаемый за обновку, назывался также «байғазы» [Сураганова, 2009: 27]. О бытовании в прошлом этого названия у башкир свидетельствуют топоним Байғазы (название деревни в Бурзянском районе РБ), а также антропоним Байғазы (баш. «бүләк» – дар, подарок) [Кусимова, 1991: 18].

Старая одежда, по представлениям башкир, обладала своей спецификой. Особенность одежды «хранить» в себе некую информацию о прежнем хозяине, «сохранять» симпатическую связь между владельцем и вещью нашла отражение в запретах: «нельзя примерять новую одежду прежде хозяина», «нельзя носить головной убор чужого человека – повторишь его судьбу». По мнению А.К. Байбурина, заворачивание новорожденного в «старую» отцовскую рубаху означало, что «ребенок становится продолжением, «распространением» не только

матери, но и отца, его частью. Категория старого в традиционной культуре отчетливо связывается со «своим», обжитым, освоенным» [Байбурин, 1993: 45]. Согласно поверьям башкир, если ребенка после рождения завернуть в рубаху отца, то он будет ближе к отцу. Кроме того, считалось, что старая одежда могла перенести на ребенка долголетие, силу, а также качества, носившего эту одежду [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 94]. Из сказанного следует, что одежда родителей, авторитетных и пожилых людей наделялась особой магической силой, применялась для передачи их долголетия и здоровья ребенку. Кроме того, путем совершения обрядовых действий с одеждой происходило приобщение ребенка к роду, семье.

Одежда использовалась для выражения отношения в той или иной этикетной ситуации. Один и тот же элемент одежды в зависимости от ситуации мог выполнять разную функцию и нести смысловую нагрузку. Например, по фольклорно-этнографическим данным, мужской головной убор символизировал самостоятельность, мужество.

Кыззар күргәс, куркып касыр инем –	Встретив девушек, убежал бы я,
Йәш йөрәгем менән бүркем бар	Да есть у меня сердце
[Башкорт халык йырлары,	и шапка на голове
йыр-риүәйәттәр, 1997: 249].	(подстр. перевод автора), –

поется в башкирской народной песне «Юлготло». Жест протеста, описанный в произведении М. Карима, показывает, что обнажение головы равнозначно потери мужской удали: «С Дусметом-лодырем и Казной-Исхаком в одной упряжке ходить, ровней им быть – нет у меня охоты! – хлопнул он шапкой оземь» [Карим, 1989: 189]. О значимости головного убора мужчин свидетельствуют также полевые материалы: «Утром после первого посещения невестки (пазушного), жениха поджидали деревенские парни со стороны девушки. Отправляясь верхом вдогонку за молодым человеком, у него отбирали головной убор, который он должен был выкупить» [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. ДМН. Ед. хр. 451: 39].

Костюм приобретал знаковое значение в определенной этикетной ситуации. «Суть такого изменения в значимом нарушении прагматики, т. е. когда вещь

используется не в соответствии с ее практическими функциями (например, топор, прислоненный к дверям дома в русской деревне, означал, что хозяев нет дома, и т. п.). Знаковый эффект достигается за счет изменения характера связей между вещами, вхождения вещей в нестандартный контекст. В результате вещь превращается в знак, обладающий некоторой семантикой, не выводимой непосредственно из самой вещи, так как значение возникает при соотнесенности знака с объектом (или объектами), находящимся за пределами данной знаковой системы» [Байбурин, 1981: 224]. Символами выступали отдельные компоненты костюма (головные уборы, пояс и т. п.), способы ношения и изготовления. Знаковый смысл усиливался в процессе совершения ритуальных действий. Например, во время обряда сватовства наряд «яусы» (сват) указывал на его миссию. Как отмечают авторы, в большинстве районов Башкирии, особенно в горно-лесной местности, яусы заправляет в носок только одну штанину и подпоясывается матерчатым кушаком [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 23].

Одеждой обменивались в случае побратимства, установления родственных и свойственных отношений. Вещи с определенными дефектами не включались в вещный мир этикета. Одежда выказывала состояние и намерения человека, могла быть «котло» (удачливой) и «котхоз» (неудачливой). Одежда всегда выражала время, статус людей и соответствовала идеалам красоты, нормам поведения, принятым в конкретной этнической среде. Обычаи и этикет башкир предписывали определенные правила обращения с одеждой, которые были основаны на практических, религиозных, эстетических и этических представлениях башкир. Сохранность традиционной одежды, отдельных ее элементов объясняется консервативностью уклада жизни, бытованием обычаев и обрядов, правил поведения, связанных с традиционным костюмом.

Таким образом, в традиционном мировоззрении башкир одежда осмысливается как предмет материальной культуры, выполняющий утилитарные и эстетические функции, как знак, облегчающий общение, и как оболочка, наделенная сакральным значением. Любая деталь народного костюма была обоснована исторически, мифологически, с бытовой и практической сторон.

Каждый элемент одежды, вместе с другими составляющими костюма, служил своеобразным текстом, передающим информацию о владельце и его статусе. Информация, которая передавалась посредством одежды, диктовала различия в поведении. В народном костюме нашли отражение природные, климатические условия региона, верования и религия, хозяйственный уклад, принадлежность к определенному роду и племени, половозрастные и социальные особенности, взаимоотношения с другими народами, а также художественный вкус, этические и эстетические ценности башкир.

5.3. Этикет обмена подарками

Этикет дарения у разных народов имеет свои особенности. Истоки его происхождения уходят в глубокую древность. Мифологический, социально-экономический и эмоциональный характер дара отражает сложившуюся систему культурных ценностей отдельного народа. У башкир подарок выражает почтение, уважение, внимание, способствует регулированию и укреплению взаимоотношений между членами общества, несет определенную информацию об участниках этикетной ситуации и о культуре народа в целом. Изучение дарообмена позволит глубже проникнуть в духовную культуру, понять нравственные и социальные ориентиры, психологические особенности башкир: «Не подарок дорог, а дорого внимание», – говорят в народе.

О значении дарообмена и его роли в культуре башкир свидетельствует богатая лексика, обозначающая названия подарков. Сохранившаяся терминология дарообмена у башкир показывает глубокие корни данного явления, параллели с тюркской культурой и мусульманским миром.

Рассмотрим некоторые из них, обнаруженные в процессе исследования. В башкирском языке для обозначения вещи, предмета дарения часто применяется слово «бүләк». «Бүләк» – древнетюркское слово «бэлгүт – бүләк, иштәлек» – подарок, дар, вознаграждение; мифологическое значение – вещь, подаренная с пожеланием благ, здоровья; обычай – личное имя, данное ребенку, родившемуся

после смерти отца. «Бүләк-һанак» («бүләк һанағы») обрядовые подарки, подарки, предназначенные кому-либо [Башкорт теленең академик һүзлеге. 2-се т., 2011: 429–430].

В ходе экспедиционных выездов записаны также следующие названия подарков, вручаемых в различных ситуациях: «байгазы» – подарок за обновку, «инсе» – завещанный, предназначенный (скот), «игәт» – приданое, «йыртыш» – лоскут ткани, раздаваемый во время свадьбы, ранее и на похоронах, «күренес, күрнис» – подарок невесты или жениха, родителей и старших родственников молодоженов, вручаемый при первой встрече, подарок новорожденному, «күстәнәс» – гостинец, «кул хақы» – подарок, вручаемый за оказанную помощь, «өлөш әйтеү» – подарки, вручаемые при первом знакомстве с невесткой, «өлөш тартыу / биреү» – преподнесение своей доли мяса кому-либо в знак уважения, «хәйер» – милостыня, подаяние, «һебә» – приз в виде куска мяса или материала, вручаемый победителю, «һебәлек» – мясо барана на ложных ребрах, «һоғон» – угощение с руки кусками жира (мяса), «һый» – угощение, застолье, «һыйлау» – дарить, угощать, «һәзиә» – подарок, дар, «һәзиә итеү» – дарить, делать подарок и т. п. (ПМА: тетр. № 1 – № 25). Многие из перечисленных терминов дарения сейчас не употребляются в речи, заменены словом «бүләк».

В исследовании дарообмена представляют интерес особенности использования вещей в процессе общения. Анализируя характерные для того или иного этноса символы и символические системы, мы познаем знаки культуры, отмечает Б.Х. Бгажноков. Стандарты и атрибуты общения – простейшие элементы, из которых строится культура общения. Атрибуты общения – это так называемые знаки социального символизма, представленные деталями внешнего облика, специально оговоренными или ситуативно обусловленными операциями с предметами, вещами, характерными для той или иной общности, коммуникативно значимыми формами структурирования времени и пространства [Бгажноков, 1991: 44–46]. К атрибутам общения относятся и подарки. Анализ их социального, психологического и символического аспектов в процессе коммуникации поможет

восполнить наше представление о традиционном этикете, культуре поведения башкир в целом.

Дарообмен, облегчая и обогащая человеческое общение, наполняет новым содержанием предметы материальной культуры. В плане связи вещей с этикетом А.К. Байбурин выделяет две группы: вещи, приобретающие этикетный смысл, но специально не предназначенные для этих целей (элементы одежды, части жилища, предметы утвари); собственно этикетные вещи (цветы, подарки, визитные карточки и т. п.) [Байбурин, 1988: 34]. Обмен подарками, будучи одним из способов регулирования отношений внутри социума, встречается в повседневной жизни, календарных и семейных обрядах башкир, обычае гостеприимства и в других ситуациях общения. Информант Х.Г. Истамгулова считает, что для сохранения и поддержания благосостояния семьи важно проявлять щедрость и делиться с другими людьми, так как это привлекает благополучие в дом и обеспечивает его стабильность [Гончарова, 2011: 17]. Такие пословицы как «Бүләк зур булмаҫ» (Подарок не бывает большим), «Бүләктен бәләкәйе булмай» (Подарок бывает ни большим, ни маленьким), «Дөйә лә бүләк, тәймә лә бүләк» (И верблюд – подарок, и пуговица – подарок), подчеркивают не только необременительный характер дарообмена, но и значение подарка в установлении новых связей, доброжелательного психологического климата в общении, этикете.

В традиционном башкирском обществе предметами дарения выступали объекты материальной и духовной культуры. В зависимости от ситуации общения и социального статуса в качестве дара служили скот, домашняя птица, одежда, украшения, оружие, продукты питания, известны случаи дарения песни. В то же время на родовую, семейную собственность, на личные вещи, на некоторые орудия труда и предметы скотоводческого хозяйства накладывался запрет.

Запрет отдавать свои вещи во временное или постоянное пользование чужим лицам Д.К. Зелениным был назван «имущественным запретом». Среди разнообразных запретов он выделил следующие категории: табу дарения, табу займа и обмена, табу продажи, табу выносить вещи из жилища [Зеленин, 1999:

181, 183–184]. О запрете дарить предметы хозяйственной деятельности Д.К. Зеленин писал следующее: «В эпоху разложения коллективной собственности на средства производства развились табу дарить орудие и оружие; впоследствии, на позднейших стадиях развития общества, это табу ограничено было только металлическим оружием и соединено с правом продажи его. Первоначально же запрет имел в виду орудия деревянные, костяные и каменные» [Зеленин, 1999: 184]. У башкир орудия труда, некоторые личные вещи не подлежат отчуждению. По сегодняшний день бытует поверье, что вместе с подарком может уйти «кот» (достаток, счастье, благополучие). Чтобы сохранить кот, например, при дарении скота, у себя оставляют клочок шерсти. Согласно Д.К. Зеленину, если магическую границу перед отдачей объекта разорвать, то счастье выйдет и останется у прежнего владельца данной вещи. Например, удмурты не давали займы целый каравай хлеба, а непременно отрезали от него маленький кусок [Зеленин, 1999: 219].

У башкир до наших дней при дарении, продаже скота обязательно добавляют полотенце или рубашку, объясняя: «Малды яланғас кул менән бирергә ярамай» (Нельзя передавать скот голыми руками). Поэтому скот получателю передавали, обернув руку полотенцем или другими даримыми вещами (ПМА: тетр. № 15, № 24). Запреты, ограничивающие дарение некоторых видов скота или личных вещей, связаны с понятием «кот», направлены на сохранение жизненной силы, удачи, счастья, благосостояния. В процессе исследования зафиксировано также то, что нельзя дарить кошку своим родственникам, иначе будут жить как кошка с собакой, можно продать за символическую плату (ПМА: тетр. № 18, № 22).

Рассмотрим некоторые объекты и предметы дарообмена. Как известно, фольклорные тексты помогают воссоздать характерные черты народной жизни, традиционного этикета. Так, эпос «Урал-батыр», самое крупное и древнее произведение башкир, играет важную роль в понимании норм поведения народа. В эпическом произведении герои часто предлагают дары и услуги в знак благодарности: Заркум, прося о помощи, обещает подарки и раскрывает тайну

дивов, Гулистан выдают замуж за Урала именно в знак благодарности, Хумай предлагает свою помощь, если Урал-батыр найдет Айхылу, в свою очередь, Айхылу обещает дары Уралу, если тот спасет ее от дивов. В эпосе добро всегда вознаграждается, герои отвечают на помощь других взаимными услугами и подарками. Например, за спасение людей, оказавшихся в змеином царстве, Уралу предлагают девушку:

Все, кто у дворца собрались,
В одном решении сошлись:
Девушку вот эту самую
За спасителя выдать замуж.

Принял Урал предложение людей [БНТ. Т.1, 1987: 71].

Не вдаваясь в подробный анализ фольклорного текста, приведем рассуждения французского ученого А. ван Геннепа. Он, характеризуя обмен женщинами как прямой контактный обряд, писал: «Если обряд односторонний, то чужеземцу отдают в пользование женщину (жену, дочь, родственницу, т. е. женщину, имеющую отношение к хозяину, или к тому же классу, или к тому же племени, что и сам хозяин). Хотя в некоторых случаях цель передачи женщин заключалась в том, чтобы иметь детей от чужеземцев, которых считали более способными к воспроизведению здорового потомства (благодаря мана, присущей каждому чужеземцу). Однако по большей части обряд явно имеет значение включения в группу, к которой принадлежит предоставляемая гостю женщина» [Геннеп, 1999: 36–37].

В эпическом сказании «Конгур-буга» Минэй-батыру в знак благодарности за помощь в освобождении башкирских земель выдают замуж Тандысу: «За мужество, которое проявил он в той битве, башкиры этого края решили выдать за него замуж Тандысу, считавшуюся первой красавицей этих мест» [БНТ. Т.1, 1987: 209]. В отличие от эпоса «Урал-батыр», в данном фольклорном тексте наблюдается формирование семьи, патрилокальное поселение.

В эпическом сказании «Конгур-буга» подробно перечислены предметы дарения, предназначенные каждому члену семьи:

От старейшин нашего рода
 Минэй-зятю доспехи передай,
 Каждому сыну – для битв и охоты –
 Лук и стрелы от нас передай.
 Перстень и расшитый налобник
 Каждой дочери передай.
 ...
 Знак достатка и счастья вашего –
 Мы на шею теленка привяжем.
 На барана с улитковым рогом
 Подвесим узелочек приплода.

Также кроме материальных даров и амулетов для скота в эпосе «Конгур-буга» Тандысе подарили песню:

На память песню о родимом крае
 Я пропою – запомни ты ее [БНТ. Т.1, 1987: 224].

Согласно фольклорным материалам, песня была особым подарком. «Разучи мою мелодию, когда затоскуешь – споешь» или «После смерти моей пусть как память звучит!» – говорит дарующий. Когда раскулаченного муллу Кутлуахмета из деревни Бутуруз отправляли в Сибирь, перед дорогой он на память спел мулле Зихангиру такую песню:

Птенчик белой совы, бедняжка,
 Прячется под синею травой.
 Нет на мне вины, чтоб звать виной,
 Нас сведет уж только мир иной [БНТ. Т.12, 2010: 275].

Как и у всех кочевых народов, у башкир скот был основным объектом дара. В устном народном творчестве очень часто встречается мотив одаривания батыров лучшими скакунами, табуном лошадей. До сегодняшних дней сохранилась традиция дарения скота детям – «мал инселәү». «Слово инләү, таким образом, означает требование жертвоприношения и обретения права собственности на какое-либо животное или предмет. Кроме того, оно означает

также намерение подарить или передать что-то в собственность кому-либо другому. В таких случаях башкиры говорят, что эту вещь (предмет) я предназначил Х или У-у: иңселек куйзы», – писал Г. Таган [Таган, 2005: 58]. В башкирских семьях по сегодняшний день сохранилась эта традиция.

Объекты пчеловодства, древнего народного промысла башкир, менее подвергались отчуждению, но все же встречались случаи их дарения: «В прежние времена на сабантуях и йыйынах был обычай дарить друг другу улы. Это действие сопровождалось торжественной церемонией. Даривший обязательно имел рядом с собой провожатого. При дарении он ставил над своей тамгой тамгу того человека, которому дарил. Так же делалось при дарении улыя своему ребенку, только при этом к тамге добавлялась одна палочка. Родовая тамга остается неприкосновенной, менять ее нельзя» [БНТ. Т.12, 2010: 243].

Наиболее распространенными предметами дарения остаются одежда, отрезки ткани, ювелирные украшения и т. п. Весьма ценные сведения о дарении предметов одежды приводит С.Н. Шитова: «Во всей восточной Башкирии в качестве ритуальных и наиболее почетных подарков информаторы неизменно называли продолговатые вышитые кусочки ткани – «хараусы» (һарауыс); ценились старинные «хараусы» из конопляного холста, вышитые красно-коричневым шелком. Эту традицию объяснить сложно, поскольку «хараусы», по крайней мере на протяжении настоящего столетия, не имели в быту практического применения... Более определенно о связи харауса с нагрудником можно судить по записям Р.Г. Кузеева, сделанным в 1958 г. в горной Башкирии: «Хараусы» – дорогая вещь, они были только в богатых семьях. Во время свадьбы вместе с түшелдерек их дарили матери жениха и ее пожилым родственницам; молодые получали только нагрудники. Были случаи, когда «хараусы» нашивали на түшелдерек. Такой подарок был особенно дорог, так как означал, что невеста признает мать жениха своей матерью. Отдельно от нагрудной повязки «хараус» не дарили» [Шитова, 1995: 200]. Предметы утвари, украшения, монеты также служили подарком. Подарок традиционно одаривался равнозначным даром.

Дарение, выполняя различные функции, занимало значимое место в повседневной и обрядовой культуре башкир. В этикетных и обрядовых действиях подарок служил средством задабривания, установления доброжелательных отношений между дарителем и получателем, закрепления статуса личности в социуме. Например, после рождения ребенка близкие навещали роженицу, приносили ей различные кушанья, а малышу – подарки.

В свадебном обряде башкир, например, на второй день после переезда молодой в дом мужа проводился обряд показа водного источника: «При этом она несла с собой маленькую серебряную монетку, привязанную к нитке, и бросала ее в воду, как бы в жертву водяному духу. Следящие за ней детки с дракой и шумом старались добыть эту монетку из воды. После этой церемонии жена, уже не стесняясь, открывала лицо мужу» [Руденко, 2006: 221]. Данный элемент ритуального действия совершался с целью задабривания духа водного источника, приобщения к местности, также, совершив акт дарения, невестка приобретала новую социальную роль.

Согласно представлениям башкир, все объекты окружающего мира испытывают боль, обиду, гнев, могут нанести вред или щедро наградить, помочь в трудную минуту. Чтобы умиротворить стихии, объекты живой и неживой природы, устраивали праздники, совершали обряды. Такие отголоски древних верований, как одаривание воды, деревьев, птиц сохранились вплоть до наших дней.

Дарообмен занимал особое место и в гостевом этикете башкир. «Обмен подарками, как и угощение, у многих народов был обязательным элементом приема гостя. Собственно говоря, гостеприимство и само является формой дарообмена, ведь хозяин может рассчитывать на то, что рано или поздно и он окажется в положении гостя», – отмечают исследователи [Байбурин, Топорков, 1990: 112].

Как правило, собираясь в гости, обычно брали с собой мелкие подарки для детей и гостинцы. А приезжающие гостевать или впервые приходящие в дом приносили подарки хозяевам, которые, в свою очередь, тоже одаривали их.

Подарок был признаком особенного отношения друг к другу. Преподносимые дары зависели от социального положения как дарящего, так и принимающего, пола и возраста гостя, ситуации дарения. Особенно старались не оставлять без подарка грудных детей. По поверьям, они не могут отведать выставленных угощений, и если не дать им ничего, то они могут проклясть: «Түбән емерелһен!» (Пусть потолок рухнет!), так как в гостях грудные дети лежат и смотрят в потолок (ПМА: тетр. № 7, № 13). После званого приема угощения со стола принято раздавать детям, уважаемым пожилым людям, которые по какой-либо причине не смогли принять участие в застолье.

Обмен подарками в гостевом этикете характерен для многих народов. Например, Е.Н. Романова у якутов выделяет два вида дарений: «кэһии» – маленький подарок, гостинец, не требующий обязательного отдаривания, и «бэлэх» – подарок, дар, дарение, в особенности свадебное, которое должно было быть возвращено в виде отдарков [Романова, 1994: 74]. Согласно народной этике хантов, бытовало обязательное одаривание гостя – мойлаты. Отказываться от подарков считалось дурным тоном. В свою очередь, любой подарок требовал «отдарка». Тот, который не вернул «отдарок», по поверьям хантов, должен был мучиться угрызениями совести в загробной жизни [Лапина, 1998: 75–76]. Как отмечают исследователи, у башкир во время званых трапез подарки вручали также музыкантам: «Пляшущего одаривали деньгами, как правило – бумажными ассигнациями, которые он должен был принимать зубами. Закончив пляску, обычно деньги эти вручали музыканту» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 44]. В народе существует символическое вознаграждение за труд, поэтому работа танцоров, музыкантов одаривалась.

В традиционной культуре башкир событие или явление, происходящее впервые, отмечалось преподнесением подарков. Так, при первом посещении новой бани нужно оставить деньги, в первый раз в новый дом нельзя заходить без подарка («буш кул менән ярамай» – нельзя с пустыми руками). Например: «Когда приглашали молодоженов родственники мужа, невестка при своем первом визите не должна была приходить «с пустыми руками» (буш кул менән); войдя в дом,

она вешала на гвоздь узорное полотенце или скатерть (элеп инеу). И в этом случае полагалось отдаривать по возможности какой-либо живностью: ягненком, гусыней» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 78]. В Аргаяшском районе Челябинской области Н.В. Бикбулатовым в 1959 г. было зафиксировано другое название подарка, вручаемого при первом посещении родственников супруга – «инеп биреу» [НА УФИЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2а. Ед. хр. 3: 33–34]. Отец одаривал дочь, впервые приехавшую в отчий дом («түркен барыу») в статусе замужней женщины.

Увидев новорожденного, нужно преподнести или назвать подарок, также увидевший первый зуб у ребенка одаривает его и т. д. Во многих случаях подарки отдаривались получателем. Предметы дарения были самыми разными. Например, отмечая знаковый характер нагрудных повязок, символизирующих сближение людей, С.Н. Шитова пишет: «Нагрудные повязки дарила роженица женщинам, пришедшим ее провести после появления на свет ребенка» [Шитова, 1995: 201]. Первое посещение, первый визит, первая встреча отмечались взаимным преподнесением подарков, каждый по мере возможности отдаривал участников общения.

Проводы в дорогу и возвращение членов семьи также сопровождалось раздачей подарков. По личным наблюдениям, еще в 1980-е годы сохранялась традиция, согласно которой молодой парень, вернувшийся из армии, обходил весь аул, вручал подарки. Так, я получила из рук демобилизованных солдат-односельчан в качестве подарков значки, украшения.

Важное значение придавали дарению при проведении семейных и общественных мероприятий. Как уже было сказано, у башкир до наших дней широко распространена коллективная помощь («өмә»). Участие в ней поощрялось небольшими подарками, сопровождалось совместной трапезой. Согласно полевым и фольклорным материалам, после забоя скота устраивается коллективная трапеза, каждому участнику вручается «өлөш» (доля, гостинец), а человеку, забившему скот – «салыу һөйәге» – шейный позвонок, где производилось закалывание, перерезание аорты. Сохранилось название «мөсә

(мөсәй)» – доля, кусок мяса, вручаемый участникам коллективной помощи, победителям состязаний. В зависимости от оказанной трудовой помощи могли дарить также яйца, платки, ленты, рубашки, отрезы на платье и т. п. Маленьким детям за оказанную услугу давали конфеты, платочки.

Чтобы выразить свою признательность гостю, победителю на состязаниях, главе, аксакалу рода, башкиры вручали большой кусок реберного мяса. Назывался этот подарок по-разному: у минцев – юрме, у башкир реки Кызыл – ястребиная кость или мосол [БНТ. Т.12, 2010: 269]. П.И. Небольсин в своих рассказах описал особенности вручения в качестве приза жареных кобыльих ребер. Он пояснил, что получивший подарок приносил его в дар одному из почетных гостей, тот, в случае отказа от незаслуженной награды, одаривал победителя: «Передачу же приза старшему мне объяснили тем, что это, дескать, служит для башкирцев как бы выражением того, что для них чужда жадность и что они всем готовы поделиться с ближним». Сам автор этот момент объясняет чувством страха и недоверчивостью азиатских народов своим правителям: добром не дашь – сами отберем [Небольсин, 1854: 232–233]. В речи пожилых сохранилось выражение: «Йөрөгән аякка йүрмә элэгә» (Участнику различных мероприятий достается кусок реберного мяса).

Фольклор башкир содержит подробное описание даров, предназначенных для участников общественных мероприятий, соревнований. Например, в одноименном эпосе Куз-Курпач перед семью юртами приготовил следующие подарки для соревнующихся на конных скачках: «В 1-й стоял у коновязи чубарый аргамак; во 2-й была железная кольчуга; в 3-й – конский убор с серебряною насечкой; в 4-й – лук со стрелами; в 5-й – сабля с оправленною серебром рукоятью; в 6-й – копье с камышовым древком и крепкою оправой; в 7-й – калта лучшей киргизской работы. Вся сия ратная сбруя повешана была на длинных шестах, дабы состязующимся виднее была их награда» [БНТ. Т.1, 1987: 291]. Для борцов также были определены награды: «Первую составлял кармазинный кафтан; вторую – шелковый персидский кушак; третью – тюбетейка, шитая

марьяном и бобром обложенная; четвертую – зимняя шапка, черной лисой подбитая; пятую и последнюю – кожа большого юлбарса» [БНТ. Т.1, 1987: 292].

Подарки дарили и в знак уважения, восхищения. Например, в легенде «Сафа-батыр» повествуется о поединке Сафа и Интей-батыра: «Условия борьбы были такие: если Сафа победит в первой же схватке, он будет признан победителем. Если нет, то поединок будет длиться до трех схваток. Иней-батыр скинул свой пояс с золотой бляхой и стал бороться с Сафой. А боролись они на паласе. В первой же схватке Сафа был побежден. Во второй он вышел победителем. «С разными батырами я боролся, но таких, как ты, не видел», – сказал Интей-батыр и подарил Сафе-батыру свой пояс с золотой бляхой» [Башкирские исторические предания..., 2015: 389].

В определенных ситуациях выпрашивание подарка не считалось нарушением этикета. Например, до сих пор в народе бытует обычай «һөйөнсө һорау» (просить вознаграждение за благую весть). «Һөйөнсөһөнә нимә бирәһең?» (Что подаришь за радостное сообщение?) – спрашивает принесший радостную весть. «Һөйөнсөгә – уң колағың; һөйөнсөгә бер самауыр сәй» (За радостное известие – твое собственное правое ухо, самовар чая), – шутливо отвечают, если сообщение не достойно вознаграждения. Но если новость действительно значительная, называют подарок. Женщинам обычно дарят платки, отрез на платье, мужчинам – полотенце, рубашку и т. п. В эпосе «Куз-Курпач» следующим образом сообщают радостную весть Карабаю: «“Что за вести?” – громко закричал он. “Суенче, – отвечал пастух, младшая из жен твоих, Алтыша, родила тебе сына благополучно”. Обрадованный Карабай обнимает друга своего и товарищей, благодарит пастуха за радостную весть и дарит ему лучшего коня своего» [БНТ. Т.1, 1987: 273]. После получения радостной новости, как правило, хозяин приглашает гостя на чай. Хорошей новостью может быть рождение ребенка, возвращение близких из дальней поездки, нахождение утерянной вещи и т. п.

В фольклоре запечатлено, что в некоторых случаях при одаривании за оказанную услугу герою предоставляется возможность самому выбрать подарок. Например, в эпосе «Урал-батыр» Заркум говорит Уралу:

Егет, мине хур итмә;	Пожалей ты меня, егет,
Бер егетлек ит, егет,	Мне в несчастьи помоги,
Миңә ярзам ит, егет;	Рога оленьи обломи;
Атама бергә барайык,	Вместе к отцу моему пойдем,
Ни теләһәң – алайык	Что захочешь, то и возьмем
[Урал-батыр, 2014: 160].	[БНТ. Т.1, 1987: 64].

Дарообмен практиковался и в повседневных этикетных ситуациях. В этом случае наиболее ярко раскрывается суть данного явления как средства установления социальных связей между индивидами. Ю.И. Семенов отмечал, что дарообмен был исторически первой формой обмена, суть которого состояла в создании новых и поддержании существующих социальных связей между индивидами. Ценность дара заключалась не в самой вещи, а в связи, которая устанавливалась между дарителем и одариваемым [Свод этнографических понятий и терминов, 1986: 93]. «В сущности, это смесь. Души смешивают с вещами, вещи – с душами. Соединяют жизни, и соединенные таким образом люди и вещи выходят каждый из своей среды и перемешиваются. А именно в этом и состоят договор и обмен», – писал М. Мосс [Мосс, 2011: 166]. Являясь одной из форм коммуникации, дарообмен способствовал передаче психологического состояния общающихся. В акте дарения у башкир, например, преобладала эмоциональная составляющая – «күңел өсөн».

Одариванием создавались и закреплялись отношения между искусственными родственниками. У башкир встречались такие виды искусственного родства, как названный отец, названная мать, усыновление, удочерение, побратимство, названная сестра, молочное родство и др.

Побратимство – обязательство, заключенное мужчинами различного происхождения об установлении родственных отношений, скрепленное кровью или сожителем с одной женщиной [Итс, 1991: 74]. По мнению М.Д. Боташева, изучающего побратимство у карачаевцев, на ранних этапах истории человечества основным мотивом вступления в братство было приобретение военного союзника [Боташев, 2002: 108]. Исследователь отмечает,

что тюрки и монголы братались путем обмена доспехами, одеждой, оружием, ловчими птицами, скакунами и т. д., а также посредством объятия с обнаженной грудью – «кушак таскан» или пожатия друг друга за большой палец – «бармак уз таскан» [Боташев, 2002: 109]. У казахов побратимство называлось «тамыр». Подружившиеся стороны, целуя саблю или кинжал, перед свидетелями клялись: «Пусть отныне нас разлучит только смерть» [Аргынбаев, 1995: 283]. По данным информантов, побратимство у башкир называлось «дус яһау» (сделать другом). Эта дружба закреплялась преподнесением подарков друг другу. Обычно дарили лучших скакунов (ПМА: тетр. № 9, № 13). Например, в башкирском эпосе «Куз-Курпич» киргизский батыр Сарабай подарил башкирскому батыру Карабаю двух лучших аргамаков и велел их вести младшему из сынов своих Яланбаю. Карабай отдал друг друга таким же подарком. Одного коня он оседлал старинным азиатской работы убором; на седло положил кафтан с шапкою и покрыл все двумя богатыми коврами; другого навьючил путевыми припасами: кумысом, крутом и маслом. Сверх того, подарил Яланбаю лук со стрелами [БНТ. Т.1, 1987: 270].

Согласно обычаю установления дружбы между женщинами («эхирэт булышыу йолаһы»), понравившуюся девушку приглашали в гости, делали подарки и объявляли ее своей близкой подругой. Так, обе стороны навечно становились задушевными подругами.

Как нами уже было отмечено, у башкир были известны такие формы искусственного родства как «киәмәтлек атай» (названный отец), «киәмәтлек әсәй» (названная мать), «киәмәтлек ағай / кусты» (названные братья), «киәмәтлек апай / һеңле» (названные сестры). В Белорецком, Абзелиловском районах названных родственников именовали «үкел», «яһалма» (названный). Эти формы родства также закреплялись дарообменом. «Очень часто, особенно в южных районах, посаженую мать и отца назначают после свадебных торжеств. Остановив на ком-либо выбор, приглашают их в гости и во время трапезы вручают подарки – в прошлом тканые или вышитые полотенца, мужу – намазлык, или платье и рубаху, смотря по состоянию; в наше время также дарят женщине платье или отрез ткани на платье, мужу – рубаху. Через некоторое время посаженные отец и

мать (кыяматлык инэй и атай) делают ответное приглашение и одаривают молодых скотом или птицей» [Бикбулатов, Фатыхова, 1991: 77]. Так, путем вручения подарков устанавливали новые связи, закрепляли статус участников общения, после этого они обращались друг к другу, используя общепринятые термины родства.

В традиционной культуре башкир свои чувства молодые выражали посредством дара. Парни дарили украшения, платки, а девушки – предметы рукоделия. Например, в Альшеевском районе РБ, по рассказу К.А. Субхангуловой (1930 г.р.), девушки понравившемуся парню дарили вязанные перчатки (ПМА: тетр. № 8). В известном романе Х.Л. Давлетшиной «Иргиз», богатом этнографическими материалами, Гюльюзем прислала Айбулату подарки, наделенные определенным смыслом. Автор следующим образом поясняет их значение: «Эти подарки были полны сокровенного смысла! Два лоскутка с цветами, вырезанные ею из платка, означали, что Гюльюзем помнит ту встречу у ручья, за аулом, встречу двух любящих, молодых, как весенние цветы, сердец... Головка спички сгорела – это Гюльюзем лето промучилась в тоске, сгорала от нетерпения свидеться с суженым... Были б у нее крылья, прилетела бы к нему! Кисет... Ну понятно, если девушка добровольно дарит парню кисет, то сие обет верности на всю жизнь, до окончания века» [Давлетшина, 1961: 154–155]. В легенде к песне «Махуба» упомянуты следующие подарки молодых: «Как знак своего согласия и обещания, девушка протянула егету вышитый шелковый платок. Айбулат же надел на ее палец перстень, который он пробил насквозь на майдане. От полноты души егет запел:

Не вершину ль горы я пометил

Пред разлукой шелковым платком?

Получил я приказ с Оренбурга

В армию идти, покинув дом. – Там они и распрощались».

[Башкорт халык йырлары, 1997: 209].

В эпосе «Кара-юрга» Девушка-Мактымхылу, решив преподнести подарок парню, спела:

Пояс вышила тебе я как раз,

Дай, твой стан опояшу им.

В песне раскрывается значение подарка-пояса:

И в знак сговора пристегнем

Пояс, вышитый серебром [БНТ. Т.1, 1987: 198].

Подарок применялся и в качестве откупа. В эпосе «Заятуляк и Хыухылу» девушка, стараясь избавиться от непрошенного гостя, предлагает ему дары: «Лэкин Ыуһылыу риза булмай, нисек тә булһа, егеттән котолоп китмәк була. Ыуһылыу:

Ай Түләгем, Түләгем,

Ах ты, горе мое – Туляк!

Бына һиңә бүләгем:

Хочешь, дам я тебе буляк:

Алтын тарак, алтын сәсмәү, –

Пряжка и гребень золотой –

Уны ла һиңә бирәмен

Позавидует им любой

[БХИ, 1972: 191].

[БНТ. Т.1, 1987: 182].

Существовали определенные способы преподнесения подарков. Особенно значимым считалось дарение с песней. Обычно подарок вручали правой рукой или обеими руками. В случае дарения украшения (серег, перстня и т. п.) его клали в напиток. Например: «Каждый угощал хозяина или своего друга таким образом: подавая кому-либо чашу с кумысом, он клал в нее серебряную монету. Получивший выпивал чашу до дна, брал монету и возвращал чашу с песней» [БНТ. Т.12, 2010: 271].

Согласно полевым материалам, при дарении одежды ее возлагали на правое плечо, платки женщинам накидывали на оба плеча. «Күлдәк кейзереү» (одеть платье) – дарение платья, отреза на платье, «яулык ябыу» (накрыть платком) – дарение платка, накидывание платка у башкир осуществлялись непосредственно дарителем. При возложении подарка на плечо одариваемого он свой дар слегка разворачивал. Если одаривание происходило за праздничной трапезой, то пожилые мужчины и женщины подарок получали сидя, а гости помоложе вставали с мест. Похожие способы преподнесения одежды встречались и у других народов. Например, исследователь традиционной культуры калмыков Э.П. Бакаева дает следующее описание дарения наплечной одежды: «...при

одаривании наплечной одеждой следует, встряхнув трижды подарок, возложить его мужчине на левое плечо, а женщине – на правое плечо. В то же время представление о «правом, правильном» (в котором отражена оппозиция «мужское – правое») проявляется в современных отступлениях от данного обычая: порой подарок наплечной одежды (либо тканью, достаточной для ее изготовления) үмскүл возлагают и мужчинам и женщинам на правое плечо» [Бакаева, 2008: 129].

Дарение скота также имело свои особенности. Приведем описание этикетной ситуации, зафиксированной Г. Таганом: «Родители из каждого вида скота выбирают по одному стельному или ожеребившему животному с таким намерением, что будущее прибавление – это будет уже собственностью ребенка. Такое решение может иметь отношение ко многим животным, в зависимости от имущественного положения родителя. Если животное, предназначенное в качестве дара, ожеребится или отелится, ребенка относят к детенышу и заставляют ребенка укусить детеныша за ухо. В этот момент родитель заявляет: «Это животное твое!». Укус, по-видимому, означает овладение, и, вероятно, является наиболее древним способом клеймения животных. Это предположение вероятно еще и потому, что в древние времена в обычае у башкир и других народов был обряд помолвки маленьких детей; при этом мальчик должен был укусить ухо своей будущей невесты (колак тешләү йолаһы)» [Таган, 2005: 59]. Сейчас описанный способ передачи дара не сохранился, а даритель публично называет свой подарок.

В кругу семьи наблюдались опосредованные способы преподнесения дара, связанные с соблюдением обычая избегания. По сообщениям многих информантов, невестка передавала свой подарок свекру через свекровь. В Кугарчинском районе РБ сообщили, что сноха не преподносила, а бросала свой дар (ПМА: тетр. № 19). Подобный способ одаривания, освобождения от избегания существовал и у каракалпаков. Женщина должна была бросить на «төр» (почетное место, где сидят и спят родители мужа) в виде подарка что-нибудь из своих вещей – хорошее, ценное. Этот обычай назывался «төрге таслау» (бросание на почетное место). После этого невестка могла свободно входить в дом, где

находились свекор или свекровь [Кисляков, 1969: 178]. Н.В. Бикбулатовым в Нуримановском районе РБ зафиксирован такой способ передачи подарка как «элеп кереу»: «Тәү башлап сакырылғанда кайнағанына, йә езнәһенә таһтамал элеп керә ине. Иллә-мәгәр һөйләшмәй» (В свой первый визит к старшим родственникам мужа невестка приносила в дар полотенце, которое она вешала при входе в помещение. Со старшими мужскими родственниками мужа не разговаривала) [НА УФИЦ РАН. Ф. 112. Оп. 1. Ед. хр. 27: 21]. Так, связь с новым членом семьи устанавливалась путем дарообмена. Инициатором прекращения избегания выступал чаще всего старший по статусу, но первым подарок вручал новый член семьи.

Важно также отметить, что, по данным информантов, в случае нарушения взаимоотношений между общающимися сторонами иногда встречались ситуации возвращения подарков.

Таким образом, дарение у башкир весьма развито. Согласно фольклорным текстам, полевым и архивным материалам, в зависимости от ситуации и участников общения дар принимал разные формы и семантические значения: подарок – жертва, подарок – уважение, подарок – вознаграждение, подарок – приобщение и т. п. Дарение носило добровольный характер, но в определенных ситуациях разрешалось выпрашивание подарка. По представлениям башкир, подаренная вещь несет в себе частичку своего хозяина. Поэтому при дарении соблюдали запреты и предписания, направленные на сохранение «кот». В фольклоре башкирского народа подчеркивается магическая, религиозная, психологическая составляющая дарообмена.

* * *

Таким образом, атрибуты этикета помогали устанавливать контакт, поддерживать, регулировать общение, выполняя различные функции. В исследовании проанализированы мифологические, религиозные представления башкир, связанные с продуктами питания, выявлены отдельные аспекты знакового статуса и функции пищи в традиционном этикете. Пища («ризык») рассматривалась башкирами как божий дар, доля, судьба человека, она

применялась в установлении возрастных, социальных статусов, в проведении календарных праздников и т. п., а также она наделялась магической силой, «памятью», «умением» передавать определенные качества и свойства, которые нашли отражение в различных этикетных ситуациях.

Так, участие в совместной трапезе, подношение пищи способствовали созданию и скреплению дружеских отношений, формированию родства по пище. В процессе приема пищи удовлетворялась также потребность в общении. В основе повседневного застольного этикета башкир лежат сложившиеся веками стереотипы поведения. Порядок рассаживания, особенности распределения пищи были тесно связаны с древними воззрениями, религией, хозяйственным укладом и общепринятыми нормами поведения. Трансляция духовной, социальной и исторической памяти, укрепление связей, уважение и почитание сотрапезников, бережное отношение к пище и благодарения Аллаху были неотъемлемой частью любой трапезы. Умение обращаться с продуктами питания также являлось показателем воспитанности. В постоянно меняющемся мире традиции питания, некоторые способы приготовления и употребления пищи сохраняют свою устойчивость. Это особенно заметно в сельской местности.

В рамках этикетных ситуаций детали (элементы) одежды помогали определять этническую принадлежность, родоплеменные особенности, пол, возраст, семейный и социальный статус, а также природно-географические условия, род хозяйственной деятельности. К выбору одежды относились очень внимательно, так как ее несоответствие статусу владельца, ситуации общения вызывало осуждение, иногда насмешку. Обращение с элементами одежды тесно связано с древними верованиями, представлениями народа о жизненной силе, счастье, благополучии, поэтому удачливую одежду не дарили, мужскую одежду не использовали для хозяйственных нужд, бережно относились к детским вещам, а одежду пожилых наделяли магической силой. Одежда, являясь атрибутом этикета, играла важную роль в общении, также она была средством трансляции знаний от одного поколения к другому.

В последние годы наблюдается рост интереса к народной одежде, проводятся различные мероприятия, направленные на сохранение уникального наследия. Безусловно, народный костюм, как любой объект материального мира, подвержен изменениям, но все же наиболее значимые, знаковые особенности предметов одежды должны учитываться при реконструкции и использовании в повседневном этикете, обрядовой и праздничной культуре.

Подарками обменивались в ритуале и в различных этикетных ситуациях. Ритуальное дарение закладывало основы взаимоотношений в повседневной жизни, служило напоминанием отдельных правил поведения. Например, при проведении обряда облюбования невесты произносились благопожелания, которые устанавливали правила поведения с родственниками мужа. Сложным и разветвленным является характер дарообмена в обрядах жизненного цикла и календарных праздниках. Раздача подарков была связана с закреплением статуса личности, обеспечением лучшей доли на этом свете и в загробной жизни, задабриванием Аллаха и духов и т. п.

В повседневной жизни подарки дарили в случаях возвращения из дальней поездки, в связи с успешным окончанием дела и т. п. Создание новых связей и закрепление существующих осуществлялось также посредством подарков. Дарение поддерживало, упорядочивало отношения между людьми, а возврат подарка служил сигналом корректировки поведения. Бытовали различные способы преподнесения подарков.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование позволило нам определить культуру поведения и этикет башкир как систему, которая обеспечивала взаимодействие объектов материальной культуры, явлений духовной жизни в процессе общения. Изучение письменных источников, фольклора, этнографических и лексических материалов, а также научных работ позволило обнаружить глубокие исторические корни традиционного этикета башкирского народа, установить, что он формировался на основе мифологического и рационального восприятия мира, древних верований и ислама. Культурное и историческое развитие общества, нравственно-эстетические ценности народа нашли отражение в таких представлениях и понятиях, как «якшы, якшылык» (древнетюрк.) – хороший, добро, «ардам» (древнетюрк.) – воспитанность, «йола» (древнетюрк.) – идти по следам, «эзэп» (араб.) – благовоспитанность, учтивость, вежливость. Понятийный аппарат свидетельствует, что ранний пласт правил поведения сформировался на древнетюркской основе, затем этикетные установки дополнились нормами ислама.

Доисламские воззрения определяли взаимодействие человека с природой, тремя представляемыми мирами (верхним, средним, нижним). Согласно древним религиозно-мифологическим воззрениям, добро и зло, равенство всех живых существ, сакральность природы, рациональный подход к использованию всего необходимого для жизни («сама белеү») обеспечивали гармоничное существование человека в окружающем мире, способствовали формированию культуры поведения и этикета башкир. Вера в предопределенность («берәү үлмәй, берәү тыумай», «ерзән килгәнбез, ергә китәбез»), в жизнь после смерти привели к появлению культа предков и правил поведения, ориентированных для общения с аруахами.

На основе анализа этнографических материалов и фольклорных текстов выявлен многолетний опыт башкир, касающийся сохранения, удержания, приумножения «кот» – жизненной силы человека и животных, души, души

зародыша или таинственной силы, счастья, пропитания, благодати, изобилия, благоденствия, судьбы. На наш взгляд, категория «кот» является основой башкирской культуры в определении принципов взаимодействия в рамках «человек – общество – природа». Она пронизывает все сферы жизни башкирского народа, включая духовную и материальную культуру, традиционный этикет и упорядочивание общения в целом. Материалы исследования подтвердили, что понятие «кот» имеет древние корни и сходства в культуре многих тюркских народов.

Традиционные представления башкир о добре и зле, духовно-нравственные ценности, психологические особенности, а также социально-экономические, природно-климатические условия существования народа способствовали появлению таких этнических стереотипов поведения, как «йола, ғәзәт, ғөрөф-ғәзәт» (обычай), «традиция, быуындан-быуынға килгән ғәзәт, йола» (традиции); «йола, ғөрөф-ғәзәт, дин йолаһы, дини ғөрөф-ғәзәт» (обряд, ритуал). В процессе исследования мы выявили некоторый синкретизм в понимании башкирами стереотипизированных форм поведения, определяемых словом «йола». В традиционной культуре наблюдалась соотнесенность названных стереотипов поведения как в повседневной жизни, так и в терминологии. Соблюдение этикетных установок поныне, наряду с «әзәп һаклау», называется «йола тотуу». Бесспорно, обычаи и традиции шире, чем этикет, но они пересекаются в том, что способствуют передаче знаний и опыта, формированию культурных ценностей, регулированию семейных и общественных отношений, поддержанию стабильности в обществе.

Мусульманская религия легла на благодатную почву доисламского религиозного сознания, внесла свои нормы в традиционный этикет башкир. Служители религии и просвещенные слои общества способствовали внедрению исламской этики и этикета в башкирскую среду. «Әхлак» (араб.) – мораль, «әхлаклылык» (араб.) – нравственность, являясь стержнем религии, установили не только идеологию, но и повлияли на образ жизни, формирование этикета. Религия, наряду с обрядовой стороной, регулировала брачно-семейное этикетное

поведение мужчин и женщин, разграничивая совместный труд, досуг, пространственное поведение, в том числе коснулась атрибутов этикета, вербальной и невербальной сфер общения. Для определения правил благовоспитанности, учтивости и вежливости, умения вести себя обходительно в семье и обществе стали применяться заимствованные из арабского языка понятия «эзэп», «тэртип».

Исследование, посвященное описанию традиционного этикета башкир, показало, что этнические особенности в поведении наиболее явно прослеживались в кругу семьи. Семейным этикетом определялось поведение членов семьи в соответствии с их полом, возрастом, брачным состоянием (муж, жена), родственными и свойственными связями, конфессиональными и этническими особенностями. Большой набор различающих признаков общающихся способствовал появлению вариативности поведения и обязательности соблюдения этикета в рамках бинарных моделей «свой / чужой», «мужской / женский», «старший / младший».

Семья не может существовать отдельно от общества, ее члены постоянно общаются с родственниками и свойственниками, соседями и односельчанами во время различных мероприятий, например, праздников, помочей и т. д. Соблюдение общественного этикета способствовало установлению межсемейных, межродовых и межплеменных связей. Традиционным этикетом строго регламентировалось поведение по отношению к старшим, женскому полу и уделялось особое внимание соблюдению застольного этикета во время коллективной трапезы и этикету обмена подарками в общественных местах.

Поведение башкир регламентировалось с учетом их пространственно-временных представлений. Так, наделение основных структурных элементов и предметов жилища знаковыми характеристиками придавало ему статус освоенного пространства. Внутреннее убранство жилья и распределение пространства в нем были тесно связаны с особенностями семейного и общественного этикета. Жилое пространство распределялось согласно составу семьи и семейному этикету.

Проксемическое поведение башкир регулировалось согласно противопоставлениям «верх / низ», «центр / периферия», «почетное / менее почетное», «правая / левая», «мужская / женская», «близко / далеко» и т. п., которые исходили из вертикального и горизонтального структурирования пространства, жилища, знаний народа о картине мира в целом. Горизонтальная ориентация определялась движением солнца, почитаемым небесным светилом, поэтому все действия, совершаемые по ходу солнца, расценивались башкирами правильными, соответствующими традиционному этикету. Особое внимание уделялось соблюдению межличностной дистанции в общении.

Этикетное поведение в рамках освоенного пространства строилось по нравственно-этическим принципам с учетом биологических (пол, возраст), семейно-родственных уз и иных признаков. Минимальный набор предметов интерьера, наряду с их утилитарными функциями, был наделен и знаковыми характеристиками, а жилище, являясь символом самостоятельности и устойчивости, относилось к неотчуждаемому виду собственности. Вера в то, что у жилых помещений и хозяйственных строений имеется свой хозяин («әй эйәһе» – домовый, «азбар / һарай / кәртә эйәһе» – хозяин хлева, «мунса эйәһе» – хозяин бани), способствовала появлению правил поведения в жилище, бане и других хозяйственных постройках, связанных с представлениями о «нечистой силе» и об «обитателях иного мира».

Наши исследования показали, что у башкир хорошо сохранились отдельные этикетные правила, связанные с передвижениями, которые играли важную роль в хозяйственной деятельности и жизнеобеспечении башкир. Благодаря мобильному образу жизни, происходило общение с родственниками и знакомыми, познание окружающего мира. Область «чужого», неосвоенного пространства способствовала выработке правил поведения в пути в соответствии с мифологическими представлениями, древними воззрениями и религией. Так, проводы уезжающего сопровождалась такими действиями, как откусывание хлеба, трехкратное обведение платком, взывание о помощи к духу дороги и т. п., чтение суры «Аль-Фатиха», обращение с просьбой к мусульманским святым,

восходящими к древним воззрениям и мусульманской религии, направленными на получение благословения от представителей верхнего, среднего, нижнего миров путем преподнесения «хэйер» (подаяния).

Этикет путника был связан с целью и частотой поездки, дальностью и продолжительностью предстоящего пути, со статусом путника и его спутников. Этикетные установки, в том числе вербальные и невербальные правила поведения, обеспечивающие удачу в пути, распространялись на путника и на провожающих, случайных встречных. Успех в пути зависел от попутчика и транспортного средства, чаще удачно выбранной ездовой лошади. Встреча человека, вернувшегося из поездки, приобщение его к «своим» осуществлялись посредством совместной трапезы, преподнесения подарков.

В процессе исторического развития у башкир сложились этикетные установки, согласно народному календарю и восприятию времени. Исследование показало, что при распределении времени они чаще руководствовались эмпирическим опытом, а время наделяли положительной и отрицательной характеристиками. У башкир бытовало разделение времени на природное и жизненное. В соответствии с мифологическими и религиозными представлениями они считали, что определенное время суток, отдельные дни недели, месяца, года благоприятны для деятельности и общения. Во взаимоотношениях между людьми традиционный этикет предписывал учитывать жизненный цикл («мөсәл») и возрастные особенности. У башкир сложились свои представления о возрастных ступенях и статусах личности, согласно которым, на каждом этапе взросления человек получал покровителя, наставника со стороны семейного коллектива, общества. Развитие ребенка и формирование его личности отмечались посредством обрядов перехода, которые определяли возрастные и социальные роли, а также соответствующие им этикетные установки.

Данные исследования показывают, что внешний вид собеседника, определяемый понятием «буй-һын», телесно-пространственное поведение считались важными составляющими культуры поведения, этикета. Изучение народных знаний и представлений о теле, определение знакового характера

отдельных частей человеческого тела, согласно противопоставлениям «верхняя / нижняя», «правая / левая», «передняя / тыльная», помогли составить наиболее полное представление о невербальном этикете и традиционной культуре поведения башкир в целом. По нашим данным, окружающий мир описывался башкирами на основе восприятия собственного тела, и в то же время человек воспринимался копией мироздания.

Телесные признаки учитывались при общении, по ним предсказывали судьбу, давали характеристику собеседнику (редкие зубы – болтливый, родинка у глаз – плаксивый и т. п.). У башкир сложился свой идеал красоты мужского и женского тела, который обширно представлен в устном народном творчестве. Так, женское тело ценилось за красоту и привлекательность, а мужское – за силу и крепость телосложения. Некоторые части человеческого тела (волосы, ногти, пуповина, плацента, послед) наделялись защитной силой, оберегались запретами и предписаниями.

Явные телесные признаки выполняли функцию знака при определении и характеристике субъектов общения: мужчина – женщина, старый – молодой, обычный – отмеченный, земной (этот) – потусторонний (иной). Башкиры важное значение придавали соблюдению этикета в рамках противопоставлений «верх / низ», «правый / левый», «фронт / тыл». Действия, совершаемые обеими руками, служили признаком воспитанности, показателем уважения к собеседнику и атрибутам этикета. Нагота и прикрытость тела регламентировались запретами и предписаниями, мусульманским этикетом, частичное нарушение правил происходило при пограничных состояниях человека: совершении обрядов, ритуализированных действий. Знание языка тела позволяло понимать, предугадывать намерения и этикетное поведение собеседника.

В диссертации были рассмотрены роль и значение атрибутов этикета: пищи, одежды, подарка. Процессы приготовления, распределения и подачи блюд, прием пищи, совместная трапеза, особенности хранения продуктов питания подчинялись общепринятым правилам поведения, регламентировались этикетом. В силу особенностей традиционной хозяйственной деятельности башкир особо

почитаемыми были у них мясные и молочные продукты. Знаковые функции пищи наиболее ярко раскрывались в обрядовых и этикетных ситуациях. Установление возрастных и социальных статусов, родственных или дружеских отношений, а также сезонные изменения в природе, праздники, помочи отмечались специальными трапезами, где пища использовалась как жертва, дар, средство передачи информации, получения благословения, выражения отношения к кому-либо, умилоствления высших сил. Неотъемлемой этикетной составляющей любой трапезы были благодарения Аллаху, уважение сотрапезников, бережное отношение к пище.

В исследовании представлены результаты изучения традиционного костюма башкир как атрибута этикета. Информация, передаваемая посредством одежды, диктовала различия в общении согласно возрастному, половому, родоплеменному, географическому, конфессиональному, социальному, этническому признакам. Цвет, крой, орнамент и украшения служили критериями определения принадлежности собеседника к определенной (половозрастной, социальной и т. д.) группе. От правильной оценки статуса собеседника по внешнему виду, одежде зависел ход этикетной ситуации. Народный костюм, наделенный смысловой нагрузкой, соответствовал также эталонам красоты, установленным в определенной этнической среде. Использование одежды и обращение с отдельными ее элементами было тесно связано с представлениями народа о жизненной силе, счастье, благополучии («кот»), поэтому удачливую одежду не дарили, мужскую одежду не использовали для хозяйственных нужд. Одежда пожилых людей служила символом силы, долголетия и здоровья, применялась для передачи этих качеств молодому поколению.

Проведенное исследование показало, что у башкир было весьма развито дарение, отдельные особенности этикета дарения подробно запечатлены в устном народном творчестве, трудах ученых-путешественников, в народной памяти. Согласно нашим исследованиям, в зависимости от ситуации и участников общения подарок принимал разные формы и семантические значения: подарок – жертва, подарок – уважение, подарок – вознаграждение и т. п. В повседневной

жизни подарки дарили в случаях возвращения из дальней поездки, в связи с успешным окончанием дела, в знак благодарности, для закрепления родственных / свойственных отношений и т. п. Сложным и разветвленным является характер дарообмена в обрядах жизненного цикла и календарных праздниках. Вручение подарков было связано с закреплением статуса личности, обеспечением лучшей доли на этом свете и в загробной жизни, благодарением Аллаха и духов и т. п.

Таким образом, содержание этикета определялось историческими, социально-экономическими, политическими, культурными условиями развития народа, оно вариативно в диахроническом и синхроническом аспектах. Материалы исследования, относящиеся ко второй половине XVIII – нач. XX в., а также к современности (материалы полевых исследований расширили хронологические рамки исследования до современности), свидетельствуют о трансформации и об утрате некоторых этикетных установок, касающихся взаимоотношений в семье, в частности, обычаев избегания и некоторых атрибутов этикета. Причины трансформации самые разные: последствия ломки традиций в начале XX в., изменение государственной идеологии и условий жизни, взаимодействие и взаимовлияние с другими народами и т. п.

Сравнительно-типологическое рассмотрение отдельных аспектов традиционного этикета родственных и некоторых соседних народов Урало-Поволжья помогло обнаружить общее и особенное в их культуре поведения. Схожие моменты в этикете объясняются их общими историческими корнями, а также тем, что на протяжении многих столетий проживания в одной историко-этнографической области в ходе тесного взаимодействия и взаимовлияния выработались одинаковые модели поведения. Общеизвестно, что похожие природно-географические условия оказывают влияние на культуру народов в целом. Наиболее важной объединяющей основой этикета разных народов являются универсальные моральные нормы. Сходство религии у башкир и других родственных, соседних народов, привело к тому, что многие обычаи и традиции, этикет имеют немало параллелей. Отличительные черты утаивают в себе

отпечаток образа жизни, древних верований и религии, духовных и материальных ценностей, а также мотивов и оснований соблюдения этикета.

Традиционный этикет башкир объединил знания и многовековой опыт народа, индивидуальные, конфессиональные, общечеловеческие ценности, формируя своеобразный код культуры народа. Этноэтикет сформировался на основе мифологических представлений, древних воззрений, религии, обусловлен временно-пространственными представлениями, знаково-символическими характеристиками предметного мира, телесным кодом конкретной этнической общности. Формирование традиционного этикета башкир происходило постепенно, путем добавления и усовершенствования прогрессивных, отмирания изживших себя правил поведения. В нем смешались традиции кочевой и оседлой жизни, культурные штрихи тюркских, восточнославянских, финно-угорских народов, которые свидетельствуют об этногенетической общности и о схожих условиях жизнеобеспечения, исторического развития башкир.

Традиционный этикет башкир опирался на авторитет старших, правила поведения были обязательны для всех, независимо от их социального статуса, биологических, брачно-семейных и других особенностей. Трансляция традиционной культуры, приобщение к этикету осуществлялись различными способами и средствами, в том числе в процессе социализации и проведения обрядов, в ходе трудовой деятельности и т. д. Так, желаемая норма поведения публично транслировалась в обрядовых действиях, озвучивалась в благопожеланиях, благословениях, наставлениях, а в устном народном творчестве башкир художественно оформились и сохранились утраченная идея, мотивировка соблюдения тех или иных этикетных установок.

Исследование показало, что правила этикета отличаются консервативностью по сравнению с остальными компонентами культуры. Даже в том случае, когда меняется форма поведения, смысл и мотивы соблюдения некоторых правил этикета остаются без изменений. Вместе с тем этикет развивается, включая в себя новые нормы и правила. Изучение этикетных установок, появившихся в процессе исторического развития башкирского

общества, а также встраивание традиционного этикета башкир в общероссийский социум станут направлениями дальнейших исследований автора.

Безусловно, нельзя идеализировать традиционные ценности, в том числе и этикет. Но мы также не можем отрицать роль и значение норм поведения в поддержании устойчивости и жизнедеятельности общества, обеспечении стабильного его функционирования на протяжении многих веков. Изучение традиционного этикета имеет важное значение в отношении народов, сохраняющих традиционные ценности, соблюдающих ритуальность и стереотипность в общении и поведении. Результаты исследования приобретают особую значимость в связи с Указом Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», согласно которому, традиционные ценности составляют основу российского общества, обеспечивают единство многонациональной и многоконфессиональной страны. Научные изыскания по традиционному этикету позволяют нам лучше понять этническую историю, культуру различных народов, способствуют сохранению их богатого социокультурного наследия.

Опыт изучения традиционного этикета башкир дает возможность наметить перспективы дальнейшей разработки данной проблемы с учетом трансформации этикета в современных условиях под влиянием процессов глобализации. Данное исследование открывает новые грани для организации специальных сравнительных исследований этикета башкир с родственными тюркскими и соседними восточнославянскими, финно-угорскими народами.

Проведенное исследование и апробация его результатов способствовали выработке следующих пожеланий практического характера:

- с целью сохранения базовых традиционных ценностей, этикета, ввести в учебные планы высших учебных заведений специальные курсы (курсы по выбору) по этикету и культуре поведения народов РБ, РФ;

- для популяризации обычаев, традиций и моделей поведения народов РБ и РФ в средствах массовой информации, разработать научно-популярные

программы, передачи, проекты, раскрывающие культурное многообразие нашей страны;

- разработать республиканскую долгосрочную программу по изучению, сохранению и развитию культурного наследия народов РБ, в том числе культуры поведения и этикета.

Список сокращений

АН СССР	– Академия наук Союза Советских Социалистических Республик
БАССР	– Башкирская Автономная Советская Социалистическая Республика
БГПУ; БГПУ им. М. Акмуллы	– Башкирский государственный педагогический университет; ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы»
БГУ; БашГУ	– ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет»
БФАН СССР	– Башкирский филиал Академии наук Союза Советских Социалистических Республик
БСТ	Башкирское спутниковое телевидение
ИИЯЛ УНЦ РАН	– Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук
ИИЯЛ УФИЦ РАН	Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы – обособленное структурное подразделение Федерального государственного бюджетного научного учреждения Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук
ИЭА РАН	– ФГБУН Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук
МАЭ РАН	– ФГБУН «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук»

МГУ	– ФГОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»
МО РБ	– Министерство образования Республики Башкортостан
НА УФИЦ РАН	– Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук
НГУ	– Новосибирский государственный университет; ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет»
ПМА	– Полевые материалы автора
РБ	– Республика Башкортостан
РГНФ	– Российский гуманитарный научный фонд
РФ	– Российская Федерация
УрО АН СССР	– Уральское отделение Российской академии наук Союза Советских Социалистических Республик
ЧГИГН	– Чувашский государственный институт гуманитарных наук; Бюджетное научное учреждение Чувашской Республики «Чувашский государственный институт гуманитарных наук»

Список источников и литературы

1. Материалы научного архива

Уфимского федерального исследовательского центра

Российской академии наук

- НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. ДМН. Ед. хр. № 431.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. ДМН. Ед. хр. № 432.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. ДМН. Ед. хр. № 450.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. ДМН. Ед. хр. № 451.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. ДМН. Ед. хр. № 452.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. ДМН. Ед. хр. № 454.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. ДМН. Ед. хр. № 457.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. № 2. Ед. хр. № 123.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. № 2. Ед. хр. № 174.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. № 2. Ед. хр. № 253.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. № 2. Ед. хр. № 657.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. № 2. Ед. хр. № 945.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. № 2а. Ед. хр. № 3.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. № 2а. Ед. хр. № 7.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. № 2а. Ед. хр. № 10.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 3. Оп. № 5. Ед. хр. № 13.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 25. Оп. № 1. Ед. хр. № 4а.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 59. Оп. № 1. Ед. хр. № 3.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 112. Оп. № 1. Ед. хр. № 27.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 112. Оп. № 1. Ед. хр. № 29.
НА УФИЦ РАН. Ф. № 112. Оп. № 1. Ед. хр. № 33.

2.Личный архив автора

Российская Федерация

Тетрадь № 1. Курганская область, Сафакулевский район

Тетрадь № 2. Самарская область Большечерниговский район

Тетрадь № 3. Саратовская область Перелюбский район

Тетрадь № 4. Саратовская область Пугачевский район

Республика Башкортостан

Тетрадь № 5. г. Уфа

Тетрадь № 6. г. Мелеуз

Тетрадь № 7. Абзелиловский район

Тетрадь № 8. Альшеевский район

Тетрадь № 9. Баймакский район

Тетрадь № 10. Белорецкий район

Тетрадь № 11. Бижбулякский район

Тетрадь № 12. Бураевский район

Тетрадь № 13. Бурзянский район

Тетрадь № 14. Гафурийский район

Тетрадь № 15. Зианчуринский район

Тетрадь № 16. Зилаирский район

Тетрадь № 17. Ишимбайский район

Тетрадь № 18. Кигинский район

Тетрадь № 19. Кугарчинский район

Тетрадь № 20. Куюргазинский район

Тетрадь № 21. Миякинский район

Тетрадь № 22. Учалинский район

Тетрадь № 23. Хайбуллинский район

Тетрадь № 24. Чекмагушевский район

Тетрадь № 25. Янаульский район

Республика Казахстан

Тетрадь № 26. г. Астана

3. Материалы фототеки отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН

1. № 1-3. Транспорт.
2. № 4-8а. Поселения и жилища.
3. № 14-18. Одежда и украшения.
4. № 19. Традиционная музыкальная и танцевальная культура.
5. № 22. Общественный быт. Народные празднества.
6. № 30. Семейный быт. Семейные обряды. Воспитание детей. Колыбели. Детские игры.

4. Опубликованные источники

1. Башкирские богатырские сказки / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1981. – 335 с.
2. Башкирские исторические предания и легенды / Авт.-сост. Ф.А. Надршина. – Уфа: Китап, 2015. – 528 с.
3. Башкирские предания и легенды / Сост., вступ. ст., коммент. Ф.А. Надршиной. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1985. – 288 с.
4. Башкирский народный эпос / Сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1977. – 519 с.
5. Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос / Сост. М.М. Сагитов; коммент. Н.Т. Зарипова, М.М. Сагитова, А.М. Сулейманова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. – 544 с.
6. Башкирское народное творчество. Т. 10. Исторический эпос / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Н.Т. Зарипов. – Уфа: Китап, 1999. – 392 с.
7. Башкирское народное творчество. Т. 12. Обрядовый фольклор / Сост., вступ. ст., коммент., глоссарий Р.А. Султангареевой, А.М. Сулейманова. – Уфа: Китап, 2010. – 590 с.
8. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды / Сост., авт. вступ. ст., коммент. Ф.А. Надршина. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. – 576 с.

9. Башкирское народное творчество. Т. 3. Богатырские сказки / Сост. Н.Т. Зарипов; вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1988. – 448 с.
10. Башкирское народное творчество. Т. 4. Волшебные сказки и сказки о животных / Сост. Н.Т. Зарипов; вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1989. – 510 с.
11. Башкирское народное творчество. Т. 5. Бытовые сказки / Сост. А.М. Сулейманов; вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и А.М. Сулейманова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1990. – 496 с.
12. Башкирское народное творчество. Т. 7. Пословицы, поговорки. Приметы. Загадки / Сост., автор вступ. ст. и коммент. Ф.А. Надршина. – Уфа: Китап, 1993. – 464 с.
13. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского; печ. по изд.: Коран. Душанбе, 1990. – Минск – Ростов н/Д, 1990. – 446 с.
14. Фольклор курганских (ялан-китайских) башкир: материалы комплексной экспедиции / Сост. А.М. Сулейманова и Н.А. Хуббитдиновой; отв. ред. Р.М. Юсупов. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2008. – 228 с.
15. Балалар фольклоры: Бала сак – уйнап-көлөп үсәр сак / Төз. И.Ғ. Ғәләүетдинов, М.Ә. Мәмбәтов, Р.М. Ураксина. – Өфө: Китап, 1994. – 160 б.
16. Башкорт халык ижады. 10-сы том. 1-се китап. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр / Төз. Ф.А. Нәзершина. – Өфө: Китап, 2006. – 544 б.
17. Башкорт халык ижады. 1-се т. Йола фольклоры / Төз., инеш мәкәлә. авт. Ә.М. Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. – Өфө: Китап, 1995. – 557 б.
18. Башкорт халык ижады. 2-се т. Риүәйәттәр, легендалар / Төз., инеш мәкәлә. авт. Ф.А. Нәзершина. – Өфө: Китап, 1997. – 440 б.
19. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. 1-се китап / Төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов; аңлатмалар биреүсе Л.Г. Бараг и М.Х. Мингажетдинов; яуаплы ред. Н.Т. Зарипов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1976. – 376 б.

20. Башкорт халык ижады. Эпос. 1-се китап. / Төз., баш һүз языусы, аңлатмалар биреүсе М.М. Сәғитов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. – 242 б.
21. Башкорт халык йырзари, йыр-риүәйәтәре / Авт.-төз. Ф.А. Нәзершина. – Өфө: Китап, 1997. – 288 б.
22. Дәүләкән ынйылары / Төз. А.М. Хәкимйәнова, Р.Ғ. Мөхәмәтғәлин. – Өфө: Эшлекле династия, 2008. – 328 б.
23. Намар, һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы / Төз. Р.Ә Солтангәрәева, В.Й. Ғәбизуллина-Батырханова, Г.В. Юлдыбаева. – Өфө: Эшлекле династия, 2008. – 284 б.
24. Рухи мираҫ: Свердловск башкорттарының фольклоры / Төз. Ф.А. Нәзершина, Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина. – Өфө: Эшлекле династия, 2008. – 260 б.
25. Урал батыр. Башкорт халык эпосы. – Өфө: Китап, 2010. – 184 бит.
26. Экспедиция материалдары – 2009: Бөрйән районы / Төз. Г.Р. Хөсәйенова, Г.В. Юлдыбаева, А.М. Хәкимйәнова. – Өфө: Эшлекле династия, 2011. – 208 б.

5. Художественные произведения

1. Абай. Слова назидания /Абай Кунанбаев. – Алматы: Өнер, 2005. – 136 с.
2. Акмулла Мифтахетдин. Стихотворения / Мифтахетдин Акмулла; сост. А.Х. Вильданов; пер. с башк. М.А. Гафурова, Д.А. Даминова, Г.Г. Шафикова. – Уфа: Китап, 2006. – 192 с.
3. Айтматов Ч. Белый пароход: Повесть; И дольше века...; Плаха: Романы / Чингиз Торекулович Айтматов. – М.: Художественная литература, 1988. – 703 с.
4. Башкирия в русской литературе: в 6-ти томах. Т. 1 / Сост. М.Г. Рахимкулов. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1989. – 512 с.
5. Башкирия в русской литературе: в 6-ти томах. Т. 2 / Сост. М.Г. Рахимкулов. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1990. – 432 с.

6. Давлетшина Х. Айбика: Повесть / Хадия Лутфулловна Давлетшина; пер. с башк. Р. Ахмедова. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1984. – 88 с.
7. Давлетшина Х. Иргиз: Роман / Хадия Лутфулловна Давлетшина; пер. с башк. В. Василевского. – М.: Советский писатель, 1961. – 536 с.
8. Карим М. Долгое-долгое детство: Повесть / Мустафа Сафич Каримов; пер. с башк. И. Каримова. – М.: Детская литература, 1989. – 240 с.
9. Акмулла. Шиғырзар / Акмулла; төз. Ә.Х. Вилданов. – Өфө: Китап, 2006. – 248 б.
10. Кәримов М. (Мостай Кәрим). Беззең өйзең йәме. Повестар. Хикәйәләр / Мостафа Сафа улы Кәримов. – Өфө: Китап, 2003. – 240 б.
11. Кәрим М. Әсәрҙәр. 3-сө том: пьесалар, либретто / Мостафа Сафа улы Кәримов. – Өфө: Китап, 2012. – 608 б.

6. Справочные издания и словари

1. Башкирско-русский словарь: 32000 / УНЦ РАН; АН РБ; под ред. З.Г. Ураксина – М.: Дигора, Рус. яз., 1996. – 884 с.
2. Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. – 677 с.
3. Ислам. Краткий справочник. – М.: Наука, 1983. – 159 с.
4. Кондыбай, С. Казахская мифология. Краткий словарь / С. Кондыбай. – Алматы: Нурлы Алем, 2005. – 272 с.
5. Надршина, Ф.А. Русско-башкирский словарь пословиц-эквивалентов / Ф.А. Надршина. – Уфа: Китап, 2008. – 196 с.
6. Русско-башкирский словарь / Под. ред. Н.К. Дмитриева, К.З. Ахмерова, Т.Г. Баишева. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1948. – 958 с.
7. Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. Вып. 1. / Под общей ред. Ю.В. Бромлея, Г. Штробаха; отв. ред. А.И. Першиц, Д. Трайде. – М.: Наука, 1986. – 240 с.

8. Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Вып. 4. // Под общей ред. Ю.В. Бромлея; отв. ред. Б.Н. Путилов, Г. Штробах. – М.: Наука, 1991. – 168 с.
9. Севортян, Э.В., Левитская, Л.С. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы “Ж” “Ж”, “Й” / Э.В. Севортян, Л.С. Левитская; отв. ред. Л.С. Левитская. – М.: Наука, 1989. – 294 с.
10. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. – Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). – М.: Междунар. отношения, 2012. – 736 с.
11. Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – 430 с.
12. Словарь русского языка: Ок. 53 000 слов / С.И. Ожегов; под общ. ред. проф. Л.И. Скворцова. – 24-е изд., испр. – М.: ООО «Издательский дом «ОНИКС 21 век»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2004. – 1200 с.
13. Словарь топонимов Башкирской АССР / Авт. предисл. А.А. Камалов. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1980. – 200 с.
14. Ураксин, З.Г., Ураксин, Ю.З. Русско-башкирский словарь / З.Г. Ураксин, Ю.З. Ураксин. – Уфа: Китап, 2002. – 392 с.
15. Философская энциклопедия / Гл. ред. Ф.В. Константинов. – М.: Советская Энциклопедия, 1970. – 740 с.
16. Хисамитдинова, Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка / Ф.Г. Хисамитдинова. – М.: Наука, 2010. – 452 с.
17. Хисамитдинова, Ф.Г., Сиразетдинов, З.А. Русско-башкирский словарь-справочник названий населенных пунктов РБ / Ф.Г. Хисамитдинова, З.А. Сиразетдинов. – Уфа: Китап, 2001. – 320 с.
18. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. 1-се т.: (А хәрефе) / Ф.Г. Хисамитдинова ред. – Өфө: Китап, 2011. – 432 б.
19. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. 2-се т.: (Б хәрефе) / Ф.Г. Хисамитдинова ред.. – Өфө: Китап, 2011. – 568 б.

20. Башкорт теленең һүзлеге: 2 томда. 1-се т. А–М. – М.: Русский язык, 1993. – 861 б.
21. Башкорт теленең һүзлеге: 2 томда. 2-се т. Н–Я. – М.: Русский язык, 1993. – 812 б.

Список использованной литературы

Книги

1. Абдуллин, А.Р. Культура и символ / А.Р. Абдуллин. – Уфа: Гилем, 1999. – 217 с.
2. аз-Зухейли, В. Мусульманская семья в современном мире / аз-Зулейли; пер. с арабск. Е.М. Сорокоумовой (Умм Иклиль). – М.: Аль Китаб, 2009. – 504 с.
3. Азнабаев, Б.А. Башкирское общество в XVII – первой трети XVIII в. / Б.А. Азнабаев. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. – 370 с.
4. Александров, Ю.В. Обычное право удмуртов (XIX – начало XX вв.) / Ю.В. Александров. – Ижевск: Удмуртия, 2014. – 272 с.
5. Алексеев, Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири / Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1980. – 317 с.
6. Альперович, В.Д. Геронтология. Старость. Социокультурный портрет: учеб. пособие / В.Д. Альперович. – М.: Изд-во «ПРИОР», «Экспертное бюро», 1998. – 271 с.
7. Амантурлин, Ш.Б. Предрассудки и суеверия, их преодоление (на материалах изучения сельского населения Казахстана): учеб. / Ш.Б. Амантурлин. – Алма-Ата: Казахстан, 1985. – 124 с.
8. Аминев, З.Г. Пространственно-временные представления в традиционной культуре башкир / З.Г. Аминев. – Уфа: РИО РУНМЦ МО РБ, 2008. – 44 с.
9. Аминев, З.Г. Космогонические воззрения древних башкир / З.Г. Аминев – Уфа: Башлингвоцентр, 2005. – 140 с.
10. Аминев, З.Г. Эпос «Урал батыр» и мифология башкир / З.Г. Аминев. – Уфа: ДизайнПресс, 2013. – 160 с.

- 11.Аминев, З.Г. Эпос «Урал батыр» как космогонический миф. (К проблеме доисламского мировоззрения башкир) / З.Г. Аминев.— Уфа: Издательский Дом «Чурагул», 2007. – 119 с.
- 12.Аминев, З.Г., Ямаева, Л.А. Региональные особенности ислама у башкир / З.Г. Аминев, Л.А. Ямаева. – Уфа: Дизайн-ПолиграфСервис, 2009. – 184 с.
- 13.Аминев, З.Г., Ямаева, Л.А. «Башкирский ислам»: истоки, эволюция, современное состояние / З. Г. Аминев, Л. А. Ямаева. – М.: Изд-во Триумф, 2020. – 224 с.
- 14.Анохин, А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии / А.В. Анохин. – Л.: Российская академия наук, 1924. – 148 с.
- 15.Арутюнов, С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С.А. Арутюнов. – М.: Наука, 1989. – 247 с.
- 16.Археология Южного Урала: курс лекций / В.А. Иванов, А.Х. Пшеничнюк, Ю.А. Морозов, Б.Б. Агеев и др. – Стерлитамак: Изд-во СГПИ, 1992. – 233 с.
- 17.Асфандияров, А.З. Башкирская семья в прошлом (XVIII – первая половина XIX вв.) / А.З. Асфандияров. – Уфа: Китап, 1997. – 104 с.
- 18.Асфандияров, А.З. Семья и брак у башкир в XVIII – первой половине XIX в.: учеб. пособие / А.З. Асфандияров. – Уфа: БГУ, 1989. – 88 с.
- 19.Ахияров, К.Ш. Башкирская народная педагогика и воспитание подрастающего поколения / К.Ш. Ахияров.— Уфа: БГПИ., 1996. – 241 с.
- 20.Ахияров, К.Ш. Народная педагогика и современная школа / К.Ш. Ахияров. – Уфа: БГПУ, 2000. – 328 с.
- 21.Бабенко, В.Я., Гимаев, Р.Н., Ковязин, С.А. Семейные праздники и обряды марийцев Башкирской АССР / В.Я. Бабенко, Р.Н. Гимаев, С.А.Ковязин; Башк. науч. центр УрО АН СССР. – Уфа: Препринт, 1990. – 46 с.
- 22.Байбурин, А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А.К. Байбурин. – Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1983. – 189 с.

23. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин; отв. ред. Б.Н. Путилов; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
24. Байбурин, А.К., Топорков, А.Л. У истоков этикета. Этнографические очерки / А.К. Байбурин, А.Л. Топорков. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1990. – 166 с.
25. Бакаева, Э.П., Сангаджиев, Ю.И. Культура жилища: этнические традиции и современные приоритеты у калмыков: научное издание / Э.П. Бакаева, Ю.И. Сангаджиев. – Элиста: АПП «Джангар», 2005. – 196 с.
26. Бараг, Л.Г., Сулейманов, А.М. Повествовательные жанры башкирского фольклора / Л.Г. Бараг, А.М. Сулейманов. – Уфа: Гилем, 2000. – 248 с.
27. Басилов, В.Н. Избранники духов / В.Н. Басилов. – М.: Политиздат, 1984. – 208 с.
28. Башкирская юрта. Методическое пособие / Р.М. Юсупов, Р.А. Султангареева, С.Н. Шитова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. – 60 с.
29. Башкирские шежере / Сост., пер. текстов, введ. и коммент. Р.Г. Кузеева. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1960. – 304 с.
30. Башкирский язык для начинающих: учебное пособие / Ф.Г. Хисамитдинова, З.Я. Шарипова, В.И. Хажин. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1991. – 144 с.
31. Башкирское народное искусство – Башкорт халык сәнгәте / Под общ. ред. С. Н. Шитовой. – Уфа: Демиург, 2002. – 360 с.
32. Башкиры: Этническая история и традиционная культура / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. – Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2002. – 248 с.
33. Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН. – М.: Наука, 2015. – 662 с.
- 34.

- 35.Баязитова, Р.Р. Традиционный этикет в башкирской семье: программа-вопросник / Р.Р. Баязитова. – Уфа: Вагант, 2007(а). – 16 с.
- 36.Баязитова, Р.Р. Традиционный семейный этикет башкир / Р.Р. Баязитова; отв. ред. М.В. Мурзабулатов. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2007(б). – 176 с.
- 37.Бгажноков, Б.Х. Адыгская этика / Б.Х. Бгажноков. – Нальчик: Эль-Фа, 1999. – 96 с.
- 38.Бгажноков, Б.Х. Адыгский этикет / Б.Х. Бгажноков. – Нальчик: Эльбрус, 1978(а). – 160 с.
- 39.Бгажноков, Б.Х. Основания гуманистической этнологии / Б.Х. Бгажноков. – М.: Изд-во РУДН, 2003(б). – 272 с.
- 40.Бгажноков, Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов / Б.Х. Бгажноков. – Нальчик: Эльбрус, 1983(б). – 229 с.
- 41.Беляева, Н.Ф. Традиционное воспитание детей у мордвы / Н.Ф. Беляева. – Саранск: Изд-во Мордовского государственного педагогического института им. М.Е. Евсевьева, 2001. – 186 с.
- 42.Бенедикт, Р. Модели культуры / Р. Бенедикт; пер. с англ. А.К. Данильченко; под. ред. И.В. Кузнецова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательская группа «Альма Матер»; Изд-во «Альма Матер», 2024. – 340 с.
- 43.Бикбулатов, Н.В. Башкирская система родства / Н.В. Бикбулатов. – М.: Наука, 1981. – 124 с.
- 44.Бикбулатов, Н.В. Башкирский аул / Н.В. Бикбулатов. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1969. – 215 с.
- 45.Бикбулатов, Н.В., Фатыхова, Ф.Ф. Семейный быт башкир. XIX–XX вв. / Н.В. Бикбулатов, Ф.Ф. Фатыхова. – М.: Наука, 1991. – 189 с.
- 46.Бичелдей, К.А. Поговорим по-тувински (Тывалап чугаалажылыёар): учеб. пособие / К.А. Бичелдей. – Кызыл: Издание ТРОО «Мир тувинцев». Тувинское книжное издательство, 2012. – 85 с.
- 47.Бочаров, В.В. Антропология возраста: учеб. пособие / В.В. Бочаров. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2001. – 196 с.

- 48.Будагов, Р.А. Литературные языки и языковые стили / Р.А. Будагов. – М.: Высшая школа, 1967. – 376 с.
- 49.Бутанаев, В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая / В.Я. Бутанаев. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 2003. – 260 с.
- 50.Бутанаев, В.Я. Традиционная культура и быт хакасов / В.Я. Бутанаев. – Абакан: Хакаское книжное издательство, 1996. – 224 с.
- 51.Бутанаев, В.Я. Этническая культура хакасов: учеб. пособие для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальности 020700 – «История» / В.Я. Бутанаев. – Абакан: Изд-во ХГУ им. Н.Ф. Катанова, 1998. – 352 с.
- 52.Бутовская, М.Л. Язык тела: природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека) / М.Л. Бутовская. – М.: Научный мир, 2004. – 440 с.
- 53.Бухарова, Г.Х. Башкирская топонимия: этнолингвистический аспект исследования / Г.Х. Бухарова. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2017. – 294 с.
- 54.Бухарова, Г.Х. Башкирский народный эпос «Урал-батыр»: когнитивно-дискурсивный и концептуальный анализ / Г.Х. Бухарова. – Уфа: Вагант, 2008. – 352 с.
55. Бытовая культура мордвы / Отв. ред. Н.Ф. Мокшин. – Саранск: Мордовское книжное издательство, 1989. – 144 с.
- 56.Вагабов, М.В. Ислам и семья / М.В. Вагабов. – М.: Наука, 1980. – 174 с.
- 57.Валеев, Д.Ж. История башкирской философской и общественно-политической мысли. Основные тенденции развития / Д.Ж. Валеев. – Уфа: Китап, 2001. – 352 с.
- 58.Валеев, Д.Ж. История нравственного сознания башкирского народа: учеб. пособие / Д.Ж. Валеев. – Уфа: Башкирский гос. ун-т, 1984. – 85 с.
- 59.Валеев, Д.Ж. История общественной мысли Башкортостана: учеб. пособие для вузов / Д.Ж. Валеев. – Уфа: Башкирский гос. ун-т, 1994. – 223 с.
- 60.Валеев, Д.Ж. Нравственная культура башкирского народа: прошлое и настоящее / Д.Ж. Валеев. – Уфа: Китап, 2010. – 216 с.

- 61.Валеев, Д.Ж. Путь к истине / Д.Ж. Валеев. – Уфа: Китап, 2007. – 168 с.
- 62.Валиханов, Ч.Ч. Собрание сочинений: в 5-ти томах. Т. 4. / Ч.Ч. Валиханов. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985. – 463 с.
- 63.Васильева, Т.Г. Формирование культуры межличностного общения младших школьников на традициях народного этикета якутов / Т.Г. Васильева. – Якутск: Изд-во Якутского госуниверситета, 2008. – 152 с.
- 64.Винокурова, И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции) / И.Ю. Винокурова. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ. 2006. – 448 с.
- 65.Волков, Г.Н. Этнопедагогика: учебник / Г.Н. Волков. – М.: Академия, 1999. – 168 с.
- 66.Волченко, Л.Б. Гуманность, деликатность, вежливость и этикет / Л.Б. Волченко. – М.: Изд-во МГУ, 1992. – 115 с.
- 67.Гаген-Торн, Н.И. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу) / Н.И. Гаген-Торн. – Чебоксары: Чувашское государственное издательство, 1960. – 234 с.
- 68.Галиева, Ф.Г. Семейные обряды и обычаи башкир в поликультурном пространстве / Ф.Г. Галиева. – Уфа: Китап, 2020. – 295 с.
- 69.Галин, С.А. Башкирский мифологический эпос: учеб. пособие / С.А. Галин. – Уфа: Изд-во БИРО, 1999. – 103 с.
- 70.Галин, С.А. Башкирский народный эпос / С.А. Галин. – Уфа: Аэрокосмос и ноосфера, 2004. – 320 с.
- 71.Гаркавец, А. Codex Cumanicus: Половецкие молитвы, гимны и загадки XIII-XIV веков / А. Гаркавец. – М.: Рус. деревня, 2006. – 89 с.
- 72.Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. Геннеп ван; пер. с фр. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
- 73.Гимбатова, М.Б. Культура поведения и этикет ногойцев в семейном и общественном быту (XIX – начало XX века) / М.Б. Гимбатова. – Махачкала: Эпоха, 2007. – 344 с.

74. Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц; пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
75. Годелье, М. Загадка дара / М. Годелье; пер. с фр., примеч., указ. А.Б. Щербаковой; статья и коммент. А.А. Белика. – М.: Вост. лит., 2007. – 295 с.
76. Головнёв, А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии) / А.В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН; Волот, 2009. – 496 с.
77. Головнёв, А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / А.В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 606 с.
78. Гольдин, В.Е. Этикет и речь / В.Е. Гольдин. – Саратов: Издательство Саратовского ун-та, 1978. – 112 с.
79. Гончарова, Г.И. Народная культура башкир Абзелиловского района / Г.И. Гончарова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – 72 с.
80. Гребенщикова, Н.С. История русского приветствия (на восточнославянском фоне) / Н.С. Гребенщикова. – Гродно: ГрГУ, 2004. – 306 с.
81. Громыко, М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. / М.М. Громыко; отв. ред. В.А. Александров, В.К. Соколова. – М.: Наука, 1986. – 274 с.
82. Гудков, Д.Б., Ковшова, М.Л. Телесный код русской культуры: материалы к словарю / Д.Б. Гудков, М.Л. Ковшова. – М.: Гнозис, 2007. – 288 с.
83. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев; сост. и общ. ред. А.И. Куркчи. – М.: Институт ДИ – ДИК, 1997. – 640 с.
84. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич; 2-е изд., испр. и доп. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
85. Гусейнов, А.А., Апресян, Р.Г. Этика: учеб. / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М.: Гардарики, 1998. – 472 с.
86. Гутов, А.М. Этюды о кавказском этикете / А.М. Гутов. – Нальчик: Эльбрус, 1998. – 128 с.

87. Давлатбеков, Н. Доисламские верования населения Западного Памира (по материалам русских исследователей) / Н. Давлатбеков. – Душанбе: Ориёно, 1995. – 80 с.
88. Добровольская, В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки / В.Е. Добровольская. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. – 224 с.
89. Домусульманские верования и обряды в Средней Азии: сб. ст. / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1975. – 345 с.
90. Дьяконова, В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая) / В.П. Дьяконова. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское республиканское книжное издательство «Юч-Сюмер». – 191 с.
91. Ерназаров, Ж.Т. Семейная обрядность казахов: символ и ритуал / Ж.Т. Ерназаров; ЗКО Центр истории и археологии. – Алматы: Курсив, 2003. – 200 с.
92. Жанайдаров, О. Мифы Древнего Казахстана. Детская энциклопедия Казахстана / О. Жанайдаров. – Алматы: Аруна, 2006. – 252 с.
93. Жуковская, Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов / Н.Л. Жуковская. – М.: Наука, 1988. – 196 с.
94. Жуковская, Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: учеб. пособие / Н.Л. Жуковская. – М.: Вост. лит., 2002. – 247 с.
95. Жуковская, Н.Л. Мир традиционной монгольской культуры / Н.Л. Жуковская. – Lewiston, Queenston: The Edwin Mellen press, 2000. – 306 с.
96. Зеленин, Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934 / Д.К. Зеленин; сост. А.Л. Топорков; вст. ст., подг. текста и коммент. Т.Г. Ивановой. – М.: Индрик, 1999. – 352 с.
97. Золотарев, Л.А. Супружеские измены, их значение и причины. Популярно-научный очерк / Л.А. Золотарев. – М.: Типо-лит. Высоч. утв. Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о, 1895. – 62 с.
98. Зыкова, М.Н. Фольклоротерапия: учеб. пособие / М.Н. Зыкова. – М.: Изд-во МПСИ; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2004. – 160 с.

99. Идиатуллов, А.К. Духовная культура татар-мишарей Ульяновской области (в контексте проблемы религиозного синкретизма) / А.К. Идиатуллов. – Ульяновск: УлГТУ, 2010. – 172 с.
100. Изложение начал мусульманского законоведения. – СПб, 1850. – 258 с.
101. Илимбетова, А.Ф., Илимбетов, Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир / А.Ф. Илимбетова, Ф.Ф. Илимбетов; 2-е изд., испр. и доп. – Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. – 704 с.
102. Инал-Ипа, Ш.Д. Очерки об абхазском этикете / Ш.Д. Инал-Ипа. – Сухуми: Алашара, 1984. – 190 с.
103. Исаева, Е.Л. Средняя Азия / Е.Л. Исаева. – М.: ООО ТД «Издательство Мир книги», 2009. – 224 с.
104. Искусство башкир. Традиционные художественные ремесла: науч.-попул. изд. / Под общ. ред. С.Н. Шитовой. – Уфа: ООО Изд-во «Инеш», 2007. – 479 с.
105. Ислам и мусульмане Южного Урала в правовом пространстве Российской империи: Документальная антология XVI – XIX вв. / Авт.-сост. А.Б. Юнусова. – Уфа: ИЭИ УНЦ РАН, 2011. – 230 с.
106. Исламский сонник. Толкование снов по Священному Корану и Сунне / Пер. с араб. – СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2010. – 224 с.
107. Исследователи-путешественники о Башкортостане. XVIII век / Сост., предисл., коммент. В.В. Сидорова. – Уфа: Китап, 2007. – 288 с.
108. История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX века / Отв. ред. Х.Ф. Усманов. – Уфа: Китап, 1996. – 520 с.
109. Исянгулов, Ш.Н. Семья и брак у башкир в период средневековья / Ш.Н. Исянгулов. – Уфа: Изд-во «Мир печати», 2018. – 162 с.
110. Итс, Р.Ф. Введение в этнографию: учеб. пособие / Р.Ф. Итс. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 168 с.
111. Казанцев, Н.М. Описание башкирцев / Н.М. Казанцев. – СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1866. – 97 с.
112. Казахи. Историко-этнографическое исследование / Ред. Г.Е. Тайжанова. – Алматы: Казахстан, 1995. – 352 с.

113. Калимуллин, Б.Г. Планировка и застройка башкирских деревень / Б.Г. Калимуллин. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1959. – 108 с.
114. Камалиева, А.С. Башкирский костюм. Технология. Конструкция. Декор / А.С. Камалиева. – Уфа: Китап, 2012. – 215 с.
115. Иоанн де Плано Карпини. История монголов: путевые записки / И. де Плано Карпини. – М.: ТАУС, 2008. – 95 с.
116. Кенжеахметулы, С. Традиции и обряды казахского народа / С. Кенжеахметулы. – Алматы: ТОО «Алматыкітап», 2006. – 284 с.
117. Кисляков, Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана / Н.А. Кисляков. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1969. – 240 с.
118. Книга о благовоспитанности, одежде, приветствии, правилах поведения в пути. – Казань: Изд-во «Дом печати», 2002. – 56 с.
119. Козлова, К.И. Этнография народов Поволжья: учеб. пособие / К.И. Козлова. – М.: Изд-во Московского университета, 1964. – 175 с.
120. Кон, И.С. Введение в сексологию / И.С. Кон. – М.: Медицина, 1989. – 336 с.
121. Кон, И.С. Ребенок и общество: учеб. пособие / И.С. Кон. – М.: Издательский центр «Академия», 2003. – 336 с.
122. Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана: сб. ст. / Отв. ред. Г.П. Васильева. – М.: Наука, 2000. – 206 с.
123. Кузбеков, Ф.Т. История культуры башкир / Ф.Т. Кузбеков. – Уфа: Китап, 1997. – 128 с.
124. Кузеев, Р.Г. Историческая этнография башкирского народа / Р.Г. Кузеев. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1978. – 264 с.
125. Кузеев, Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. I. (родоплеменные организации башкир в XVII–XVIII вв.) / Р.Г. Кузеев. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1957. – 184 с.
126. Кузеев, Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения / Р.Г. Кузеев. – М.: Наука, 1974. – 571 с.

127. Кузеев, Р.Г., Бикбулатов, Н.В., Шитова, С.Н. Декоративное творчество башкирского народа / Р.Г. Кузеев, Н.В. Бикбулатов, С.Н. Шитова. – Уфа: БФАН СССР, 1979. – 244 с.
128. Культура семейных отношений: сб. ст. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Знание, 1985. – 176 с.
129. Лапина, М.А. Этика и этикет хантов / М.А. Лапина. – Томск: Изд-во Томского университета, 1998. – 115 с.
130. Лапина, М.А. Этика и этикет хантов / М.А. Лапина; 2-е изд., – Томск – Екатеринбург: ООО «Баско», 2008. – 120 с.
131. Лебединский, Л.Н. Башкирские народные песни и наигрыши / Л.Н. Лебединский; 2-е изд., испр. и доп. – М.: Изд-во музыка, 1965. – 246 с.
132. Леви-Брюль, Люсьен. Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль; пер. с фр. – М.: КРАСАНД, 2010. – 264 с.
133. Леви-Строс, К. Мифологии. В 4-х тт. Т. 1. Сырое и приготовленное / К. Леви-Строс; пер. с фр. – М., СПб.: Университетская книга, 1999. – 406 с.
134. Леви-Строс, К. Мифологии. В 4-х тт. Т.3. Происхождение застольных обычаев / К. Леви-Строс; пер. с фр. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 461 с.
135. Леви-Строс, К. Мифологии: Человек голый / К. Леви-Строс; пер. с фр. – М.: ИД «Флюид», 2007. – 784 с.
136. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс; пер. с фр. под ред. и с прим. Вяч. Вс. Иванова. – М.: Наука, 1985. – 399 с.
137. Левкиевская, Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура / Е.Е. Левкиевская. – М.: Индрик, 2002. – 336 с.
138. Лепехин, И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 г. Ч. II. / И.И. Лепехин. – СПб., 1802. – 338 с.
139. Лечебная и охранительная магия башкир. Тексты / Сост., подготовка текстов Ф.Г. Хисамитдиновой; Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. – 340 с.

140. Лицын, П. К вопросу о домашнем быте русского народа в XVI веке (по известиям иностранцев) / П. Лицын. – Харьков: Тип. «Печатное Дело», 1916. – 23 с.
141. Лич, Э.Р. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Э.Р. Лич; пер. с англ. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 142 с.
142. Лугуев, С.А. Культура поведения и этикет дагестанцев (XIX – начало XX века) / С.А. Лугуев. – Махачкала; ИИАЭ ДНЦ РАН, 2006. – 304 с.
143. Лунопоклонники Древнего Алтая: альбом / Сост. А. Кыдыева. – Новосибирск: ЗАО «НовоПолиграфЦентр», 2011. – 41 с.
144. Львова, Э.Л., Октябрьская, И.В., Сагалаев, А.М., Усманова, М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – 225 с.
145. Львова, Э.Л., Октябрьская, И.В., Сагалаев, А.М., Усманова, М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. – 243 с.
146. Мартынова, М.Ю. Мир традиций и межкультурное общение: в помощь школьному учителю / М.Ю. Мартынова. – М.: Изд-во РУДН, 2004. – 348 с.;
147. Мартынова, М.Ю. Традиции и инновации в соционормативной культуре / М.Ю. Мартынова; ИЭА РАН. – М.: ИЭА РАН, 2008. – 72 с.
148. Мартынова, М.Ю. Путешествуем по этикету. Занимательная этнография / М.Ю. Мартынова. – М.: Наука, 2017. – 142 с.
149. Мать и дитя у народов Башкортостана: материалы межрегиональной научно-практической конференции, 30 марта 2001 г. – Уфа: Китап, 2001. – 364 с.

150. Махмуд ал-Кашгари. Диван Луга тат-Турк / Пер., предисл. и коммент. З.-А.М. Ауэзовой. Индексы сост. Р. Эрмерсом. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 1288 с.
151. Мигранова, Э.В. Башкиры. Традиционная система питания: Историко-этнографическое исследование / Э.В. Мигранова. – Уфа: Китап, 2012. – 296 с.
152. Мид, М. Культура и мир детства. Избранные произведения / М. Мид; пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева; сост. и послесловие И.С. Кона. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. – 429 с.
153. Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки / Науч. ред. Л.Р. Павлинская. – СПб.: Наука, 2007. – 279 с.
154. Мифы и легенды хакасов / Сост., пер. П.А. Трояков. – Абакан: Хакаское книжное издательство, 2007. – 210 с.
155. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х томах. Т. 1. А–К. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – 671 с.
156. Мокшин, Н.Ф. Религиозные верования мордвы, 2-е изд., доп. и перераб. / Н.Ф. Мокшин. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. – 248 с.
157. Мокшин, Н.Ф., Мокшина, Е.Н. Мордва и вера / Н.Ф. Мокшин, Е.Н. Мокшина. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2005. – 532 с.
158. Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; сост., пер. с фр., предисл., вступит. ст., коммент. А.Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. – 416 с.
159. Муйтуева, И.Н., Ойношев, В.П., Тадышева, Н.О. Алтайский традиционный этикет / И.Н. Муйтуева, В.П. Ойношев, Н.О. Тадышева; научн. ред. Н.В. Екеев. – Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», 2018. – 160 с.
160. Муллагулов, М.Г. Башкирский народный транспорт. XIX – начало XX в. / М.Г. Муллагулов; БНЦ УрО РАН. – Уфа, 1992. – 152 с.
161. Мурзабулатов, М.В. Брак и семья в Башкортостане / М.В. Мурзабулатов. – Уфа: Гилем, 1999. – 167 с.

162. Мурзабулатов, М.В. Культура башкир / М.В. Мурзабулатов. – Уфа: Гилем, 2000. – 34 с.
163. Мустафина, Р.М. Ислам и реликты доисламских мировоззренческих традиций у казахов: учеб. пособие для студентов высших учебных заведений / Р.М. Мустафина. – Астана, 2010. – 260 с.
164. Мухамедова, Р.Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование / Р.Г. Мухамедова. – М.: Наука, 1972. – 248 с.
165. Мухамедьянов, С.А. Образ смерти в зеркале народного сознания / С.А. Мухамедьянов. – Уфа: ТиД, 1998. – 50 с.
166. Назмутдинова, И.К. Семейный этикет в системе традиционной культуры удмуртов / И.К. Назмутдинова; УИИЯЛ УрО РАН. – Ижевск: Шелест, 2017. – 224 с.
167. Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты / Отв. ред. Н.Ф. Мокшин и др. – М.: Наука, 2000. – 579 с.
168. Нафиков, З.З. Социалистическая семья / З.З. Нафиков. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1974. – 142 с.
169. Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР / Отв. ред. Е.Ф. Тарасов. – М.: Наука, 1982. – 152 с.
170. Национально-культурная специфика речевого поведения. – М.: Наука, 1977. – 352 с.
171. Небольсин, П.И. Рассказы проезжего / П.И. Небольсин. – СПб.: Типография штаба военно-учебных заведений, 1854. – 347 с.
172. Никишенков, А.А. Традиционный этикет народов России (XIX – начало XX вв.) / А.А. Никишенков; под ред. Ю.И. Семенова. – М.: Старый сад, 1999. – 142 с.
173. Никольский, Д.П. Башкиры. Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование / Д.П. Никольский. – СПб.: Типография П.П. Сойкина, 1899. – 377 с.

174. Нэпп, М., Холл Д. Невербальное общение: (мимика, жесты, движения, позы): учеб. / М. Нэпп, Д. Холл; 6-е междунар. изд. – СПб.–М.: Прайм–Евроник: Олма-Пресс, 2004. – 254 с.
175. Образцы башкирской разговорной речи / Ред. Н.Х. Максютлова; 1-е изд. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1988. – 224 с.
176. Окладникова, Е.А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования: монография / Е.А. Окладникова. – М.–Берлин: Директ-Медиа, 2014. – 230 с.
177. От племени к этносу (этнография в Русском географическом обществе): сб. ст. / Под ред. д-ра геогр. наук А.В. Псянчина; ИИЯЛ УНЦ РАН; Этнограф. комис. РГО. – СПб.: ООО «Свое издательство», 2014. – 120 с. – Вып. 1.
178. От племени к этносу (этнография в Русском географическом обществе): сб. ст. / Под ред. д-ра геогр. наук А.В. Псянчина; ИИЯЛ УНЦ РАН; Этнограф. комис. РГО. – СПб.: ООО «Свое издательство», 2015. – 194 с. – Вып. 2.
179. От племени к этносу (этнография в Русском географическом обществе): сб. ст. / Под ред. д-ра геогр. наук А.В. Псянчина; ИИЯЛ УНЦ РАН; Этнограф. комис. РГО. – СПб.: ООО «Свое издательство», 2016. – 158 с. – Вып. 3.
180. Паллас, П.С. Путешествие по разным местам Российского государства Ч. II. Кн. 1. / П.С. Паллас. – СПб.: Императорская Академия Наук, 1786. – 476 с.
181. Паннекук, А. История астрономии // А. Паннекук; пер. Н.И. Невской; под ред. Б.В. Кукаркина и П.Г. Куликовского. – М.: Наука, 1966. – 592 с.
182. Пермяков, Г.Л. Основы структурной паремиологии / Г.Л. Пермяков. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – 236 с.
183. Потапов, Л.П. Очерки народного быта тувинцев / Л.П. Потапов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1969. – 402 с.
184. Почепцов, Г.Г. Семиотика / Г.Г. Почепцов. – М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер», 2002. – 432 с.
185. Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К. Зеленина). – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979. – 240 с.

186. Пространство и время в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2011. – 368 с.
187. Псянчин, А.В. Этнография башкир в Русском географическом обществе (1845–1925 гг.) / А.В. Псянчин. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. – 32 с.
188. Пушкарева, Н.Л. Женщины Древней Руси / Н.Л. Пушкарева. – М.: Мысль, 1989. – 286 с.
189. Радлов, В.В. Из Сибири: Страницы дневника / В.В. Радлов; пер с нем. К.Д. Цивинной и Б.Е. Чистовой; примеч. и послесл. С.И. Вайнштейна; топонимич. ред., схемы маршрутов экспедиций и аннотир. указатель географич. названий Г.И. Допидзе; указатель этнич.названий Е.И. Батьяновой. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1989. – 749 с.
190. Рахимов, А.З. Психология семьи / А.З. Рахимов. – Уфа: БашГПУ, 1999. – 132 с.
191. Рахматуллина, З.Я. Этикет как ценность культуры / З.Я. Рахматуллина. – Уфа: Гилем, 2004. – 240 с.
192. Руденко, С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки / С.И. Руденко. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1955. – 394 с.
193. Руденко, С.И. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Ч. П. Быт башкир / С.И. Руденко. – Л.: Гос.тип. им. И. Федорова, 1925. – 330 с.
194. Руденко, С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки / С.И. Руденко. – Уфа: Китап, 2006. – 376 с.
195. Рычков, П.И. Топография Оренбургской губернии / П.И. Рычков. – Уфа: Китап, 1999. – 312 с.
196. Сагалаев, А.М., Октябрьская, И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 209 с.
197. Сагатовский, В.Н. Весы Фемиды и суд совести. Популярныe очерки об этике и этикете / В.Н. Сагатовский. – М.: Молодая гвардия, 1982. – 206 с.
198. Сагояков, Н.Н. Хакасские мифы / Н.Н. Сагояков. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2010. – 134 с.

199. Садохин, А.П. Этнология: учеб. / А.П. Садохин. – М.: Гардарики, 2002. – 256 с.
200. Салмин, А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа / А.К. Салмин. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016. – 687 с.
201. Салмин, А.К. Семантика дома у чувашей / А.К. Салмин. – Чебоксары: ЧГИГН, 1998. – 64 с.
202. Сарбашева, С.Б. Жесты и мимика в алтайской речи: учеб. пособие / С.Б. Сарбашева. – Новосибирск, 2006. – 64 с.
203. Сейдимбек, А. Мир казахов. Этнокультурологическое переосмысление / А. Сейдимбек. – Астана: Фолиант, 2011. – 560 с.
204. Семейно-бытовая культура: пособ. для слушателей нар. ун-тов / Под ред. Д.И. Водзинского. – Минск: Народная асвета, 1987. – 255 с.
205. Семенов, Ю.И. Происхождение брака и семьи / Ю.И. Семенов. – М.: Мысль, 1974. – 309 с.
206. Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана: сб. ст. / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; отв. ред. Г.П. Снесарев. – М.: Наука, 1978. – 215 с.
207. Снесарев, Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г.П. Снесарев. – М.: Наука, 1969. – 337 с.
208. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. – 2-е изд., доп. – М.: Наука, 2001. – 822 с.
209. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. – М.: Наука, 2006. – 908 с.
210. Стасевич, И.В. Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность / И.В. Стасевич. – СПб.: Наука, 2011. – 202 с.
211. Степанова, О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе / О.Б. Степанова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. – 304 с.

212. Стина, И.А. Башкирка / И.А. Стина. – М.: Охрана материнства и младенчества, 1928. – 40 с.
213. Сулейманова, М.Н. Доисламские верования и обряды башкир / М.Н. Сулейманова. – Уфа: РИО БашГУ, 2005. – 146 с.
214. Султангареева, Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор / Р.А. Султангареева; УНЦ РАН. – Уфа, 1994. – 191 с.
215. Султангареева, Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов / Р.А. Султангареева. – Уфа: Гилем, 2005. – 344 с.,
216. Султангареева, Р.А. Йола – система и нормы жизневедения башкир / Р.А. Султангареева. – Уфа: Китап, 2015. – 216 с.
217. Султангареева, Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа / Р.А. Султангареева. – Уфа: Гилем, 1998. – 243 с.
218. Сураганова, З.К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре / З.К. Сураганова. – Астана: КАМ-Медиапринт, 2009. – 192 с.
219. Суханов, И.В. Обычаи, традиции и преемственность поколений / И.В. Суханов. – М.: Политиздат, 1976. – 216 с.
220. Таган, Галимжан. Этнографические заметки о башкирах и других тюркских народах / Таган Галимжан; пер. с венг. Йожефа Тормы. – Уфа: Гилем, 2005. – 160 с.
221. Тадина, Н.А. Алтайская свадебная обрядность (XIX – XX вв.) / Н.А. Тадина. – Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. кн. изд-во «Юч-Сюмер», 1995. – 207 с.
222. Татары / Ред. Р.К. Уразманова, С.В. Чешко. – М.: Наука, 2001. – 583 с.
223. Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н.И. Воробьев, Г.М. Хисамутдинов. – М.: Наука, 1967. – 538 с.
224. Телесный код в славянских культурах: сб. ст. // Отв. ред. Н.В. Злыднева. – М.: Ин-т славяноведения РАН, 2005. – 272 с.
225. Тело в русской культуре: сб. ст. / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 400 с.

226. Токарев, С.А. Религия в истории народов мира / С.А. Токарев; 4-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.
227. Токарев, С.А. Этнография народов СССР. Исторические основы быта и культуры / С.А. Токарев. – М.: Изд-во Московского университета, 1958. – 615 с.
228. Толеубаев, А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – нач. XX в.) / А.Т. Толеубаев. – Алма-Ата: Гылым, 1991. – 214 с.
229. Толстая, С.М. Образ мира в тексте и ритуале / С.М. Толстая. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. – 528 с.
230. Тощакова, Е.М. Женщина в обществе и семье у современных алтайцев / Е.М. Тощакова; отв. ред. Л.П. Потапов. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1973. – 58 с.
231. Традиции башкирского народного искусства в современной одежде: сб. ст. – Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1988. – 106 с.
232. Трубецкой, Н.С. Основы фонологии / Н.С. Трубецкой; пер с нем. А.А.Холодовича; под ред. С.Д. Кацнельсона. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 352 с.
233. Тураев, Б.А. История Древнего Востока. Т. 1. / Б.А. Тураев; под ред. В.В. Струве и И.Л. Снегирева. – Л.: Соцэкгиз, 1935. – 340 с.
234. Тэйлор, Э. Первобытная культура / Э. Тэйлор; пер. с англ.; под ред. В.К. Никольского. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939. – 567 с.
235. Тюркские народы Восточной Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Алексеев; сост. Д.А. Функ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2008. – 422 с.
236. Уайт, Л.А. Избранное: Эволюция культуры / Л.А. Уайт; пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 1064 с.
237. Удмурты: историко-этнографические очерки / УИИЯЛ УрО РАН; научн. ред. В.В. Пименов. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993. – 392 с.

238. Урал–Алтай: через века в будущее: Материалы V Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 80-летию Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. – Уфа, 2012. – 444 с.
239. Урал-батыр (эпос) / Записан М. Бурангуловым от Г. Аргынбаева и Х. Альмухаметова в 1910 году. – Уфа: ООО «Полиграфдизайн», 2014. – 196 с.
240. Фрэзер, Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете / Дж. Дж. Фрэзер; пер. с англ. – 2-е изд., испр. – М.: Политиздат, 1989. – 542 с.
241. Фурсова, Е.Ф. Чаехлёбы: как сибиряки за столом европейцев опередили / Е.Ф. Фурсова; М-во науки и высш. образования Рос. Федерации, Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т археологии и этнографии. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2022. – 103 с.
242. Хадикова, А.Х. Осетинский этикет / А.Х. Хадикова. – Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2006. – 104 с.
243. Харузина, В.Н. Этнография. Лекции / В.Н. Харузина; изд. подг. А.Ф. Некрылова. – СПб.: Тропа Троянова, 2007. – 520 с.
244. Хусаинова, Г.Р. Избранные научные труды: Научное издание. / Г.Р. Хусаинова. – СПб.: Нестор-История, 2019. – 240 с.
245. Цивьян, Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы / Т.В. Цивьян. – 4-е изд. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 280 с.
246. Черемшанский, В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях / В.М. Черемшанский. – Уфа: Типография Оренбургского губернского правления, 1859. – 472 с.
247. Чеснов, Я.В. Философская антропология народной культуры / Я.В. Чеснов. – М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2014. – 496 с.
248. Чистов, К.В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории / К.В. Чистов. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1986. – 304 с.
249. Шаймарданов, К. Казахская юрта. Этнографический конструктор: учеб. пособие / К. Шаймарданов. – Астана: НПФ «Ак-Бота-Астана», 2008. – 56 с.

250. Шарапова, И.Р. Башкирские народные праздники как социокультурный феномен / И.Р. Шарапова. – Уфа РИЦ БашГУ, 2011. – 128 с.
251. Шатинова, Н.И. Семья у алтайцев / Н.И. Шатинова. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отд-ние кн. изд-ва, 1981. – 184 с.
252. Шаханова, Н.Ж. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки) / Н.Ж. Шаханова. – Алматы: Қазақстан, 1998. – 184 с.
253. Шитова, С.Н. Башкирская народная одежда / С.Н. Шитова. – 1-е изд. – Уфа: Китап, 1995. – 240 с.
254. Шитова, С.Н. Традиционные поселения и жилища башкир. Вторая половина XIX – первая четверть XX в. / С.Н. Шитова. – М.: Наука, 1984. – 254 с.
255. Шрейдер, Ю.А. Лекции по этике: учеб. пособие / Ю.А. Шрейдер. – М.: МИРОС, 1994. – 136 с.
256. Штернберг, Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / Л.Я. Штернберг. – Л.: Изд-во Инс-та народов Севера, 1936. – 572 с.
257. Щепанская, Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв. / Т.Б. Щепанская. – М.: Индрик, 2003. – 528 с.
258. Этика и ритуал в традиционном Китае: сб. ст. – М.: Главная ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – 331 с.
259. Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. АН СССР. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. А.К. Байбурин, А.М. Решетов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – 264 с.
260. Этикет у народов Юго-Восточной Азии: сб. ст. / РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 192 с.
261. Этикет у народов Южной Азии: сб. ст. / РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – 304 с.

262. Этнические стереотипы мужского и женского поведения: сб. ст. / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон. – СПб.: Наука, 1991. – 320 с.
263. Этнические стереотипы поведения: сб. ст. / Под ред. А.К. Байбурина; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1985. – 325 с.
264. Этнография каракалпаков. XIX – начало XX в. (материалы исследования) / Отв. ред. Т.А. Жданко, С.К. Камалов. – Ташкент: Изд-во «Фан» Узбекской ССР, 1980. – 206 с.
265. Этнография народов Волго-Уралья: учеб. пособие / Г.Р. Столярова, Т.А. Титова, Л.С. Токсубаева. – Казань: Казанский гос. ун-т им. В.И. Ульянова-Ленина, 2007. – 340 с.
266. Этнография татарского народа / Научн. ред. Д.М. Исхаков. – Казань: Магариф, 2004. – 287 с.
267. Этнография: учеб. / Под ред. Ю.В. Бромлей и Г.Е. Маркова. – М.: Высшая школа, 1982. – 320 с.
268. Этнознаковые функции культуры: сб. ст. / АН СССР Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. Ю.В. Бромлей. – М.: Наука, 1991. – 223 с.
269. Этноэтикет народов Северного Кавказа. Научно-учебное пособие / Под ред. акад. В.А. Тишкова. – Москва – Пятигорск: ИЭА РАН, 2014. – 114 с.
270. Юнусова, А.Б. Ислам в Башкортостане / А.Б. Юнусова. – Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. – 352 с.
271. Ягафова, Е.А. Чуваш-мусульмане в XVIII – начале XXI вв. / Е.А. Ягафова: Монография. – Самара: ПГСГА, 2009. – 128 с.
272. Якупов, М.Т. Адаб как форма реализации исламской нравственности / М.Т. Якупов. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2012. – 108 с.
273. Янбухтина, А.Г. Народные традиции в убранстве башкирского дома / А.Г. Янбухтина. – Уфа: Китап, 1993. – 136 с.

274. Янгузин, Р.З. Этнография башкир (история изучения) / Р.З. Янгузин. – Уфа: Китап, 2002. – 192 с.
275. Башкорттарҙың им-том китабы: Дауалау һәм һаклау магияһы /Авт.-төз. Ф.Ғ. Хисамитдинова. – Өфө: Информреклама, 2006. – 180 б.
276. Инан, А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн / А. Инан. – Өфө: Китап, 1998. – 224 б.
277. Кусимова, Т.Х. Исемдәр донъяһында. Башкорт исемдәре һүзлегә, башкорт һәм рус телдәрәндә / Т.Х. Кусимова. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1991. – 192 б.
278. Кусимова, Т.Х., Бикколова, С.Ә. Башкорт исемдәре / Т.Х. Кусимова, С.Ә. Бикколова. – Өфө: Китап, 2010. –232 б.
279. Нәзершина, Ф.А. Риүәйәт һәм легендаларҙа халыҡ тарихы. Тулыландырылған басма / Ф.А. Нәзершина. – Өфө: Китап, 2011. – 360 б.
280. Нәзершина, Ф.А. Халыҡ һүзе / Ф.А. Нәзершина. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1983. – 160 б.
281. Өмөтбаев, М.И. Йәдкәр. Шиғырҙар, публицистик язмалар, тәржемәләр, халыҡ ижады өлгөләре, тарихи–этнографик язмалар / М.И. Өмөтбаев. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1984. – 288 б.
282. Рәхмәтуллина, З.Й. Милләт күрке – әзәп / З.Й. Рәхмәтуллина. – Өфө: Китап, 1998. – 144 б.
283. Сәғитов, М.М. Боронғо башкорт ҡобайырҙары / М.М. Сәғитов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1987. – 224 б.
284. Сөләймәнов, Ә.М. Безҙең илдең йәме: Эссе / Ә.М. Сөләймәнов. – Өфө: БР-һы ММ РУҒМУ, 2007. – 80 б.
285. Фәхретдинов, Р.Ф. Нәсихәттәр / Р.Ф. Фәхретдинов; тәржемәсәһе һәм төзөүсәһе Ә.Ғ. Сәлихов. – Өфө: Ғилем, 2003. – 104 б.
286. Хөсәйенов, Ғ.Б. Мөхәммәтсәлим Өмөтбаев: Тарихи-биографик китап / Ғ.Б. Хөсәйенов. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1991. – 288 б.

287. Өхмәтзәки Вәлиди Туған. Башкорттар тарихы (автор кулъязмаһынан тәржемә) / Өхмәтзәки Вәлиди Туған; тулыландырылған 2-се баһмаһы; башкортсаға тәрж. Ә.М. Юлдашбаев. – Өфө: Китап, 2005. – 304 б.

Статьи

288. Абсалямова, Ю.А. Персонажи мусульманской мифологии в традиционных представлениях башкир / Ю.А. Абсалямова // Высокая теория российского ислама – современная теология: мат-лы Всероссийского (с международным участием) вебинара, 2 декабря 2020 г. – Уфа: ООО «Печатник», 2020. – С. 4–9.
289. Абылкасымов, Б.Ш. О некоторых особенностях благопожеланий / Б.Ш. Абылкасымов // Тюркология 88: тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной тюркологической конференции, 7–9 сентября 1988 г. – Фрунзе: Илим, 1988. – С. 423–424.
290. Агапкина, Т., Топорков, А. ...И народное тело (Как оберегали невест от порчи, а мужиков от недорода) / Т. Агапкина, А.Топорков // Родина. – 2001. – № 1. – С. 60–63.
291. Алексеенко, Е.А. Котел в кетском нарративе и ритуале / Е.А. Алексеенко // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. – М.: РГГУ, 2008. – С. 68–72.
292. Амиров, Д.Г. Башкиры. Этнографический очерк / Д.Г. Амиров // Труды научного общества по изучению быта, истории и культуры башкир при Наркомпросе БССР. Вып. 2. – Стерлитамак, 1922. – С. 3–17.
293. Амирьянц, И.А., Самир ат-Тайяр. Иракский этикет / И.А. Амирьянц, Самир ат-Тайяр // Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. АН СССР. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. А.К. Байбурин, А.М. Решетов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – С. 69–82.
294. Анчабадзе, Ю. «Прекрасный обычай гостеприимства...» / Ю.Д. Анчабадзе // Советская этнография. – 1985. – № 4. – С. 110–120.

295. Араева, Л.А., Керексibesова, У.В. Особенности разноязычного общения в селе Кош-Агач Республики Алтай / Л.А. Араева, У.В. Керексibesова // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Вопросы образования: языки и специальность. – 2018. – Т. 15. – № 2. – С. 269–276.
296. Аргынбаев, Х.А. О некоторых пережиточных формах брака у казахов / Х.А. Аргынбаев // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1978. – С. 94–105.
297. Аргынбаев, Х.А. Семейно-брачные отношения / Х.А. Аргынбаев // Казахи. Историко-этнографическое исследование. – Алматы: Казахстан, 1995. – С. 268–307.
298. Арнольдов, В.А. Санитарно-бытовой очерк жизни башкир юго-восточной части Стерлитамакского уезда Уфимской губернии / В.А. Арнольдов // Дневник общества врачей при императорском Казанском университете. – Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1894. – С. 227–244.
299. Арутюнов, С. Анализ и оценка избегания / С.А. Арутюнов // Советская этнография. – 1979. – № 1. – С. 53–56.
300. Арутюнов, С. Обычай, ритуал, традиции / С.А. Арутюнов // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 97–99.
301. Бабаев, К. Коммуникативное поведение евреев Бухары / К.Р. Бабаев // Советская этнография. – 1991. – № 5. – С. 86–94.
302. Бабаханова, Л.Т. Ситуативные модели национальной культуры в речевом общении народов Востока / Л.Т. Бабаханова // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции в 3-х томах. Т. 1. – Казань, 1992. – С. 28–31.
303. Бабич, И. Эволюция форм гостеприимства у кабардинцев (сер. XIX – XX вв.) / И.Л. Бабич // Этнографическое обозрение. – 1996. – № 3. – С. 23–34.
304. Бадмаев, А.А. Ритуальная пища бурят / А.А. Бадмаев // Гуманитарные науки в Сибири. – 2007. – № 3. – С. 70–74.

305. Баишев, Ф.Н. Женский вопрос и проблемы воспитания во взглядах Ризы Фахретдинова / Ф.Н. Баишев // Культура Башкирии: история и современность. Сб. науч. тр. – Уфа, 1993. – С. 66–75.
306. Байбурин, А. Заметки к теме «Слово и тело» / А.К. Байбурин // Тело в русской культуре: сб. ст. / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 102–111.
307. Байбурин, А. Этика и этикет народов Востока / А.К. Байбурин // Азия и Африка сегодня. – 1986. – № 6. – С. 56–59.
308. Байбурин, А. Этнические аспекты изучения стереотипных форм поведения и традиционная культура / А.К. Байбурин // Советская этнография. – 1985(а). – № 2. – С. 36–46.
309. Байбурин, А.К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения / А.К. Байбурин // Этнические стереотипы поведения: сб. ст. / Под ред. А.К. Байбурина; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1985(б). – С. 7–21.
310. Байбурин, А.К. Об этнографическом изучении этикета / А.К. Байбурин // Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. АН СССР. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. А.К. Байбурин, А.М. Решетов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – С. 12–37.
311. Байбурин, А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры / А.К. Байбурин // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 23–42.
312. Байбурин, А.К. Семиотический статус вещей и мифология / А.К. Байбурин // Материальная культура и мифология: сб. МАЭ, т. XXXVII / Отв. ред. Б.Н. Путилов. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1981. – С. 215–226.
313. Бакаева, Э.П. К исследованию семантики женского костюма ойратов и калмыков (историографический аспект) / Э.П. Бакаева // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2015. – № 3. – С. 74–83.

314. Бакаева, Э.П. К проблеме ориентации по сторонам света у ойратских народов / Э.П. Бакаева // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 2. – Элиста, 2008. – С. 128–135.
315. Бакаева, Э.П. Об обозначении возрастных категорий в культуре ойратов и калмыков / Э.П. Бакаева // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2014. – № 4. – С. 89–95.
316. Бакаева, Э.П., Гучинова, Э.-Б М. Традиционные представления калмыков о жизненном цикле и их отражение в свадебном обряде / Э.П. Бакаева, Э.-Б М. Гучинова // Обычаи и обряды монгольских народов / Отв. ред. А.Г. Митиров. – Элиста: КНИИ ИФЭ, 1989. – С. 3–16.
317. Баскаков, Н. Пережитки табу и тотемизма в языках народов Алтая / Н.А. Баскаков // Советская тюркология. – 1975. – № 2. – С. 3–8.
318. Башкиры / Коллективная статья членов Общества по изучению Башкирии // Башкирский краеведческий сборник. – 1927. – №2. – С. 51–53.
319. Баязитова, Р. «Волосы» в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник Удмуртского университета. Серия История и филология. – 2018. Т. 28. – № 4. – С. 613–620.
320. Баязитова, Р.Р. «Время» в традиционном этикете башкир / Р.Р. Баязитова // Международная научно-практическая конференция «Литература и художественная культура тюркских народов в контексте Восток-Запад». – Казань, 2015. – С. 117–119.
321. Баязитова, Р.Р. «Кот», «кот койоу» в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Сборник материалов Международного научного симпозиума «Сохранение и популяризация нематериального этнокультурного наследия: традиции и современность». 20–22 июня 2022 г. – Якутск, 2022. – С. 31–34.
322. Баязитова, Р. «Тело» в традиционном этикете башкир / Р.Р. Баязитова // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2022. – 4 (38). – С. 111–120.

323. Баязитова, Р. Береза в духовной и материальной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник Алтайского государственного педагогического университета. – 2022. – № 3 (52). – С. 92–96.
324. Баязитова, Р.Р. Взаимоотношения между родственниками у башкир / Р.Р. Баязитова // Городские башкиры: прошлое, настоящее, будущее: материалы V Межрегиональной научно-практической конференции, посвященной III Всемирному курултаю башкир. г. Бирск, 9 апреля 2008 г. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2008. – С. 237–244.
325. Баязитова, Р. Запреты и предписания в традиционном этикете башкир Самарской и Саратовской областей / Р.Р. Баязитова // Проблемы востоковедения. – 2018. – № 1 (79). – С. 39–43.
326. Баязитова, Р. Знаково-символические функции мясных продуктов в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Мир науки, культуры, образования. – 2014. – № 6 (49) – С. 469–472.
327. Баязитова, Р. Знаковые функции народной одежды в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Oriental Studies. – 2018. – № 5. – С. 67–75.
328. Баязитова, Р.Р. Знаковые функции традиционной одежды башкир / Р.Р. Баязитова // Национальный костюм: из прошлого в будущее: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. 19 мая 2016 г., Учалы / Сост. А.С. Гарипов. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. – С. 15–17.
329. Баязитова, Р.Р. Истоки традиционной культуры общения башкир / Р.Р. Баязитова // Материалы IV форума гуманитарных наук «Великая Степь» – «Ұлы Дала». IV халықаралық гуманитарлық ғылымдар форумының материалдары (Екінші бөлім). – Нұр-Сұлтан: Ғылым. 2019. – С. 81–85.
330. Баязитова, Р. Истоки этноэтикета башкир в эпосе «Урал-батыр» / Р.Р. Баязитова // Мир науки, культуры, образования. – 2013. – № 6 (43). – С. 356–359.
331. Баязитова, Р.Р. Категория «возраст» в традиционном этикете башкир / Р.Р. Баязитова // X Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы

- докладов. Москва, 2–5 июля 2013 г. / Редкол.: М.Ю. Мартынова и др. – М.: ИЭА РАН, 2013. – С. 196.
332. Баязитова, Р. Категория «кот» / «gut» – основа традиционного этикета башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник Томского государственного университета. История. – 2017. – № 46. – С. 123–128.
333. Баязитова, Р.Р. Кинесические аспекты традиционного этикета башкир / Р.Р. Баязитова // Теория и практика башкирской филологической науки и филологического образования: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 20-летию факультета башкирской филологии и 20-летию Международной организации тюркской культуры (ТЮРКСОЙ). В 4-х т. Т. 2. – Уфа: Изд-во «Мир печати», 2013. – С. 62–65.
334. Баязитова, Р. Культ предков в традиционном этикете башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. – 2018. – № 4. – С. 7–12.
335. Баязитова, Р.Р. Личное имя в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Кочевые цивилизации народов Центральной и Северной Азии: история, состояние, проблемы: материалы III Международной научно-практической конференции. – Красноярск, 2012. – С. 27–28.
336. Баязитова, Р.Р. Молочные продукты в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Уалихановские чтения – 18: сб. материалов Международной научно-практической конференции. Т.1. – Кокшетау, 2014. – С. 25–28.
337. Баязитова, Р.Р. Некоторые нормы поведения башкир, связанные с категорией времени / Р.Р. Баязитова // II Международная научная конференция: «Юсуповские чтения». – Уфа, 2014. – С. 46–48.
338. Баязитова, Р.Р. Некоторые особенности дарообмена у башкир / Р.Р. Баязитова // Урал-батыр и духовное наследие народов мира. Материалы Международной научной конференции. – Уфа, 2010. – С. 81–83.
339. Баязитова, Р.Р. Некоторые особенности обычая избегания у башкир / Р.Р. Баязитова // IX Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы

- докладов. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. / Редкол.: В.А. Тишков и др. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – С. 134.
340. Баязитова, Р.Р. Некоторые особенности традиционного семейного этикета у иргизо-камеликских башкир / Р.Р. Баязитова // Диалог культур в глобализирующемся мире. Диалог культур и культура диалога: материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием). – Махачкала: АЛЕФ, 2019. – С. 169–170.
341. Баязитова, Р.Р. Некоторые особенности традиционного этикета башкир в творчестве М. Акмуллы / Р.Р. Баязитова // Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 70-летию известного государственного и общественного деятеля, литературного критика, журналиста, «С. Ашимбаев и актуальные проблемы литературной критики». 6 октября 2017 года. – Алматы, 2017. – С. 206–212.
342. Баязитова, Р.Р. Некоторые особенности этикета супружества у тюрков Урало-Поволжья / Р.Р. Баязитова // Международная научно-практическая конференция «Инновации и образовательные технологии», посвященная 20-летию Независимости Республики Казахстан и 15-летию Актюбинского университета им. С. Баишева. 6–7 октября 2011 г. – Актюбинск, 2011. – С. 157–160.
343. Баязитова, Р.Р. Некоторые особенности этноэтикета башкир в творчестве М. Акмуллы / Р.Р. Баязитова // Истоки духовности: информационно-справочное пособие / Сост. Р.Р. Баязитова, Г.М. Набиуллина, Р.З. Юлбаев. – Уфа: Педкнига, 2019. – С. 81–88.
344. Баязитова, Р.Р. Некоторые правила поведения башкир, связанные с почитанием гор / Р.Р. Баязитова // Сборник Международной научно-практической конференции «Сакральная география Казахстана». 3 октября 2019 г. – Нур-Султан, 2019. – С. 141–145.
345. Баязитова, Р.Р. Некоторые формы искусственного родства, принятые у башкир / Р.Р. Баязитова // Материалы Международной научно-практической конференции «Тюркская филология в свете современных достижений»,

- посвященной Году экологии в РФ и Году экологии и особо-охраняемых природных территорий в РБ. 21 ноября 2017 г. – Стерлитамак, 2017. – С. 54–56.
346. Баязитова, Р. Организация жилого пространства в традиционном этикете башкир / Р.Р. Баязитова // *Oriental Studies*. – 2021. Т. 14. – № 6. – С. 1281–1289.
347. Баязитова, Р.Р. Особенности обычая избегания у башкир / Р.Р. Баязитова // *Материалы Международной научно-практической конференции «Интеграция образования, науки и производства», в рамках международного образовательного форума в честь 20-летия со дня основания Актюбинского университета им. С. Баишева. Т. 1. 27–28 июня 2016 г. – Актобе, 2016. – С. 213–216.*
348. Баязитова, Р.Р. Особенности поведения башкир согласно природному времени / Р.Р. Баязитова // *Актуальные проблемы дагестанской и северокавказской фольклористики: пути развития и перспективы: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения ученого-фольклориста А.А. Ахлакова. – Махачкала, 2014. – С. 130–131.*
349. Баязитова, Р.Р. Особенности старшинства у башкир / Р.Р. Баязитова // *VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург. 1–5 июля 2009 г. – Оренбург, 2009. – С. 531.*
350. Баязитова, Р.Р. Особенности традиционного застольного этикета башкир / Р.Р. Баязитова // *Наука в современном мире: материалы II Международной научно-практической конференции. 30 июля 2010 г. – М., 2010. – С. 26–29.*
351. Баязитова, Р.Р. Отдельные аспекты народной педагогики башкир / Р.Р. Баязитова // *«Этнопедагогика и этнопсихология в мировом и казахстанском научно-образовательном пространстве»: сборник Международной научно-практической конференции, посвященной 65-летию профессора, академика АПНК, МАНПО, Международной педагогической академии Клары Жантуриевны Кожаметовой. – Алматы: «Қыздар университеті» баспасы, 2016. – С. 499–501.*

352. Баязитова, Р.Р. Первые попытки по изучению и описанию традиционного этикета башкир / Р.Р. Баязитова // Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной М.Акмулле. 20 мая 2008 г. – Актобе, 2008. – С. 278–280.
353. Баязитова, Р. Поведение башкир, направленное на сохранение «кот» человека / Р.Р. Баязитова // Вестник Ошского государственного университета. – 2016. – № 3. Вып. 1. – С. 88–89.
354. Баязитова, Р.Р. Половозрастные стереотипы поведения башкир в семье / Р.Р. Баязитова // Гуманистическое наследие просветителей в культуре и образовании: материалы Международной научно-практической конференции. 11 декабря 2009 г. – Уфа, 2009. – С. 22–23.
355. Баязитова, Р. Правила и нормы поведения, связанные с рождением ребенка, в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Oriental Studies. – 2019. – 43(3). – С. 390–396.
356. Баязитова, Р.Р. Правила поведения башкир, связанные с дорогой / Р.Р. Баязитова // XII Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. 3–6 июля 2017 г. / Отв. ред.: А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. – Москва; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. – С. 360.
357. Баязитова, Р.Р. Предписания и запреты башкир, связанные с дорогой / Р.Р. Баязитова // Научное творчество Л.Н. Гумилева и история народов Евразии: современные подходы и перспективы: Труды VIII Международного Евразийского научного форума, посвященного 20-летию независимости Республики Казахстан / Под ред. Е.Б. Сыдыкова. – Астана: Изд-во ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2011. – С. 86–88.
358. Баязитова, Р. Природное время в традиционном этикете башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. – 2018. – № 1 (45). – С. 93–98.
359. Баязитова, Р.Р. Проблема внебрачных детей в традиционном и современном башкирском обществе / Р.Р. Баязитова // Этнокультурные и этнополитические

- процессы в XXI веке: материалы Международной научно-практической конференции. 13 декабря 2007 г. – Уфа: Гилем, 2008. – С. 161–163.
360. Баязитова, Р.Р. Роман Садриддина Айни «Рабы» – источник изучения традиционной культуры / Р.Р. Баязитова // Материалы Международной научной конференции, посвященной 140-летию известного таджикского писателя Садриддина Айни «Садриддин Айни и развитие реалистической литературы Центральной Азии в XX в.». 16 апреля 2018 г. – Душанбе: ДДОТ ба номи С. Айни, 2018. – С. 395–403.
361. Баязитова, Р. Сборы и проводы в дорогу в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник Томского государственного университета. История. – 2019. – № 59. – С. 191–196.
362. Баязитова, Р.Р. Семантика волос в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Семантика и прагматика слова и текста. Поморский текст: сб. науч. ст. / Отв. ред., сост. А.Г. Лошаков, Л.А. Савёлова. – Архангельск, 2010. – С. 263–265.
363. Баязитова, Р.Р. Семантика некоторых жестов, принятых у башкир / Р.Р. Баязитова // Урал – Алтай: через века в будущее: материалы III Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Н.К. Дмитриева. – Уфа, 2008. – С. 19–23.
364. Баязитова, Р. Семиотика пищи в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. – 2016. – № 3. – С. 84–89.
365. Баязитова, Р.Р. Семиотика традиционной одежды башкир / Р.Р. Баязитова // Гуманистическое наследие просветителей в культуре и образовании: материалы Международной научно-практической конференции 17 декабря 2010 г. – Уфа, 2010. – С. 133–135.
366. Баязитова, Р.Р., Мурзабулатов, М.В. Семья и традиционный этикет башкир / Р.Р. Баязитова, М.В. Мурзабулатов // Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН,

- Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН. – М.: Наука, 2015. – С. 329–337.
367. Баязитова, Р.Р. Сохранение «кот» домашних животных в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // Уральские и алтайские языки и народы: сопоставительно-типологический взгляд: материалы Международной научной конференции, посвященной 200-летию со дня рождения выдающегося финно-угроведа и алтаиста М.-А. Кастрена (1813–1852). Абакан, 25–28 сентября 2013 г. / Отв. ред. А.Д. Каксин. – Абакан: Изд-во ФГБОУ ВПО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова», 2013. – С. 221–225.
368. Баязитова, Р.Р. Статус женщины в традиционной башкирской семье / Р.Р. Баязитова // Materials of the second international research symposium on the turkic world'. Т. 4. – Almaty, printing house – Kyzdar universitety, 2015. – С. 57–59.
369. Баязитова, Р.Р. Стереотипы поведения башкир в сфере «человек – природа» / Р.Р. Баязитова // «Наследие Л.Н. Гумилева и современная евразийская интеграция»: Труды IX Евразийского научного форума, посвященного 100-летию со дня рождения Льва Николаевича Гумилева / Под ред. Е.Б. Сыдыкова. – Астана: Изд-во ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, 2012. – С. 88–92.
370. Баязитова, Р.Р. Традиции взаимоотношений родственников у башкир / Р.Р. Баязитова // Россия – Азия: механизмы сохранения и модернизации этничности: материалы Международной научно-практической конференции. 18–21 июня 2008 г. Вып. 3. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2008. – С. 158–159.
371. Баязитова, Р.Р. Традиции дарообмена у башкир / Р.Р. Баязитова // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: тезисы докладов. Томск, 6–9 июля 2021 г. / Отв. ред. И.В. Нам. – Москва; Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2021. – С. 238.
372. Баязитова, Р.Р. Традиции почитания женщин у башкир / Р.Р. Баязитова // IX Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Петрозаводск,

- 4–8 июля 2011 г. / Редкол.: В.А. Тишков и др. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – С. 452.
373. Баязитова, Р. Традиции почитания старших у башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник БГПУ им. М. Акмуллы. – 2007. – № 2 (13). – С. 46–55.
374. Баязитова, Р.Р. Традиционные формы приветствий у башкир / Р.Р. Баязитова // Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Хабибулла Габитов – поэт, языковед, ученый-фольклорист, драматург, первый детский писатель Башкортостана, общественный деятель», посвященной 135-летию со дня рождения Хабибуллы Габделькагировича Габитова (1886–1939). – Сибай, 2021. – С. 175–177.
375. Баязитова, Р. Традиционный обмен дарами в фольклоре башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник Чувашского университета. – 2013. – № 4. – С. 264–269.
376. Баязитова, Р.Р. Традиционный семейный этикет башкир в трудах С.И. Руденко / Р.Р. Баязитова // Роль естественно-научных методов в археологических исследованиях: сб. науч. трудов Всероссийской (с международным участием) научной конференции. 25–29 августа 2009 г. – Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2009. – С. 9–11.
377. Баязитова, Р. Традиционный этикет башкир в работе С.И. Руденко «Башкиры» / Р.Р. Баязитова // Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН. – 2022. – № 3. – С. 56–67.
378. Баязитова, Р. Традиционный этикет башкир в рассказе Льва Толстого «Ильяс» / Р.Р. Баязитова // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». – 2022. – Т. 9. № 2 (34). – С. 251–257.
379. Баязитова, Р.Р. Традиционный этикет башкир в системе стереотипизированных форм поведения / Р.Р. Баязитова // Актуальные проблемы изучения, возрождения и развития традиционной культуры тюркоязычных, восточнославянских и финно-угорских народов: материалы Всероссийской (с международным участием) заочной научно-практической конференции, посвященной 70-летию юбилею ученого-этнографа,

- заслуженного деятеля культуры Республики Башкортостан, Почетного работника высшего профессионального образования Российской Федерации Мурзабулатова Мухамета Валиахметовича. 5 июня 2009 г. – Уфа: Изд-во БГПУ им. М. Акмуллы, 2011. – С. 51–57.
380. Баязитова, Р.Р. Традиционный этикет башкир в эпосе «Конгур-буга» / Р.Р. Баязитова // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях: материалы Международной научно-практической конференции, посвящ. 1150-летию российской государственности, 90-летию Ойротской автономной области, 60-летию Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова. – Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2012. – С. 111–115.
381. Баязитова, Р.Р. Традиционный этикет башкир как культурное наследие / Р.Р. Баязитова // Материалы Республиканской научно-практической конференции «Тюркская письменность и тюркская культура: основы единения тюркских народов». 27 октября 2017 г. – Уральск, 2017. – С. 63–67.
382. Баязитова, Р.Р. Традиционный этикет в фольклорной традиции башкир (на материале эпоса «Конгур буга») / Р.Р. Баязитова // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: сб. ст. / Отв. ред. В.И. Харитонова. – М.: ИЭА РАН. 2013. – С. 7–16.
383. Баязитова, Р.Р. Фольклор как источник изучения этикета башкир / Р.Р. Баязитова // Сюжет Огузнама как исторический и культурный источник: материалы Международной научной конференции. 14–15 октября 2010 г. – Ашхабад, 2010. – С. 106, 200, 299–300. – на туркменск.яз., англ.яз., рус.яз.
384. Баязитова, Р.Р. Формирование этикета в традиционной башкирской семье / Р.Р. Баязитова // XIII Конгресс антропологов и этнологов России: тезисы докладов. Казань, 2–6 июля 2019 г. / Отв. ред.: М.Ю. Мартынова. – Москва. – Казань: ИЭА РАН, КФУ, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. – С. 307.
385. Баязитова, Р.Р. Функции одежды в традиционной культуре башкир / Р.Р. Баязитова // XI Конгресса антропологов и этнологов России: тезисы докладов.

- Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г. / Отв. ред.: В.А. Тишков, А.В. Головнёв. – Москва; Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИиА УрО РАН, 2015. – С. 371.
386. Баязитова, Р.Р. Этикет обмена подарками у башкир / Р.Р. Баязитова // Международный научный конгресс «Этническая история и культура тюркских народов Евразии». Омск, 27–30 сентября 2011 г. – Омск, 2011. – С. 182–184.
387. Баязитова, Р.Р. Этнопедагогические традиции башкир в формировании этикета у детей / Р.Р. Баязитова // Международная научно-практическая web-конференция «Педагогические традиции в этногенезе». 16 ноября 2018 г. – М., 2018. – С. 8–15.
388. Баязитова, Р. Этнопедагогические традиции тюркоязычных народов Башкортостана / Р.Р. Баязитова // Вестник Семипалатинского государственного педагогического института. – 2011. – № 4 (24). – С. 22–26.
389. Баязитова, Р. Этноэкологические традиции в древних воззрениях башкир / Р.Р. Баязитова // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». – 2019. – № 4 (24). – С. 265–270.
390. Баязитова, Р.Р. Этноэтикет башкир в повести М Карима «Долгое-долгое детство» / Р.Р. Баязитова // «Духовная культура и гуманитарные науки в Башкортостане и России: история и современность»: материалы Международной научно-практической конференции. – Уфа, РИЦ БашГУ, 2016. – С. 212–214.
391. Баязитова, Р.Р. Этноэтикет башкир в творчестве М. Акмуллы / Р.Р. Баязитова // Роль современной молодежи в социально-экономическом и техническом развитии Казахстана: материалы Международной научно-практической конференции студентов и молодых ученых. – Актобе, 2007. – С. 140–143.
392. Баязитова, Р. Этноэтикет башкир в эпосе «Конгур-буга» / Р.Р. Баязитова // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. – 2016. – № 4. – С. 34–40.

393. Бгажноков, Б. Коммуникативное поведение и культура (К определению предмета этнографии общения) / Б.Х. Бгажноков // Советская этнография. – 1978(6). – № 5. – С. 3–17.
394. Бгажноков, Б. Культура эмпатии / Б.Х. Бгажноков // Этнографическое обозрение. – 2003(а). – № 1. – С. 55–68.
395. Бгажноков, Б. О значении этической позиции ученого в этнографическом исследовании / Б.Х. Бгажноков // Советская этнография. – 1979. – № 1. – С. 56–63.
396. Бгажноков, Б. Организация пространства и этикет / Б.Х. Бгажноков // Советская этнография. – 1983(а). – № 4. – С. 37–50.
397. Бгажноков, Б. Традиционное и новое в застольном этикете адыгских народов / Б.Х. Бгажноков // Советская этнография. – 1987. – № 2. – С. 89–100.
398. Бгажноков, Б.Х. Культура общения и семиозис / Б.Х. Бгажноков // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 43–57.
399. Бгажноков, Б.Х. Психология и техника коммуникативного поведения адыгов / Б.Х. Бгажноков // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. – М.: Наука, 1982. – С. 47–75.
400. Бгажноков, Б.Х. Старшинство в социальной организации адыгских народов / Б.Х. Бгажноков // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 4. – С. 14–24.
401. Белов, В. Мир семьи / В. Белов // Семья: Книга для чтения. Кн. 1; сост. И.С. Андреева, А.В. Гулыга. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991. – С. 306–344.
402. Беляева, Н. Повседневная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XX века / Н.Ф. Беляева // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. – 2016. – № 2 (34). – С. 10–21.
403. Беляева, Н.Ф. Дореволюционный быт мордовской крестьянской семьи Заволжья / Н.Ф. Беляева // Бытовая культура мордвы / Отв. ред. Н.Ф. Мокшин. – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1989. – С. 20–34.
404. Беляева, Н. Использование народных средств нравственного воспитания в современной практике подготовки духовно-нравственной личности) / Н.Ф. Беляева // Интеграция образования. – 2011. – № 4 (65). – С. 60–66.

405. Бергхольц, Л. Горные башкиры-кайцы / Л. фон Бергхольц // Этнографическое обозрение. – 1893. – № 3. – С. 74–84.
406. Бикбулатов, Н.В. Башкиры / Н.В. Бикбулатов // Семейный быт народов СССР. – М.: Наука, 1990. – С. 199–211.
407. Бикбулатов, Н.В. Общие сведения о башкирах. Этноним «башкорт» / Н.В. Бикбулатов // Башкиры: Этническая история и традиционная культура / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. – Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2002. – С. 6–10.
408. Борозна, Н.Г. Некоторые материалы об амулетах – украшениях населения Средней Азии / Н.Г. Борозна // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии: сб. ст. / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1975. – С. 281–298.
409. Боташев, М. Побратимство у карачаевцев / М.Д. Боташев // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 108–125.
410. Бромлей, Ю.В. Этнические функции культуры и этнография / Ю.В. Бромлей // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 5–22.
411. Бутинова, М.С. Проблемы происхождения и ранних форм религии в музейных экспозициях / М.С. Бутинова // Советская этнография. – 1973. – № 5. – С. 17–28.
412. Быстров, И.С., Григорьева, Н.В., Станкевич, Н.В. Вьетнамский этикет / И.С. Быстров, Н.В. Григорьева, Н.В. Станкевич // Этикет у народов Юго-Восточной Азии. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – С. 109–131.
413. Васильев, Л.С. Этика и ритуал в трактате «ли цзи» / Л.С. Васильев // Этика и ритуал в традиционном Китае: сб. ст. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – С. 173 – 201.
414. Виноградова, Л.Н. Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях / Л.Н. Виноградова // Телесный код в славянских культурах / Отв. редактор Н.В. Злыднева. – М.: Ин-т славяноведения РАН, 2005. – С. 19–29.

415. Габдрафикова, Л.Р. Татарский фольклор как основа народного этикета (конец XIX – начала XX вв.) / Л.Р. Габдрафикова // Историческая этнология. – 2017. – Т. 2. – № 1. – С. 108–118.
416. Габышева, Л.Л. Сакральные числа в культуре якутов и других тюркских народов / Л.Л. Габышева // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. – М.: РГГУ, 2008. – С. 23–34.
417. Галиева, Ф.Г. Национальная борьба курэш у башкирских женщин в прошлом и настоящем / Ф.Г. Галиева // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2021. – Вып. 1 (31). – С. 153–162.
418. Головнёв, А.В. Концептуализация мобильности в антропологии и этнографии / А.В. Головнёв // Уральский исторический вестник. – 2018. – № 3 (60). – С. 6–15.
419. Гофман, А.Б. Социальная антропология Марселя Мосса / А.Б. Гофман // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; сост., пер. с фр., предисл., вступит. ст., коммент. А.Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. – С. 7–54.
420. Данилко, Е.С., Тишков, В.А. Введение / Е.С. Данилко, В.А. Тишков // Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН. – М.: Наука, 2015. – С. 5–10.
421. Данилова, В.В. О свадебной обрядности чувашей Башкортостана / В.В. Данилова // Башкорт фольклоры: Тикшеренеүҙәр һәм материалдар. V сығарылыш. – Өфө: Ғилем, 2004. – С. 225–230.
422. Добровольская, В.Е. Нормативный контекст фольклорного текста и его роль в бытовании фольклорной традиции / В.Е. Добровольская // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докл. Т. 2. – М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. – С. 428–449.
423. Добродомов, И. Этика и этикет / И.Г. Добродомов // Русская речь. – 1988. – № 4. – С. 127–130.

424. Егорова, А. Элементы полового символизма в традиционной культуре якутов / А.И. Егорова // Этнографическое обозрение. – 1996. – № 4. – С. 45–51.
425. Есбергенов, Х. Обряды и верования каракалпаков, относящиеся к юрте / Х. Есбергенов // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 2000. – С. 179–188.
426. Зеленин, Д. О левирате и некоторых других обычаях башкир Екатеринбургского уезда / Д.К. Зеленин // Этнографическое обозрение. – 1908. – № 3. – С. 78–87.
427. Зеленин, Д.К. Русские народные обряды со старой обувью / Д.К. Зеленин // Живая старина. – 1913. – № 1–2. – С. 1–17.
428. Зельнов, И., Крюков, М.В. Введение / И. Зельнов, М.В. Крюков // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – М.: Наука, 1988. – С. 5–20.
429. Зефиров, В. Взгляд на семейный быт башкирца / В. Зефиров // Башкирия в русской литературе. В 6-ти томах. Т. 1. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1989. – С. 421–432.
430. Иванова, Е.В. Тайский этикет / Е.В. Иванова // Этикет у народов Юго-Восточной Азии: сб. ст. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – С. 42–108.
431. Идиатуллов, А. «Священные» объекты татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья / А.К. Идиатуллов // Вестник Томского государственного университета. История. – 2018. – № 52. – С. 89–94.
432. Илимбетова, А.Ф. Культ животных / А.Ф. Илимбетова // Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН. – М.: Наука, 2015. – С. 484–495.
433. Илимбетова, А.Ф. Культ медведя в религиозно-мифологической системе башкир / А.Ф. Илимбетова // Восток в исторических судьбах народов России.

- Кн. 3. Мат-лы V Всероссийского съезда востоковедов 16–17 сентября 2006 года. – Уфа: Вили Окслер, 2006. – С. 194–196.
434. Илимбетова, А., Мигранова, Э. Исторические корни народного праздника Карғатуй («Воронья свадьба») у башкир / А.Ф. Илимбетова, Э.В. Мигранова // Самарский научный вестник. – 2021. – Т. 10. – № 2. – С. 215–220.
435. Киекбаева, З.Д. Уважение к старшим / З.Д. Киекбаева // Нравственное воспитание детей в семье. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1983. – С. 109–131.
436. Кийков, А. К истории семьи и брака у башкир, татар, мордвы и чуваш / А. Кийков // Башкирский краеведческий сборник. – Уфа: Издание общества по изучению Башкирии, 1927. – №. 2. – С. 54–61.
437. Кляшторный, С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках / С.Г. Кляшторный // Тюркологический сборник. 1977. – М., 1981. – С. 117–138.
438. Кон, И. Возрастные категории в науках о человеке и обществе / И.С. Кон // Социологические исследования. – 1978. – № 3. – С. 76–86.
439. Корнишина, Г. Природные факторы в обрядовом этикете мордовского народа / Г.А. Корнишина // Фундаментальные исследования. 2005. – № 4. – С. 38–39.
440. Корнишина, Г. Традиционные обряды мордвы, сопровождавшие постройку нового дома / Г.А. Корнишина // Международный журнал экспериментального образования. – 2015. – № 6. – С. 98–99.
441. Краснодембская, Н.Г. Введение / Н.Г. Краснодембская // Этикет у народов Южной Азии: сб. ст. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – С. 6–18.
442. Крейдлин Г. Язык тела и кинесика как раздел невербальной семиотики (методология, теоретические идеи и некоторые результаты) / Крейдлин Г.Е. // Тело в русской культуре: сб. ст. / Сост. Г. Кабакова и Ф. Конт. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 19–37.

443. Культ слова и речевой этикет башкир // История и культура Башкортостана. Хрестоматия / Под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. – М.: АО МДС, 1997. – С. 383–385.
444. Лепехин, И.И. Продолжение дневных записок путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году (Отрывки) / И.И. Лепехин // Исследователи-путешественники о Башкортостане. XVIII век / Сост., предисл., коммент. В.В. Сидорова. – Уфа: Китап, 2007. – С. 145–240.
445. Ляцкий, Е. Болезнь и смерть по представлениям белорусов / Е. Ляцкий // Этнографическое обозрение. – 1892. – кн. XIII–IV. – № 2–3. – С. 23–41.
446. Магомедов, А. Кодекс чести в традициях кавказских горцев / А. Магомедов // Педагогика. – 1999. – № 1. – С. 56–59.
447. Маничкин, Н.А. «Бата берүү»: кыргызская практика духовных благословений / Н.А. Маничкин // Известия Национальной академии наук Кыргызской Республики. – 2015. – № 3. – С. 95–100.
448. Марков, Г. Обычай избегания и проблема «пережитков» / Г.Е. Марков // Советская этнография. – 1979. – № 1. – С. 63–68.
449. Мокшин, Н., Мокшина, Е. Религиозно-мифологические представления о душе у мордвы / Н.Ф. Мокшин, Е.Н. Мокшина // Социально-политические науки. – 2016. – № 3. – С. 171–173.
450. Мокшин, Н.Ф. Семейный и общественный уклад / Н.Ф. Мокшин // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. – М.: Наука, 2000. – С. 383–395.
451. Мокшин, Н. Традиция многодетности у мордвы / Н.Ф. Мокшин // Социально-политические науки. – 2014. – № 2. – С. 57–58.
452. Мурзабулатов, М. Башкирская семья / М.В. Мурзабулатов // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. – 2008. – Т. 13. – № 2. – С. 61–65.
453. Мурзабулатов, М. Расторжение брака по мусульманским канонам // М.В. Мурзабулатов // Проблемы востоковедения. – 2009. – № 1 (43). – С. 69–72.

454. Мухтаров, Н.Г. О некоторых видах преступлений и наказаний в обычном праве башкир / Н.Г. Мухтаров // Городские башкиры: проблемы языка и культуры: сб. мат-ов I Межрегиональной научно-практической конференции 31 марта 2000. – Уфа: РИО РУНМЦ ГКН РБ, 2001. – С. 97–100.
455. Набиуллина, Г. Исламские ценности в повести «Долгое-долгое детство» Мустая Карима / Г.М. Набиуллина // Исламоведение. – 2013. – № 1. – С. 115–123.
456. Надршина, Ф.А. Память народная / Ф.А. Надршина // Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды / Пер. с башк.; сост., авт. вступ. ст., коммент. Ф.А. Надршина. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. – С. 5–29.
457. Назаров, П. К этнографии башкир / П.С. Назаров // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 1. – С. 164–192.
458. Назиров, Р.Г. Запрет оглядываться (К происхождению фольклорного мотива) / Р.Г. Назиров // Фольклор народов РСФСР. Межэтнические фольклорные связи. Межвузовский науч. сб. Вып. 14 – Уфа: БГУ, 1987. – С. 31–38.
459. Намазов, Э.С. «Китаб-и Дэдэм Коркут» как источник для изучения этикета огузов / Э.С. Намазов // Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. АН СССР. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. А.К. Байбурин, А.М. Решетов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – С. 178–185.
460. Нечвалода Е.Е., Шитова С.Н. Одежда и декоративно-прикладное искусство / Е.Е. Нечвалода, С.Н. Шитова // Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Ин-т этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, Ин-т истории, языка и литературы УНЦ РАН. – М.: Наука, 2015. – С. 262–328.
461. Никольский, Д.П. Из поездки к лесным башкирам / Д.П. Никольский // Землеведение. – 1895. – Кн. 4. – С. 1–18.

462. Новичкова, Г.А. Эпическое сватовство и свадебный обряд / Г.А. Новичкова // Этнографические истоки фольклорных явлений. Русский фольклор. Т. XXIV / С.Н. Азбелев, П.С. Выходцев, А.А. Горелов, В.И. Еремина (отв. ред.), В.В. Коргузалов, А.Ф. Некрылова (секретарь). – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1987. – С. 3–20.
463. Октябрьская, И. Образ «пути» в культуре казахов Алтая / И.В. Октябрьская // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – 2015. – Т. 21. – С. 538–540.
464. Октябрьская, И., Сураганова, З. Поминальные практики казахов: традиции и современность / И.В. Октябрьская, З.К. Сураганова // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – 2011. – Т. 17. – С. 328–331.
465. Оразов, А., Чарыев, Д. Некоторые верования и обряды туркмен, связанные с юртой (XIX – начало XX века) / А. Оразов, Д. Чарыев // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 2000. – С. 154–164.
466. Орус-оол, С.М. Эпический репертуар Баазаная / С.М. Орус-оол // Урал – Алтай: через века в будущее: Мат-лы IV Всероссийской научной конференции, посвященной III Всемирному курултаю башкир. – Уфа, 2010. – С. 242–248.
467. Паллас, П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Часть первая. (Отрывки) / П.С. Паллас // Исследователи-путешественники о Башкортостане. XVIII век / Сост., предисл., коммент. В.В. Сидорова. – Уфа: Китап, 2007. – С.78–82.
468. Пап, Ф. Этикет и язык / Ф. Пап // Русский язык в национальной школе. – 1964. – № 1. – С. 74–77.
469. Пассек, Т.С. Круг чувашских праздников / Т.С. Пассек // Сб. АН СССР. XLV. Академику Н.Я. Марру. М.-Л., 1935. С. 527–541.
470. Першиц, А. Традиции и культурно-исторический процесс / А.И. Першиц // Народы Азии и Африки. – 1981. – № 4. – С. 69–84.
471. Першиц, А., Смирнова, Я. Геронтотимия – почитание старших / А.И. Першиц, Я.С. Смирнова // Природа. – 1986. – № 5. – С. 88–95.

472. Пименов, В.В. Источники этнологических знаний / В.В. Пименов // Основы этнологии: учеб. пособие / Под ред. проф. В.В. Пименова. – М.: Изд-во МГУ, 2007. – С. 31–37.
473. Попова, Е.В. Сакральные локусы современного сельского дома у бесермян / Е.В. Попова // Традиционная культура: науч. альм. – 2016. – 1 (61). – С. 141–150.
474. Прокофьева, Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири / Е.Д. Прокофьева // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: сб. МАЭ, т. XXVII. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1971. – С. 5 – 100.
475. Приметы киргизов во время путешествия (пер. А.А. Диваев. Переведено с рукописи киргиза Ташкентского уезда, Ак Джарской волости, Мулла-Кубея Токфулатова А.Д. // Сборник в честь семидесятилетия Г.Н. Потанина. – СПб.: Типография В.Ф. Киршбаума, 1909. – С. 483–485.
476. Псянчин, А.В., Баязитова, Р.Р. Некоторые аспекты традиционного гостевого этикета башкир / А.В. Псянчин, Р.Р. Баязитова // Этногенез. История. Культура: IV Юсуповские чтения. Материалы IV Международной научной конференции, посвященной памяти Рината Мухаметовича Юсупова / Отв. ред. А.В. Псянчин. – Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2021. – С. 276–279.
477. Псянчин, А.В., Баязитова, Р.Р. «Старшинство» в традиционном этикете башкир / А.В. Псянчин, Р.Р. Баязитова // Краеведческие записки Сибайского музея: вып. 9. Сб. ст. – Сибай: Сибайский информационный центр – филиал ГУП РБ Издательский дом «Республика Башкортостан», 2022. – С. 8–10.
478. Пушкарева, Н. Русская женщина в семье и обществе X–XX вв.: этапы истории / Н.Л. Пушкарева // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 5. – С. 3– 15.
479. Рабинович, М. Город и поэт (к этнографическому источниковедению) / М.Г. Рабинович // Советская этнография. – 1985. – №1. – С. 116–129.
480. Рахимов, Р. «Завеса тайны» (о традиционном женском затворничестве в Средней Азии) / Р.Р. Рахимов // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 3. – С. 4–19.

481. Рахматуллина З., Хусаинова Г. Башкирское гостеприимство и его отражение в народной паремии/ З.Я. Рахматуллина, Г.Р. Хусаинова // Традиционная культура. – 2022. – Т. 23. – № 3. – С. 110–117.
482. Рахматуллина, З. Башкирское гостеприимство как социокультурное явление / З.Я. Рахматуллина // Бельские просторы. – 2001. – № 3 (28). – С. 152–158.
483. Рахматуллина, З. Экологическая константа нашей духовности / З.Я. Рахматуллина // Бельские просторы. – 2000. – № 1. – С. 175–185.
484. Рахматуллина, З. Экологические праздники башкир: духовный потенциал / З.Я. Рахматуллина // Вестник Башкирского университета. – 2012. – Т. 17. – № 1 (I). – С. 661–663.
485. Резван, Е.А. Этические представления и этикет в Коране / Е.А. Резван // Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. АН СССР. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. А.К. Байбурин, А.М. Решетов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – С. 38–59.
486. Решетов, А.М. Народы Передней Азии и их этикет / А.М. Решетов // Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. АН СССР. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. А.К. Байбурин, А.М. Решетов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – С. 3–11.
487. Решетникова, А.П. Символическое поведение главных персонажей свадьбы: «умирающая» невеста, «невидимый» жених / А.П. Решетникова // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. – М.: РГГУ, 2008. – С. 94–102.
488. Родионов, М.А. Мурувва, асабийя, дин: к интерпретации ближневосточного этикета / М.А. Родионов // Этикет у народов Передней Азии: сб. ст. АН СССР. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая / Отв. ред. А.К. Байбурин, А.М. Решетов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1988. – С. 60–68.
489. Рогачев, В. Культ покровительницы воды в свадебной обрядности и фольклоре народов Среднего Поволжья / В.И. Рогачев // Интеграция образования. – 2003. – № 2. – С. 154–158.

490. Романова, Е.Н. Традиционный этикет якутов (праздничное поведение) / Е.Н. Романова // Этнос: традиции и современность: сб. науч. трудов. – Якутск: Якут. науч. центр СО РАН, 1994. – С. 68–76.
491. Рыбаков, С.Г. Очерк быта и современного состояния инородцев Урала / С.Г. Рыбаков // Наблюдатель. – 1895. – № 7. – С. 271–291.
492. Рычков, П.И. Описание пещеры, находящейся в Оренбургской губернии при реке Белой, которая из всех пещер, в Башкирии находящихся, за славную и наибольшую почитается / П.И. Рычков // Исследователи-путешественники о Башкортостане. XVIII век / Сост., предисл., коммент. В.В. Сидорова. – Уфа: Китап, 2007. – С. 15–26.
493. Рычков, П.И. Третье продолжение о пчелах / П.И. Рычков // Исследователи путешественники о Башкортостане. XVIII век / Сост., предисл., коммент. В.В. Сидорова. – Уфа: Китап, 2007. – С. 69–74.
494. Самойлович, А.Н. Запретные слова в языке казак-киргизской замужней женщины / А.Н. Самойлович // Живая старина. – 1915. – 8 с. (Оттиск журнала «Живая старина». 1915. С. 161–168.).
495. Сарсамбекова, А., Баязитова, Р., Ботбайбеков, С., Ибадуллаева, З., Ярыгин, С. «Бата беру» в культуре казахов – традиции и новации / А.С. Сарсамбекова, Р.Р. Баязитова, С.К. Ботбайбеков, З.О. Ибадуллаева, С.А. Ярыгин // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2021. Т. 20. – № 3: Археология и этнография. – С. 131–141.
496. Семенов, Ю. Формы общественной воли в доклассовом обществе: табуитет, мораль и обычное право / Ю.И. Семенов // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 4. – С. 3–23.
497. Сеницын, А.Ю. Некоторые аспекты традиционного бирманского этикета / А.Ю. Сеницын // Этикет у народов Юго-Восточной Азии: сб. ст. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – С. 13–41.

498. Смирнов, Ю.И. Язык, фольклор и культура / Ю.И. Смирнов // Язык – культура – этнос / С.А. Арутюнов, А.Р. Багдасаров, В.Н. Белоусов и др. – М.: Наука, 1994. – С. 99–104.
499. Смирнова, Я. Роли и статусы старших в абхазской семье (к проблеме геронтофильных факторов долгожительства) / Я.С. Смирнова // Советская этнография. – 1982. – № 6. – С. 40–51.
500. Смирнова, Я. Трудовые роли и статусы женщины в традиционных обществах народов Кавказа / Я.С. Смирнова // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 4. – С. 48–60.
501. Смирнова, Я., Першиц, А. Избегание: формационная оценка или «этнический нейтралитет»? / Я.С. Смирнова, А.И. Першиц // Советская этнография. – 1978. – № 6. – С. 61–70.
502. Соловьев, Н. Семья в советском обществе: структура и функции / Н. Соловьев // Культура семейных отношений: сб. ст. 2-е изд., доп. и перераб. – М.: Знание, 1985. – С. 3–21.
503. Соммье, С. О башкирах / С. Соммье // Записки Уральского общества любителей естествознания. Т. 13. Вып. 1. – Екатеринбург, 1891–1892. – С. 22–34.
504. Степанова, О.Б. Мир мертвых и погребальный обряд селькупов / О.Б. Степанова // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: этнографические очерки / Научн. ред. Л.Р. Павлинская. – СПб.: Наука, 2007. – С. 182–197.
505. Султангареева, Р. Женская символика башкирских обрядовых норм – йола (фольклорно-философский аспект) / Р.А. Султангареева // Бельские просторы. – 2002. – № 3. (40). – С. 158–163.
506. Султангареева, Р. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкир / Р.А. Султангареева // Ватандаш. – 2003. – № 3. – С. 38–43.
507. Султангареева Р. Эротическая символика в башкирском обрядовом фольклоре / Р.А. Султангареева // Бельские просторы. – 2001. – № 3 (28). – С. 143–151.

508. Султангареева, Р.А. Башкирский погребальный обряд в фольклорном сознании / Р.А. Султангареева // Башкирский фольклор: исследования и материалы: сб. ст. Вып. 2. УНЦ РАН. – Уфа, 1995. – С. 82–102.
509. Султанов, Ф.Ф. Некоторые особенности коммуникативного поведения татар и башкир / Ф.Ф. Султанов // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. – М.: Наука, 1982. – С. 101–111.
510. Сухарева, О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков / О.А. Сухарева // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии: сб. ст. / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. – М.: Главн. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1975. – С. 5–93.
511. Сушкова, Ю. Обычно-правовые аспекты дохристианских верований мордвы / Ю.Н. Сушкова // Финно-угорский мир. – 2011. – № 1 (7). – С. 62–69.
512. Сушкова, Ю. Место обычного права мордвы в народной юриспруденции России / Ю.Н. Сушкова // Пробелы в российском законодательстве. – 2018. – № 7. – С. 10–15.
513. Тадышева, Н.О. Этикет в этнографическом аспекте / Н.О. Тадышева // Муйтуева И.Н., Ойношев В.П., Тадышева Н.О. Алтайский традиционный этикет / Науч. ред. канд.ист. наук Н.В. Екеев. – Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», 2018. – С. 4–10.
514. Татауров, С. Аялыские татары или о чём говорят деревья / С.Ф. Татауров // Вестник Омского университета. Сер. «Исторические науки». – 2017. – № 3 (15). – С. 168–175.
515. Текеева, Л. Космогонические представления тюркоязычных народов Северного Кавказа / Л.К. Текеева // Вестник Томского государственного университета. История. – 2013. – № 1 (21) – С. 196–199.
516. Токарев, С. «Избегание» и «этикет» / С.А. Токарев // Советская этнография. – 1979. – № 1. – С. 68–75.
517. Токарев, С. К методике этнографического изучения материальной культуры / С.А. Токарев // Советская этнография. – 1970. – № 4. – С. 3–17.

518. Толеубаев, А. Юрта в представлениях, верованиях и обрядах казахов / А. Толеубаев // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 2000. – С. 165–178.
519. Топорков, А.Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян / А.Л. Топорков // Этнические стереотипы поведения: сб. ст. / Под ред. А.К. Байбурина; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1985. – С. 223–242.
520. Тюрбеев, Г.Ц. Речевой этикет и язык жестов у монголов и калмыков / Г.Ц. Тюрбеев // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. – М.: Наука, 1982. – С. 117–123.
521. Убушиева, Б.Э., Есенова, Т.С. Система вокативных терминов родства в современном калмыкском языке / Б.Э. Убушиева, Т.С. Есенова // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды международной конференции в 3-х томах. Т. 1. – Казань, 1992. – С. 216–218.
522. Ураксин, З. Этнолингвистический аспект слова в башкирском языке / З.Г. Ураксин // Ядкяр. – 2000. – № 1. – С. 73–77.
523. Фатыхова, Ф.Ф. Представления башкир о мире и человеке / Ф.Ф. Фатыхова // Башкиры: Этническая история и традиционная культура / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. – Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2002. – С. 210–218.
524. Фатыхова, Ф.Ф. Социализация ребенка в традиционной башкирской семье / Ф.Ф. Фатыхова // Мать и дитя у народов Башкортостана: материалы межрегиональной научно-практической конференции, 30 марта 2001 г. – Уфа: Китап, 2001. – С. 187–192.
525. Фатыхова, Ф.Ф., Галиева, Ф.Г. Обряды, связанные с рождением ребенка / Ф.Ф. Фатыхова, Ф.Г. Галиева // Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УНЦ РАН, Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН. – М.: Наука, 2015. – С. 337–355.

526. Флоринский, В. Башкирия и башкиры. Путевые заметки / В. Флоринский // Вестник Европы. Журнал истории, политики, литературы. – СПб., 1874. – Т. 4. – С. 722–765.
527. Фокин, П.П. Современная семейная обрядность чувашей / П.П. Фокин // Вопросы традиционной духовной культуры чувашей: сб. ст. – Чебоксары: ЧНИИ, 1989. – С. 75–99.
528. Фурсова Е. Презентативные функции традиционной одежды: к вопросу об этнокультурной идентичности русско-сибирских «чалдонов» / Е.Ф. Фурсова // Сибирские исторические исследования. – 2023. – № 3. – С. 57–76.
529. Фурсова, Е. Символика традиционной одежды как проявление этнокультурных идентичностей «свои / другие» в Сибири / Е.Ф. Фурсова // Гуманитарные науки в Сибири. – 2017. – Т. 24. – № 2. – С. 63–66.
530. Хакимьянова, А., Юлдыбаева, Г. Фольклорные традиции пермских (гайнинских) башкир (по материалам экспедиций) / А.М. Хакимьянова, Г.В. Юлдыбаева // Oriental Studies. – 2018. – № 4 (38) – С. 156–164.
531. Хисамитдинова, Ф. Понятие «өлөш» («доля») в башкирской мифологии / Ф.Г. Хисамитдинова // Ватандаш. – 2003. – № 1. – С. 103–106.
532. Хисамитдинова, Ф.Г. Башкирская семья: проблемы и пути их решения / Ф.Г. Хисамитдинова // Мать и дитя у народов Башкортостана: материалы межрегиональной научно-практической конференции, 30 марта 2001 г. – Уфа: Китап, 2001. – С. 48–54.
533. Христюбова, Л.С. Народные знания / Л.С. Христюбова // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. – М.: Наука, 2000. – С. 486–490.
534. Христюбова, Л.С. Семья и семейный быт / Л.С. Христюбова // Удмурты: историко-этнографические очерки / УИИЯЛ УрО РАН; науч. ред. В.В. Пименов. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993. – С. 186–208.

535. Цивьян, Т.В. К некоторым вопросам построения языка этикета / Т.В. Цивьян // Из работ московского семиотического круга. – М.: Языки русской культуры, 1997. – С. 36–41.
536. Цивьян, Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни / Т.В. Цивьян // Этнические стереотипы поведения: сб. ст. / Под ред. А.К. Байбурина; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1985. – С. 154–178.
537. Цивьян, Т.В. Оппозиция мужской / женский и ее классифицирующая роль в модели мира / Т.В. Цивьян // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кон. – СПб.: Наука. Санкт-Петербургское отделение, 1991. – С. 77–91.
538. Цэрэнханд, Г. Некоторые обычаи избегания у монголов / Г. Цэрэнханд // Советская этнография. – 1991. – № 5. – С. 111–115.
539. Чеснов, Я. «Культ онгонов» или «эффективность символов»? (К интерпретации магического лечения у абхазов) / Я.В. Чеснов // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 2. – С. 75–88.
540. Чеснов, Я. Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев / Я.В. Чеснов // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 5. – С. 34–44.
541. Чеснов, Я.В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов / Я.В. Чеснов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – Наука: Санкт-Петербургское отделение, 1991. – С. 132–158.
542. Чеснов, Я.В. Нравственные ценности в традиционном абхазском поведении / Я.В. Чеснов // Полевые исследования Института этнографии. 1980–1981 / Отв.ред. С.И. Вайнштейн. – М.: Наука, 1984. – С. 107–116.
543. Чистов, К.В. Фольклор и этнография / К.В. Чистов // Фольклор и этнография. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1970. – 3–15.
544. Чистов, К. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры / К.В. Чистов // Советская этнография. – 1972. – № 3. – С. 73–85.

545. Шараева, Т. Сакральный код в пространстве традиционного жилища у калмыков / Т.И. Шараева // *Oriental Studies*. 2020. Т. 13. № 1. С. 41–54.
546. Шиле. Башкиры. Этнографический очерк / Шиле // *Природа и люди*. – Спб., 1879. – № 3. – С. 1–16.
547. Шиле. Киргизы. Этнографический очерк / Шиле // *Природа и люди*. – Спб., 1879. – № 4. – С. 1–58.
548. Шитова, С.Н. Одежда / С.Н. Шитова // *Башкиры: Этническая история и традиционная культура* / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. – Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2002. – С. 129–143.
549. Шитова, С.Н. Пояс в обычаях и мифологии башкир / С.Н. Шитова // *Башкорт фольклоры: Тикшеренеүҙәр һәм материалдар. V сығарылыш*. – Өфө: Ғилем, 2004. – С. 157–171.
550. Шитова, С.Н. Сибирские таежные черты в материальной культуре и хозяйстве башкир / С.Н. Шитова // *Этнография Башкирии* / Под ред. Н.В. Бикбулатова, Р.Г. Кузеева. – Уфа: БФАН СССР, 1976. – С. 49–94.
551. Шитова, С.Н. Традиции питания / С.Н. Шитова // *Башкиры: Этническая история и традиционная культура* / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. – Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2002. – С. 144–154.
552. Шитова, С.Н. Традиционные хозяйственные занятия / С.Н. Шитова // *Башкиры: Этническая история и традиционная культура* / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. – Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2002. – С. 45–88.
553. Шитова, С.Н. Традиционные черты башкирского национального костюма и их использование в современной одежде / С.Н. Шитова // *Традиции башкирского народного искусства в современной одежде: сб. ст.* – Уфа: БНЦ УрО АН СССР, 1988. – С. 17–25.
554. Юдин, П.Л. Башкиры (бытовой очерк) / П.Л. Юдин // *Оренбургские губернские ведомости*. – Оренбург, 1890. – № 34. – С. 6; № 35. – С. 4–5; № 36. – С. 5–6; № 37. – С. 5–6.

555. Юлуев, Б. К этнографии башкир / Б.М. Юлуев // Этнографическое обозрение. – 1892. – № 2–3. – С. 216–223.
556. Юсупов, Р.М. Башкирское общество: внутренняя организация и структура / Р.М. Юсупов // Башкиры: Этническая история и традиционная культура / Под общ. ред. Р.М. Юсупова. – Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2002. – С. 155–186.
557. Юсупов, Р.М. Башкирская юрта: происхождение и основные этапы развития / Р.М. Юсупов // Башкирская юрта. Методическое пособие / Р.М. Юсупов, Р.А. Султангареева, С.Н. Шитова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010(а). – С. 5–16.
558. Юсупов, Р.М. Процесс изготовления юрты и практические рекомендации / Р.М. Юсупов // Башкирская юрта. Методическое пособие / Р.М. Юсупов, Р.А. Султангареева, С.Н. Шитова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010(б). – С. 17–28.
559. Юферов, В.Н. Этнографические очерки о башкирах – народе восточного склона Урала / В.Н. Юферов // От племени к этносу (этнография в Русском географическом обществе): сб. ст. / Под ред. А.В. Псянчина; ИИЯЛ УНЦ РАН; Этнограф. комис. рус. географич. о-ва. – СПб.: ООО «Свое издательство», 2014. – С. 88–112.
560. Ягафова, Е. Трансформация праздничной культуры чувашей на рубеже XX – XXI веков / Е.А. Ягафова // Традиционная культура. – 2012. – № 4 (48). – С. 3–14.
561. Ягафова, Е., Петров, И. Запреты в празднично-обрядовом календаре чувашей: традиции и их трансформация / Е.А. Ягафова, И.Г. Петров // Этнография. – 2022. – № 2 (16). – С. 213–236.
562. Яковлев, Г. Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острожского уезда. (Продолжение) / Г. Яковлев // Живая старина. – 1906. – Вып. 3. – С. 135–137.
563. Ямаева, Л. Особенности религиозной культуры современных башкир-мусульман / Л.А. Ямаева // Проблемы востоковедения. – 2015. – № 2 (68). – С. 26–31.

564. Вәлиев, Д.Ж. Инеш. Төркизәрзең боронго дине хакында оло хезмәт / Д.Ж. Вәлиев // Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. – Өфө: Китап, 1998. – 5–12-се бб.
565. Сөләймәнов, Ә.М. Башкорт халкының им-том һәм мәззәти йола фольклоры / Ә.М. Сөләймәнов // Башкорт фольклоры: тикшеренеүзәр һәм материалдар: мәкәләләр йыйынтыгы. II сығарылыш. – Өфө, 1995. – 38–81-се бб.
566. Хөсәйенова, Г.Р. Баймак районы башкорттарының рухи комарткылары / Г.Р. Хөсәйенова // Избранные научные труды: Научное издание. – СПб.: Нестор-История, 2019. – 163–175-се бб.
567. Юлдыбаева, Г.В. Хызыр Ильяс юлдаш булһын... / Г.В. Юлдыбаева // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы V Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 80-летию Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. – Уфа, 2012. – 339–340-сы бб.

Литература на иностранном языке

568. Hall, E. A System for the Notation of Proxemic Behavior / E.A. Hall // American Anthropologist. – 1963. – Volume 65. Issue 5. – P. 1003–1026.
569. Margaret, Mead. Sex and Temperament in Three Primitive Societies / M. Mead. – New York: William Morrow and Company, 1935. – 335 p.
570. Rudenko, S.I. Traditions et contes bachkirs / S.I. Rudenko // Revue de Traditions populaires. – Paris, 1908. – Vol.23. – № 2-3. – P. 49–63.
571. Rudenko, S.I. Traditions et contes bachkirs / S.I. Rudenko // Revue de Traditions populaires. – Paris, 1909. – Vol. 24. – № 4-5. – P. 129–136.

Авторефераты и диссертации

572. Акбашева, Д.Х. Проблема нравственного выбора в исламе (социально-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Акбашева Дилара Хамбаловна. – Уфа, 2000. – 143 с.

573. Байбурин, А.К. Семиотические аспекты функционирования традиционной культуры восточных славян: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07 / Байбурин Альберт Кашфуллович. – СПб., 1995. – 32 с.
574. Баязитова, Р.Р. Традиционный этикет в башкирской семье: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Баязитова Розалия Рафкатовна. – Ижевск, 2006. – 23 с.
575. Баязитова, Р.Р. Традиционный этикет в башкирской семье: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Баязитова Розалия Рафкатовна. – Ижевск, 2006. – 251 с.
576. Берсанова, З.Х.-А. Чеченский этикет: феномен «нохчолла»: (середина XIX – начало XX века): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Берсанова Залпа Хож-Ахмедовна. – М., 1999. – 147 с.
577. Валеева, З.Р. Место этноэтикета в механизме нравственного регулирования общения (опыт социально-философского осмысления): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Валеева Зиля Рамилевна. – Уфа, 2000. – 167 с.
578. Гимбатова, М.Б. Культура поведения и этикет ногайцев в XIX – начале XX века: коммуникативные нормы в семейном и общественном быту: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07 / Гимбатова Мадина Багавутдиновна. – Махачкала, 2009. – 50 с.
579. Егорова, О.В. Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребенка: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07 / Егорова Оксана Вениаминовна. – Чебоксары, 2010. – 52 с.
580. Ерназаров, Ж.Т. Этнознаковые функции семейной обрядности казахов (этнолого-культурологические аспекты): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Ерназаров Жаскайрат Тлеккабылович. – Алматы, 2001. – 32 с.
581. Ибрагимова, Ю.А. Башкирская женщина в семье и обществе в первой половине XIX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Ибрагимова Юлия Айдаровна. – Ижевск, 2004. – 25 с.

582. Идиатуллов, А.К. Динамика религиозного синкретизма суннитов Среднего Поволжья и Приуралья в XX – начале XXI в.: дис. ... д-ра. ист. наук: 07.00.07 / Идиатуллов Азат Корбангалиевич. – Чебоксары, 2019. – 599 с.
583. Илимбетова, А.Ф. Культ животных у башкир: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Илимбетова Азалия Фаттаховна. – Уфа, 2006. – 26 с.
584. Кржижевский, М.В. Башкиры Самарской области: расселение, численность, особенности материальной и духовной культуры: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Кржижевский Михаил Владиславович. – Уфа, 2000. – 168 с.
585. Кузнецов, А.В. Вербальные средства этикетного общения в чувашском языке (опыт компаративного, контрастивного и этнолингво-культурологического изучения): дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Кузнецов Александр Валерьянович. – Чебоксары, 2004. – 201 с.
586. Лештаева, Н.В. Внутрисемейные отношения русского сельского населения Казанского Поволжья (вторая половина XIX – начало XX вв.): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Лештаева Надежда Васильевна. – Казань, 1994. – 205 с.
587. Мамбетова, А.И. Семиотика ювелирных украшений в традиционной культуре Казахстана: дис. ... канд. культурологии: 24.00.01 / Мамбетова Алтын Ибрагимовна. – СПб., 2005. – 158 с.
588. Мейрманова, Г.А. Культура общения у казахов: трансформация традиционного этикета: автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Мейрманова Гулжан Асановна. – М., 2008. – 29 с.
589. Мигранова, Э.В. Традиционная система питания башкир (на материалах юго-западных и юго-восточных районов Республики Башкортостан): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Мигранова Эльза Венеровна. – СПб., 2003. – 25 с.
590. Минибаева, З.И. Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XXI вв.): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Минибаева Заря Ибрагимовна. – Уфа, 2011. – 214 с.

591. Назмутдинова, И.К. Семейный этикет в системе традиционной и современной культуры удмуртов: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Назмутдинова Ирина Константиновна. – Ижевск, 2013. – 274 с.
592. Сергеева, Е.В. Культура питания низовых чувашей: конец XIX – начало XXI в.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Сергеева Евгения Валерьевна. – Самара, 2013. – 246 с.
593. Сушкова, Ю.Н. Этноправосудие у мордвы в конце XIX – начале XXI в.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07 / Сушкова Юлия Николаевна. – Чебоксары, 2009. – 43 с.
594. Сынбулатова, А.Ю. Башкирский речевой этикет: семантика и средства выражения: на материале произведений З. Биишевой: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.02 / Сынбулатова Айгуль Юлаевна. – Уфа, 2011. – 171 с.
595. Фокин, П.П. Чувашская сельская семья в конце XIX в. – 1980-е гг. (опыт историко-этнографического исследования): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Фокин Петр Петрович. – Чебоксары, 2002. – 22 с.
596. Хадикова, А.Х. Традиционный этикет осетин: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Хадикова Алина Хазметовна. – СПб., 1992. – 271 с.
597. Хурамшина, А.Р. Речевой жанр комплимента в башкирской лингвокультуре: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.02 / Хурамшина Азалия Рафкатовна. – Уфа, 2016. – 22 с.
598. Шабалина, Л.П. Современная семья народов Среднего Поволжья: традиции и новации, этнические взаимовлияния: автореф. дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07 / Шабалина Любовь Петровна. – М., 1998. – 52 с.
599. Якунчева, М.Г. Система и этикет питания мордвы конца XIX – начала XX века: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / Якунчева Марина Геннадьевна. – Саранск, 2004. – 215 с.

Интернет-ресурсы

600. Георги, И.Г. Башкирцы / И.Г. Георги // Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений,

- одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. Ч. II. О народах татарского племени и других не решенного еще происхождения Северных Сибирских. – СПб.: Императорская Академия наук, 1799. – С. 93–108. URL: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/14951-ch-2-o-narodah-tatarskogo-plemeni-i-drugih-ne-reshennogo-esche-proishozhdeniya-severnyh-sibirskih-1799#mode/inspect/page/119/zoom/5>
601. Идиатуллов, А. Специфика женской религиозности у тюрков-мусульман России (на примере татар, башкир и карачаевцев) / А.К. Идиатуллов // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–2. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_24921498_22570779.pdf.
602. Круковский, М.А. Южный Урал. Путевые очерки / М.А. Круковский. – М.: Издание К.И. Тихомирова, 1909. – 159 с. URL: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01003759018#?page=1>
603. Лепехин, И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии Наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году / И.И. Лепехин. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1772. – 359 с. URL: <https://runivers.ru/bookreader/book428024/#page/1/mode/1up>
604. Островая, Ю.С. Гендер и гендерные исследования в лингвистике / Ю.С. Островая // Филологический аспект: международный научно-практический журнал. – 2020. – № 01 (69). URL: <https://scipress.ru/philology/articles/gender-i-gendernye-issledovaniya-v-lingvistike.html>
605. Плисецкий, М.С. Башкиры / М.С. Плисецкий. – М.: Государственный Центральный музей народоведения, 1929. – 15 с. URL: http://ebook.bashnl.ru/reader/bookView.html?params=UmVzb3VyY2UtMjM5MjQvOJ_Qu9C40YHQtdGG0LrQuNC5INCcLiwg0JHqsNGI0LrQuNGA0Ys
606. Потапов, Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных / Л.П. Потапов // Тюркологический сборник. 1972. – М.: Наука, 1973. – С. 265–286. URL: <http://web1.kunstkamera.ru/siberia/Texts/PotapovUmay.pdf>

607. Фальк, И.П. Записки путешествия академика Фалька / И.П. Фальк // Полное собрание ученых путешествий по России. Т. 6. – СПб., 1824. URL: <https://www.prilib.ru/item/358675>

Приложение А. Список информантов

Российская Федерация

Курганская область

Сафакулевский район – тетрадь № 1

1. Фаткуллина Эльза Гарифьяновна, 1980, башкирка, д. Азналино.

Самарская область

Большечерниговский район – тетрадь № 2

1. Латыпов Габдельхат Шарипович, 1930, башкир, п. Кочкиновка.
2. Расулова Бибинур Нугумановна, 1935, башкирка, п. Иргизский.
3. Сайфетдинов Гайнетдин Фатхуллович, башкир, д. Денгизбаево.
4. Сайфетдинова Канифа Биктимировна, 1957, башкирка, п. Иргизский.
5. Хазиева Гульнур Шагидулловна, 1957, д. Утекаево.
6. Шагаева Фатима Кабировна, башкирка, 1949, п. Кочкиновка.

Саратовская область

Перелюбский район– тетрадь № 3

1. Явкаева Миннегаян Ильясовна, 1937, башкирка, д. Байгундино.
2. Явкаев Ягфар Фатихович, 1928, башкир, д. Байгундино.

Пугачевский район – тетрадь № 4

1. Абуталипова Самсинур Габделькадиловна, 1938, башкирка, с. Максютново.
2. Асфандярова Байрамбика Ишмурзиновна, 1954, башкирка, с. Бобровый Гай.
3. Байсалямова Танзиля Мухамедьяновна, 1950, башкирка, с. Максютново.

Республика Башкортостан¹

г. Уфа – тетрадь № 5

1. Нафикова Лилия Валиахметовна, 1938, башкирка.
2. Рыскулова Зулейха Игашевна, 1956, башкирка.
3. Сулейманов Ахмет Мухаметвалиевич, 1939, башкир.
4. Тагирова Рахима Губсеевна, 1950, башкирка.

¹ Хисамитдинова Ф.Г., Сиразетдинов З.А. Русско-башкирский словарь-справочник названий населенных пунктов Республики Башкортостан. Уфа: Китап, 2001. 320 с.

5. Хабибуллина Сабиля Иштимеровна, 1957, башкирка.
6. Хусаинова Гульнур Равиловна, 1959, башкирка.

г. Мелеуз – тетрадь № 6

1. Иманаева Лилия Басыровна, 1972, башкирка.

Абзелиловский район – тетрадь № 7

1. Аминева Альфия Нурмухаметовна, 1955 г.р., башкирка, с. Хамит.
2. Бускунова Рашида Исмагиловна, 1979 г.р., башкирка, д. Абдулмамбет.
3. Габитова Галима Зарифовна, 1914 г.р., башкирка, с. Бурангул.
4. Габитова Маузига Гаффановна, 1939 г.р., башкирка, с. Бурангул.
5. Гизитдинова Айгуль Зиннуровна, 1974 г.р., башкирка, с. Ташбулат.
6. Гильманова Махмуза Валеевна, 1928 г.р., башкирка, д. Абдулгазы.
7. Гиляжева Мафтуха Суюндуковна, 1930 г.р., башкирка, с. Бурангул.
8. Исмагилова Рауза Валеевна, 1942 г.р., башкирка, с. Хамит.
9. Кирамова Зухра Мухамедьяновна, 1940 г.р., башкирка, с. Кирдас.
10. Муллагалямова Земфира Ганияхметовна, 1982 г.р., башкирка, д. Кужан.
11. Нуритдинов Саях Дильмухаметович, 1956 г.р., башкир, с. Хамит.
12. Рахматуллина Тансылу Габитовна, 1951 г.р., башкирка, х. Майгашты.
13. Сабитова Нафиса Умурзаковна, 1935 г.р., башкирка, с. Бурангул.
14. Сулейманова Эльза Гафуровна, 1978 г.р., башкирка, с. Ташбулат.
15. Халилова Зулейха Нажметдиновна, 1929 г.р., башкирка, х. Майгашты.
16. Хажиахметова Зульфия Салаватовна, 1982, башкирка, с. Баим.

Альшеевский район – тетрадь № 8

1. Акулов Раиль Тимергалиевич, 1959, башкир, с. Ташлы.
2. Ахмерова Фагима Нуриахметовна, 1934, башкирка, с. Кипчак-Аскар.
3. Байбулатова Лилия Ханифовна, 1982, башкирка, п. Демский.
4. Биктимерова Фагиа Хайрулловна, 1936, башкирка, с. Ташлы.
5. Валиуллина Гульчачак Саитгареевна, 1949, башкирка, д. Сурай.
6. Газимуллина Зария Салаватовна, 1967, башкирка, пгт. Раевский.
7. Минибаев Мажит Шакирович, 1949, башкир, с. Чебенли.

8. Минигалиева (Миңлеғәлиева) Минихан Киньябаевана, 1922, башкирка, д. Сурай.
9. Муллағалиева Файруза Гильмановна, 1930, башкирка, д. Сурай.
10. Рафикова Райса Гарифулловна, 1926, башкирка, с. Чебенли.
11. Субхангулова Камила Айытбаевна, 1930, башкирка, с. Кипчак-Аскар.
12. Султангареева Аниса Валиулловна, 1931, башкирка, д. Сурай.
13. Хамитова Танзиля Мухаметхужаевна, 1940, башкирка, с. Кипчак-Аскар.
14. Шавалиева Маймуна Тимербулатовна, 1941, башкирка, с. Чебенли.
15. Шамсутдинова Зульфира Салимгареевна, 1933, башкирка, д. Сурай.
16. Шарипкулова Рауза Динисламовна, 1945, башкирка, с. Чебенли.

Баймакский район – тетрадь № 9

1. Ахметкужин Миндибай Гильмитдинович, 1929 г.р., башкир, д. Муллакай.
2. Баязитова Гульемеш Хайрулловна, 1941 г.р., башкирка, д. Кульчура.
3. Баязитова Миндинур Газизовна, 1914 г.р., башкирка, д. Кульчура.
4. Гафарова Рауза Шарифулловна, 1937 г.р., башкирка, д. Кульчура.
5. Кильдиярова Райса Мухаметгалеевна, 1940 г.р., татарка, д. Кульчура.
6. Мансурова Зайтуна Абузаровна, 1937 г.р., башкирка, с. 2-й Иткул.
7. Муратов Хаким Газзалиевич, 1926 г.р., башкир, д. Верхний Идрис.
8. Самарбаева Хабира Файзулловна, 1934 г.р., башкирка, д. Муллакай.
9. Файзуллина Мукарама Садыковна, 1926 г.р., башкирка, д. Верхний Идрис.
10. Юмагужина Фаузия Асылгужаевна, 1926 г.р., башкирка, д. Нижний Идрис.
11. Янгулова Бибиямал Абузаровна, 1922 г.р., башкирка, д. Нижний Идрис.

Белорецкий район – тетрадь № 10

1. Баязитова Гульфия Шарифулловна, 1968 г.р., башкирка, с. Габдюк.
2. Галина Зифа Агилевна, 1928 г.р., башкирка, с. Шигай.
3. Ганеев Камиль Иштуганович, 1981 г.р., башкир, д. Бутаево.
4. Гибатова Аниса Сайфитдиновна, 1938 г.р., башкирка, с. Шигай.
5. Мурзабаева Шамсиниса Шакиртовна, 1941 г.р., башкирка, с. Шигай.
6. Низамова Аниса Салаватовна, 1975 г.р., башкирка, с. Исмакай.
7. Сайфуллина Мафтуха Габитовна, 1944 г.р., башкирка, с. Шигай.

8. Сайфуллина Уммуниса Кавиевна, 1927 г.р., башкирка, с. Шигай.
9. Сунагатова Шамсинур Мифтахитдиновна, 1939 г.р., башкирка, с. Шигай.
10. Суфиярова Самига Абдрахмановна, 1927 г.р., башкирка, с. Шигай.
11. Эниева Сауда Шамсетдиновна, 1934 г.р., башкирка, с. Шигай.

Бижбулякский район – тетрадь № 11

1. Рафиков Азат Минуллович, 1974, башкир, с. Азнай.

Бураевский район – тетрадь № 12

1. Султанова Рамиля Раифовна, 1976, башкирка, д. Каразирек.

Бурзянский район – тетрадь № 13

1. Айытбаев Ахат Мухамадиевич, 1927 г.р., башкир, д. Кулгана.
2. Валиева Файруза Аллаяровна, 1933 г.р., башкирка, д. Кулгана.
3. Гайсина Фагиля Шугаиповна, 1928 г.р., башкирка, д. Кулгана.
4. Кузябаев Забир Сабинович, 1987 г.р., башкир, д. Атик.
5. Кульбердина Илюза Уразовна, 1977 г.р., башкирка, д. Новый Субхангул.
6. Суракова Шамсикамал Губеевна, 1931 г.р., башкирка, д. Байназар.
7. Шайхисламова Зулехя Фазулловна, 1933 г.р., башкирка, д. Кулгана.
8. Шарафутдинова Суярбика Зубайтулловна, 1935 г.р., башкирка, д. Аскар.

Гафурийский район – тетрадь № 14

1. Мухамедьянова Альфия Альтяфовна, 1981, башкирка, д. Узбьяк.

Зианчуринский район – тетрадь № 15

1. Акбутина Магруза Абдулгалямовна, 1928 г.р., башкирка, д. Бурангул.
2. Байгильдина Рахима Зиннатовна, 1921 г.р., башкирка, с. Ургин.
3. Галимова Камила Валиахметовна, 1914 г.р., башкирка, с. Бикбау.
4. Ильтенбаев Гайфулла Валиуллович, 1930 г.р., башкир, с. Бикбау.
5. Ильясова Хаспиямал Надерулловна, 1924 г.р., башкирка, д. Бикберда.
6. Мулюкова Маскура Хайрулловна, 1937 г.р., башкирка, д. Нижний Муйнак.
7. Сабирова Маскуда Хайрулловна, 1947 г.р., башкирка, с. Бикбау.
8. Хамитова Хылыубика Ишмухаметовна, 1928 г.р., башкирка, д. Ибрай.
9. Янбаева Клара Агзамовна, 1932 г.р., башкирка, д. Бикберда.

Зилаирский район – тетрадь № 16

1. Давлеткулова Сания Тагировна, 1965 г.р., башкирка, д. Старый Якуп.
2. Кулумбетова Назифа Ахтямовна, 1930 г.р., башкирка, д. Старый Якуп.
3. Кулумбетова Суфия Баимовна, 1930 г.р., башкирка, д. Япарсаз.
4. Халилов Тимирьян Кильмухаметович, 1930 г.р., башкир, с. Юлдыбаево.
5. Халилова Райфа Лукмановна, 1965 г.р., башкирка, д. Япарсаз.

Ишимбайский район – тетрадь № 17

1. Валиева Зайтуна Губайдулловна, 1959 г.р., башкирка, д. Новый Аптик.
2. Кагарманова Сания Хабибулловна, 1914 г.р., башкирка, д. Байгужа.
3. Камалетдинова Надия Хызыровна, 1924 г.р., башкирка, д. Байгужа.
4. Мифтахов Нафик Файзрахманович, 1937 г.р., башкир, д. Кинзебулат.
5. Нигматуллина Зубаржат Сагитовна, 1981 г.р., башкирка, д. Салих.
6. Сабитова Зайнаб Гилязетдиновна, 1916 г.р., башкирка, д. Уразбай.
7. Шарипова Гульямал Якуповна, 1939 г.р., башкирка, д. Кулгана.

Кигинский район – тетрадь № 18

1. Гарипова Гульнур Бадретдиновна, 1954, башкирка, с. Ибрай.
2. Гиззатуллина Зульфира Файзелгаяновна, 1960, башкирка, д. Кургаш.
3. Гимаева Римма Халимулловна, 1941, башкирка, с. Ибрай.
4. Ишбулдина Римма Мирсаитовна, 1961, башкирка, д. Юнус.
5. Мирхайдаров Миндулла Сабирович, 1939, башкир, д. Кургаш.
6. Мирхайдарова Марьям Фархитовна, 1959, башкирка, д. Кургаш.
7. Сайфуллина Тамара Кирамовна, 1937, башкирка, д. Юнус.
8. Шафикова Рауза Рахимьяновна, 1930, башкирка, д. Кургаш.
9. Юмадилов Ахтарьян Хайдарович, 1952, башкир, д. Кургаш.
10. Ямалетдинова Флюра Абдулхаевна, 1951, башкирка, д. Юсуп.

Кугарчинский район – тетрадь № 19

1. Аиткулова Гульнара Гайфулловна, 1967 г.р., башкирка, с. Сайткул.
2. Баязитова Бибиасма Гаделмурдиновна, 1932 г.р., башкирка, д. Муса.
3. Исхакова Нагима Киекбаевна, 1932 г.р., башкирка, д. Муса.
4. Ишкильдина Фатхия Гайзелхаковна, 1926 г.р., башкирка, д. Муса.

5. Казаргулова Разиля Нигаматовна, 1978 г.р., башкирка, д. Бикбулат.
6. Насырова Миндибика Амирхановна, 1926 г.р., башкирка, д. Канакас.
7. Насырова Файруза Сулеймановна, 1933 г.р., башкирка, д. Канакас.
8. Саитбаталова Альфинур Ахмеровна, 1974 г.р., башкирка, д. Бикбулат.

Куюргазинский район – тетрадь № 20

1. Амекачев Фазулла Галиаскарович, 1929 г.р., башкир, д. Унгар.
2. Хасанов Гиният Гафарович, 1928 г.р., башкир, д. Унгар.
3. Юсупова Венера Гарифовна, 1943 г.р., башкирка, д. Унгар.
4. Яхина Рахима Арслановна, 1928 г.р., башкирка, с. Айсуак.

Миякинский район – тетрадь № 21

1. Диниева Гульназ Казихановна, 1979, башкирка, с. Тамьян-Таймас

Учалинский район – тетрадь № 22

1. Гайнуллина Рамзия Сабирьяновна, 1979 г.р., башкирка, д. Кубагуш.
2. Динисламов Ражап Гайнетдинович, 1949 г.р., башкир, с. Сафар.
3. Динисламов Юлай Усманович, 1949 г.р., башкир, с. Сафар.
4. Загирова Тагзима Мухамедьяновна, 1928 г.р., башкирка, с. Ураз.
5. Зайнуллин Мирхат Рауфович, 1941 г.р., башкир, с. Ураз.
6. Исламова Рашида Сабуровна, 1952 г.р., башкирка, д. Сураман.
7. Кадирова Гузель Алмазовна, 1981 г.р., башкирка, д. Калкан.
8. Тажетдинова Фаузия Нигматовна, 1943 г.р., башкирка, с. Сафар.
9. Файзуллин Мухамедьяр Султанович, 1936 г.р., башкир, д. Узункуль.
10. Халиуллина Уммугульсум Баязитовна, 1910 г.р., башкирка, с. Ураз.
11. Шакирьянов Алмаз Гаязович, 1952 г.р., башкир, д. Сураман.

Хайбуллинский район – тетрадь № 23

1. Абдульменова Мархаба Кутлуахметовна, 1910 г.р., башкирка, с. Большой Абиш.
2. Аралбаева Галия Мухаметовна, 1929 г.р., башкирка, с. Большой Абиш.
3. Ибрагимова Галия Кулдавлетовна, 1928 г.р., башкирка, с. Большой Абиш.
4. Ибрагимова Карима Ахметгалиевна, 1937 г.р., башкирка, с. Большой Абиш.
5. Илимбетова Зарифа Хужавалиевна, 1932 г.р., башкирка, с. Большой Абиш.

6. Казакбаева Роза Ахтямовна, 1927 г.р., башкирка, п. Уфимский.

Чекмагушевский район – тетрадь № 24

1. Ильясова Расима Гимрановна , 1949, башкирка, с. Рапат.
2. Исламуратова Фагима Хамзиевна, 1947, татарка, с. Рапат.
3. Князева Гульнара Муллахметовна, 1984, башкирка, д. Старые Чупты.
4. Маннапова Гульзира Шайдулловна, 1948, татарка, с. Рапат.
5. Мурясов Камиль Галлямович, 1934, башкир, с. Рапат.
6. Мухаметханова Халя Мирзагитовна, 1936, башкирка, с. Тамьян.
7. Нуриева Алма Амирьяновна, 1940, башкирка, с. Новокутово.
8. Хафизова Розалия Лифовна, 1967, башкирка, с. Имянлекуль.
9. Шаймуратова Рива Раисовна, 1958 г.р., татарка, с. Рапат.
10. Шаяхметов Рашит Жамигнурович, 1955, башкир, с. Новокутово.

Янаульский район – тетрадь № 25

1. Яруллина Сылу Икрамовна, 1984, башкирка, д. Тау.

Республика Казахстан

г. Астана– тетрадь № 26

1. Анешев Арман Хасымович, 1972, казах.
2. Сарсамбекова Арна Сапаркалиевна, 1974, казашка.

Приложение Б. Материалы фототеки отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото № 865 / 72. Верховая езда
д. Аскарowo Альменевского района Курганской области, 1972 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 633 / 77. Пожилая женщина верхом на лошади
с. Новохасаново Белорецкого района БАССР, 1977 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 797 / 77. Пожилая женщина верхом на лошади
с. Нукатово Белорецкого района БАССР, 1977 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 882 / 77. Женщина запрягает коня
с. Бурангулово Абзелиловского района БАССР, 1977 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 865 / 77. Танец «Лицом к лицу»
д. Мунасово Белокатайского района БАССР, 1977 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 274 / 72 а. Участники сабантуя
д. Азналино Сафакулевского района Курганской области, 1972 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 153/ 60 б. Мужчина в будничной одежде
с. Старобаишево Дюртюлинского района БАССР, 1960 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН

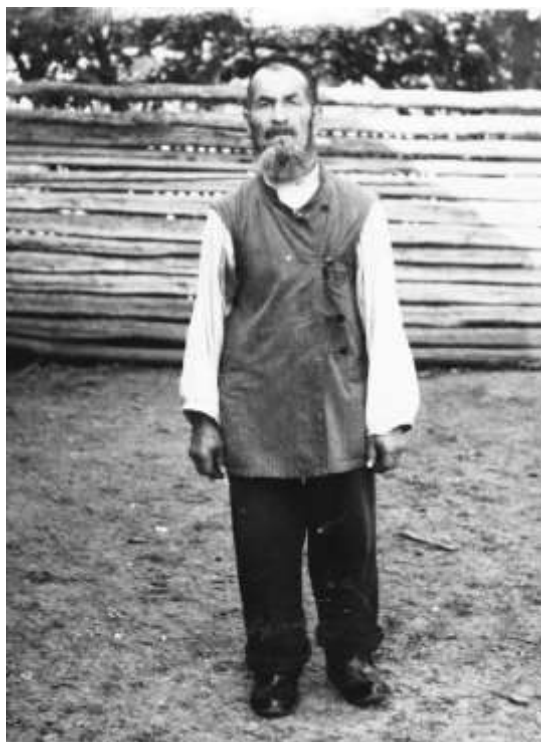


Фото 9 / 65. Мужчина в камзоле
д. Гумбино Аскинского района БАССР, 1965 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 138 / 74. Пожилая женщина в национальной одежде
д. Ново-Аминево Альменевского района Курганской области, 1974 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 132 / 63 б. Женщиана в костюме килен – невестки (вышитые платье, фартук,
копачек и покрывало – кушъяулык с подбородником)
д. Карагулово Салаватского района БАССР, 1963 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 251 / 76. Пожилая женщина в традиционной одежде
д. Абдулмамбетово Бурзянского района БАССР, 1976 г.

© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 560 / 63 а, б. Женщина в праздничной одежде (нагрудник – селтэр)
д. Кагарманово Белорецкого района БАССР, 1963 г.

© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 112 / 76 а. Девушка в головном уборе (манлайса)
д. Бретьяк Бурзянского района БАССР, 1976 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 1 / 57. Женщина в кашмау и с ожерельем из монет
с. Ябалаклы Чишминского района БАССР, 1957 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 49 / 62. Женщина в тастар, камзоле и платье
с. Темясово Баймакского района БАССР, 1962 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 311 / 76. «Танец старух»
д. Шигаево Белорецкого района БАССР, 1976 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 32 / 68. Танец под кубыз
д. Миндишево Салаватского района БАССР, 1968 г.
© ИИЯЛ УФИЦ РАН



Фото 48 / 30-40. Игра на кубызе
юго-восточный район БАССР –
© ИИЯЛ УФИЦ РАН

Приложение В. Словарь этикетных действий

Абруйын күтәреү	—	поднять авторитет
Айырым якынлык күрһәтеү	—	показать особое расположение
Ак теләк әйтеү	—	произнести доброе пожелание
Ак һүз биреү	—	дать честное слово
Алкышлау	—	благословение; «ата-әсәнең алкышы утка-һыуға батырмаҫ» – родительское благословение от бед защитит
Ант итеү	—	клясться, давать клятву
Арзаклау	—	нежить; оберегать, ухаживать; уважать, почитать
Арыулык һорашыу	—	приветствие, приветствовать
Ауыз асыу	—	разговляться; «ауыз асыуға сакырыу» – приглашение на первый прием пищи после поста
Ауыз итеү, ауызға алыу	—	попробовать пищу
Ауыз йомоу	—	молчать, промолчать
Ауыз күтәреп һөйләү	—	осмелиться заговорить
Ауызландырыу	—	первое кормление ребенка
Ашка доға кылыу	—	благословение пищи
Аяк һоноп ултырыу	—	сидеть, вытянув ноги
Аяк салып ултырыу, аякты салыштырып ултырыу, түргә сығып ултырыу	—	сидеть, скрестив ноги; сидеть, подложив под себя скрещенные ноги
Аяк сөйөп (сәнсеп)	—	сидеть, выставляя одну ногу

ултырыу

- | | | |
|------------------------------------|---|--|
| Аят укытыу | — | проведение поминальной трапезы |
| Бағышлау | — | посвящение; «эруахтарға доға бағышлау» – посвящение молитвы в память об усопших |
| Бай һөйәк менән һыйлау | — | преподнесение «бай һөйәк»; «бай һөйәк» – мясо с костью преподносится наиболее уважаемым пожилым мужчинам |
| Байғазы биреү | — | подарить что-либо за обновку |
| Байрамсылау | — | ходить по домам во время религиозных праздников для получения праздничных угощений |
| Баланың күңелен үстереү | — | подбодрить ребенка, похвалить |
| Баланан малдың колағын тешләтеү | — | дать ребенку укусть ухо подаренного (завещанного) ему животного |
| Балдак (тәңкә, һырға) һалып эсереү | — | в подаваемый напиток кладут перстень (монетку, серьги); способ преподнесения подарка |
| Бата укытыу | — | дать благословение; «бата» («Фатиха») – молитва-напутствие, благословение; |
| Бата әйтеү, бата һүз әйтеү | — | дать благословение |
| Баталашыу, бата эсеү | — | пить бата, скрепление договора, сговора тем, что пили кумыс (подслащенную воду) из одной чаши |
| Баш бороу | — | отворачивание головы, отвернуться от собеседника означает нежелание продолжить разговор |

Баш итенэ сакырыу	—	специальное угощение мясом головы забитого животного
Башты күккэ сөйөү	—	задиране головы, показывает гордыню, высокомерие
Баш күтәреү	—	поднять голову, оказать внимание
Баш кағыу	—	кивать головой, в знак согласия с собеседником утвердительно кивают головой (вверх – вниз), может сопровождаться модальным словом «эйе!»; иногда приветствуют друг друга кивком головы
Баш сайкау	—	качать головой (слева направо) – покачивание головой в медленном темпе может означать сомнение; этот же жест, в зависимости от ситуации, со словами «Кара эле!» может демонстрировать удивление или отчаяние; при несогласии с собеседником качают головой
Баш тартыу	—	отказаться от кого-либо (чего-либо)
Баш тырнау	—	чесать голову, означает чувство растерянности или обдумывание чего-либо
Башынан һыйпау	—	одобрять, «баланың башын һыйпау» – гладить по голове ребенка, выражение нежности
Баш эйеү	—	склонение головы, показывает грусть, печаль, подавленное состояние; склонение головы также характерно для человека, совершившего плохой поступок и осознавшего свою вину
Бәддоға кылыу, бәддоға укыу	—	произнесение проклятия, «бәддоға» образовано путем добавления к слову «доға» (молитва) противоположного смысла с помощью префикса «бәд-» (перс.яз.); отрицательное значение

просьбы передавалось словами, а также путем совершения «неправильных» действий: обращением тыльной стороны ладоней к лицу говорящего, переодеванием головного убора наизнанку и т. п.

- | | | |
|----------------------|---|---|
| Биртек йыйыу | — | сбор «биртек» для человека, находящегося на содержании соседей |
| Бисмилла эйтеу | — | проинесение «Бисмилләһир-рахмәһир-рахим!», «Бисмилла» («Во имя Аллаха милостивого, милосердного!» — «Рәхимле, мәрхәмәтле, шәфкәтле Аллаһ исеме менән!») |
| Бүләк атау | — | подарок, посвящение в виде дара; одаривающий призоил формулу: «Мин атайым...» (Я дарю...), затем следовало название подарка |
| Бүләк эйтеу | — | назвать подарок |
| Бәпәй ебе таратыу | — | раздавать «нитки новорожденного» (с пожеланиями долгой и счастливой жизни) |
| Дуҫ яһау | — | сделать другом; побратимство |
| Икмәк тешләтеу | — | откусывание хлеба; уезжающему дают надкусить хлеб, оставшийся кусок хранят до его возвращения из поездки |
| Икмәк тотоп ант итеу | — | совершение клятвы хлебом |
| Инәп биреу | — | вручение подарка; невестка при первичном посещении дома старших родственников мужа одаривает их подарками |
| Йөзөк өләшеу | — | раздача перстней невестой младшим родственницам мужа |
| Йырлап бүләк биреу | — | преподнесение подарка с песней |

Йырлап һыйлау	эсереү,	—	песенная подача напитков (гостям)
Йыртыш (тартыу)	таратыу	—	раздача лоскутков ткани (во время свадьбы, на похоронах)
Каш астынан карау		—	смотреть исподлобья
Кейәүләп йөрөү		—	пазушные посещения жениха
Кешенең һүзен хуплау		—	поддержка собеседника, подбадривают словами: «Машалла! Шулай булһын!» (Возглас одобрения. Пусть так и будет!)
Кикереү		—	рыгать, отрыжкой выказывали насыщение, довольство угощением
Күз атыу, күз һалыу		—	симпатизировать
Күз йәшереү		—	прятать глаза, избегать, стесняться, смущаться
Күз кабағын төйөү		—	нахмурить брови, сердиться
Күз һирпеү		—	вглянуть, бросить взгляд
Күзгә генә карап тороу		—	смотреть в глаза, быть послушным
Күзгә карап әйтеү		—	сказать правду в глаза, открыто высказывать свое мнение другому человеку
Күзгә тура карау		—	смотреть прямо в глаза, быть честным
Күзен ситкә бороу, күзен йәшереү		—	отводить глаза в сторону, означает нежелание общаться; такой взгляд также может передавать стеснительность, скромность, страх, признание вины
Күззең сите менән карау		—	смотреть краем глаза, смотреть с пренебрежением, относиться недружелюбно
Күлдәк кейзереү		—	дарение платья (рубашки), отреза на платье; подарок возлагают на плечо

Күренес, күренеш, күрнис биреу	—	подарок невесты или жениха, родителей и старших родственников молодоженов, вручаемый при первой встрече; подарок новорожденному
Күстәнәс биреу / һалыу / таратыу	—	вручение гостинца, раздача гостинцев
Косакка алыу, косаклау	—	обнять, объятие
Кот биреу, кот таратыу		отдавать, возвращать кот; осыпание монетами (конфетами, нитками и т. п.)
Котлау	—	поздравить
Кул биреу, кул биреп күрешеу	—	рукопожатие; «бер кул менән күрешеу» – рукопожатие одной рукой, «ике куллап күрешеу» – рукопожатие двумя руками, подают обе руки и принимают ладонями
Кул хакын биреу	—	подарок, вручаемый за оказанную помощь
Кулын буш итмәу	—	вручить подарок, гостинец
Кунак күрһәтеу	—	показ гостя; показ гостя охватывал большую часть населенного пункта
Кунак кыстау	—	уговаривать гостя отведать выставленные угощения
Мал инселәу	—	завещание (дарение) скота; «инсе мал» – обещанный скот
Малдың котон алып калыу	—	оставить «кот» скота; выдергивание клочка шерсти у продаваемого, отдаваемого скота
Мөнәжәт әйтеу	—	исполнение мунаджат; мунаджат исполняется на родном языке и представляет собой эмоциональное обращение ко Всевышнему; некоторые родители произносят мунаджат при

благословении

Мөсә таратыу	— раздавать угощение (куски мяса) участникам коллективной помощи
Тауыш ялгау	общение невесты со свекровью через третьих лиц; соблюдение обычая избегания
Тел тешләү	— прикусить язык; сказав нелепость, слегка прикусывают кончик языка
Тәңкә һибеү	— осыпание монетами; осыпание монетами и сладостями с целью сохранения «кот»
Һалып калдырыу	— оставление пищи; продукты оставляли на пнях, под деревьями для угощения птиц и зверей
Һау буллашыу	— попрощаться
Һаулык һорашыу	— здороваться
Һебә биреү	— вручение приза в виде куска мяса или материи
Һәзиә итеү	— дарить, делать подарок
Һибеү, сәсеү	— осыпание (сладостями и монетами)
Һибә әйтеү	назвать ответный подарок невесте; первый подарок невесте от родителей жениха
Һоғондороу	— угощение сотрапезника с руки кусками мяса (жира)
Һөйләшеп биреү, күрешеп биреү	— обмен подарками с целью прекращения избегания, получения права на разговоры
Һөйләшмәү	— не разговаривать; соблюдение обычая избегания
Һөйөнсә һорау	— просить вознаграждение за благоую весть
Һыйлау	— угощение, «кунак һыйлау» – угощение гостей
Һынсыл караш	— оценивающий, выжидающий взгляд

Оялыу	— стесняться, стыдиться; «оялыу» – соблюдение обычая избегания
Өләш биреу	— подарки, вручаемые при первом знакомстве с невесткой в доме жениха
Өләш тартыу / биреу	— преподнесение своей доли мяса кому-либо в знак уважения
Өләшләп таратыу, тартыу	— распределение пищи по статусу (у каждого своя доля)
Өлтөрәп тороу	— быть услужливым, приветливым; «кунак алдында өлтөрәп тороу» – быть услужливым с гостями
Рәхмәт әйтеу	— выразить благодарность
Ризалык итеу, ризалыкта калдырыу	— получить согласие, выразить благодарность
Сабыр булыу	— терпеть, терпеливость, физическое и моральное качество, умение переносить жизненные тяготы, способность понимать поступки других людей
Сәй эсеу	— чаепитие
Сәләм биреу	— приветствие молодых, сокращенное от формулы приветствия «Әссәләмәғәләйкүм! – Вәғәләйкүмәссәләм!»
Сүкәйеп ултырыу	— сидеть на корточках; свободная поза, характерная для мужчин, иногда для устойчивости коленом одной ноги касаются пола или земли
Таба есен сығарыу	— готовить жареные лепешки в масле в честь аруахов
Танау сирыу	— сморщить нос, таким образом дети выражают недовольство

Тартыныу	—	чувствовать неловкость, стесняться, смущаться; соблюдение обычая избегания
Тел күрһәтеү	—	показать язык, таким образом дети дразнят друг друга
Теләк әйтеү, теләк теләү	—	произнесение желаний, благопожеланий
Төс итеп калдырыу	—	оставить в качестве «төс», распределение пожилыми личных вещей на память о себе
Төс таратыу	—	раздача личных вещей в качестве «төс» (дух/душа умершего)
Тубыкланып ултырыу	—	сидеть на бедрах; «аякты кыя һалып, тубыкланып ултырыу, янбаш менән ултырыу» – сидящий в такой позе, по своему усмотрению убирает ноги вправо или влево
Түргә ташлау	—	бросить подарок на почетное место
Түргә сығыу	—	занять почетное место
Түргә үтеү	—	пройти на почетное место
Уң аяк менән тупһаны ашаклау	—	переступать порог правой ногой
Уң кул менән ризык биреү, ашау	—	правой рукой передают кушанья, начинают есть
Уң кул менән хәйер биреү	—	правой рукой подают милостыню
Ут туйзырыу	—	угощение огня
Үлемтек ебе таратыу	—	раздавать «нитки покойного»
Фатиха биреү	—	дать благословение
Хәйер таратыу	—	раздавать милостыню; дать подаяние

Хуш аяғы, юл аяғы эсереү	—	прощальная чаша; предложение напитков в конце трапезы означает окончание застолья
Хуш итеү, доға кылыу	—	благословение пищи по окончании трапезы (прочитывают суру из Корана и проводят ладонями по лицу)
Элеп инеү	—	преподнесение подарка невесткой; заходя в дом старших родственников мужа, невестка вешала на гвоздь свой подарок
Эткә икмәк менән энә ашатыу; эткә энә биреү	—	дать собаке хлеб с иглой (с целью предотвращения смерти)
Юлаусыны сәйгә сакырыу	—	приглашение путника на чай
Яулык ябыу	—	подарить платок, при дарении развернутый платок возлагают на плечи
Әзәп кағизәләрен белеү	—	знать правила хорошего тона, умение держать себя
Әзәпкә өйрәтеү	—	учить правилам хорошего тона
Әзәп һаклау	—	соблюдать правила приличия
Әпәр итеү, әкбәр әйтеү	—	жест «омовения» лица; совершается для выражения окончания молитвы, пожелания и т.п.