

Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан



СТАНОВЛЕНИЕ И ГЕНЕЗИС КРЯШЕНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Коллективная монография

Казань – 2022

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)43
С 76

*Издание подготовлено в рамках Государственной программы
Республики Татарстан «Сохранение национальной
идентичности татарского народа (2020–2024 годы)»*

*Утверждено к печати Ученым советом
Института истории им. Ш. Марджани АН РТ*

Авторский коллектив:

А.Е. Денисов, Р.Р. Исхаков, Э.И. Шарафиев

Научный редактор

доктор исторических наук *Р.Р. Исхаков*

Рецензенты:

доктор исторических наук *Ф.Г. Ислаев*

кандидат исторических наук *Л.А. Мухамадеева*

С 76 Становление и генезис кряшенской идентичности: коллективная монография / под ред. *Р.Р. Исхакова*. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2022. – 240 с.

ISBN 978-5-94981-377-5

Монография посвящена становлению и генезису этноконфессиональной идентичности одной из субэтнических групп татарского народа – кряшен. В широкой ретроспективе и на большом фактологическом материале показано формирование кряшенского сообщества, проанализированы факторы, повлиявшие на этот процесс.

Рассчитана на ученых-историков, этнографов, религиоведов, а также всех, кто интересуется историей татарского народа.

ISBN 978-5-94981-377-5

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)43

© Авторы, 2022
© Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2022

ВВЕДЕНИЕ

Исхаков Р.Р.

Кряшены занимают особое место в многообразной этнокультурной палитре Республики Татарстан и Российской Федерации. Являясь одной из субэтнических групп татарского народа, кряшены в тоже время обладают своей самобытной традиционной культурой и идентичностью. Кряшены являются уникальным примером, когда этнокультурная идентичность сформировалась на основе конфессионального статуса. В отличие от основной массы татар, относящихся к мусульманской конфессии, кряшены исповедуют православное христианство. Религиозная культура кряшен имеет синкретический характер, наряду с православными традициями в ней сохранились элементы народных культов.

О ключевой роли религиозного фактора в формировании кряшенской идентичности свидетельствует конфессионим «кряшены», ставший самоназванием данной этнографической группы татар. Наиболее аргументированная, с научной точки зрения, концепция происхождения этимологии этого слова сводится к тому, что в его основе – русское слово «крещеный», трансформировавшееся в соответствии с фонетическими правилами татарского языка в *керэшен*. Наряду с общими историческими закономерностями образования и развития данного сообщества, где принадлежность к православной церкви выступала одним из основных маркеров идентичности, в пользу этой версии можно выдвинуть еще несколько важных аргументов: 1) в исторических источниках XIX – начала XX вв. подчеркивается, что соседи крещеных татар называли их *крещеными / крещенами / крещенинами*. Этот конфессионим как самоназвание был зафиксирован среди кряшен, проживавших среди русского населения. 2) Внутри татарского социума кряшенами называли всех крестившихся татар. Сам факт обращения в православие для татар-мусульман означал утрату лицом важного элемента «татарскости» и приобретение им кряшенского «статуса». Такой же взгляд имел место и у других нерусских народов

Волго-Уралья. Долгое время сторонники традиционных религиозных ценностей из числа чувашей, марийцев, удмуртов называли своих крещеных соплеменников *кряженами* / *крещонами* / *кряшенами* / *руссковерами* и проч. Подчеркивая тесную связь народной религии и этнической идентичности, представители традиционных верований фиксировали свой «настоящий» этнический статус (*чын чуваш* (настоящий, чистый чуваш), *чимарий* (сырой, настоящий мариец), *чын удмуртъес* (настоящий удмурт)), отрицая такой за своими соплеменниками-христианами. Но у этих народностей слово «кряшен», в отличие от татар, не приобрело характера обозначения особой группы. Это было связано с тем, что в ходе массового обращения в православие в XVIII в. основная часть этих народов крестилась, что позволило православному большинству сохранить прежний этноним.

В пореформенный период (1860–1880-е гг.) термин «кряшен» начинает активно использоваться, как в русских, так и в татарских источниках, для обозначения крещеных татар, укрепившихся в православии. Именно в это время происходит закрепление в массовом сознании этого конфессионима и постепенное вытеснение им локальных эндонимов. Большую роль в этом сыграло внедрение системы Н.И. Ильминского, приведшее к росту самосознания представителей этого сообщества, формированию прослойки интеллигенции, которая и стала главным носителем и популяризатором идеи особой кряшенской идентичности. Благодаря ее деятельности в начале XX в. этот конфессионим приобретает характер этнонима тех групп крещеных татар, для которых православие стало ключевым маркером их этнокультурного самосознания. В рамках ретроспективного анализа представляется необходимым дифференцированный подход в применении терминов – новокрещен, старокрещен, крещеный татарин, кряшен, учитывая хронологические рамки генезиса идентичности представителей этого сообщества. Именно эта логика была поставлена во главу угла при использовании данных понятий.

История формирования и генезиса кряшенской идентичности длительное время находилась вне рамок научного осмысления ученых. В работе впервые на конкретном историческом материале

Введение

показана трансформация конфессиональной идентичности крещеных татар под влиянием христианско-просветительской деятельности, а также связанные с этим этнокультурные процессы, приведшие к закреплению у представителей этого сообщества «кряшенского» самосознания, важнейшим маркером которого стала принадлежность к православной конфессии. В научный оборот вводится комплекс документов и материалов, выявленных в региональных и центральных архивах РФ, характеризующих христианизацию кряшен, этноконфессиональные и социальные процессы, приведшие к становлению кряшенской идентичности.

ГЛАВА 1

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ КРЕЩЕННЫХ ТАТАР (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVI – XVIII в.)

§ 1.1. Формирование конфессиональных групп новокрещен в Волго-Уральском регионе

Исхаков Р.Р.

В русскоязычных источниках новокрещены как особая конфессиональная и социальная страта нерусского населения Волго-Уральского региона начинает фиксироваться с периода присоединения Казанского края к Московскому государству. Важным аспектом политики Ивана IV в регионе стало проведение религиозной унификации местного населения. Для этого в 1555 г. в Казани была создана епархия, включившая в себя огромные территории Поволжья и Приуралья. Крещение началось фактически сразу после покорения Казани. Плененым в городе казанцам был предложено принять православие, за что им сохранялась свобода. В 1553 г. в Москве приняли христианство малолетний сын хана Сафа-Гирея Утямыш (Александр) и последний хан Казанского царства Едыгар-Мухаммад (Симеон)¹. Акт приобщения к православию казанских ханов стал значимым идеологическим прецедентом, знаменовавшим начало массовой христианизации.

Во второй половине XVI в. курс по обращению в христианство имел ограниченный характер. В связи с постоянно вспыхивавшими восстаниями, неразвитостью церковно-миссионерской сети в регионе, нестабильностью как внутри, так и на границах государства, московское руководство не имело возможностей сделать акции по обращению в христианство массовым явлением. Большое внимание было уделено крещению татар, особенно их военно-поли-

¹ *Ногманов А.И.* Самодержавие и татары. Очерки истории законодательной политики второй половины XVI–XVIII веков. Казань, 2005. С. 22.

тической элиты². В «Наказной памяти», ставшей инструкцией для руководства Казанской епархии, отмечалось, что основное внимание православные миссионеры должны обращать именно на татар. Собственно, кроме татар, в этом историческом источнике не зафиксированы какие-либо другие народы и социальные группы³.

Это было связано с целым рядом причин, в том числе с идеологическими интересами Московского государства. По мнению русской администрации, крещение военных оппонентов было актом не только распространения «истинной» веры, но и «умирения» непокорных жителей. Неофиты актом крещения проявляли свою лояльность Московскому государству.

Официальная конфессиональная принадлежность являлась показателем как религиозных, так и политических предпочтений. Кроме того, в условиях, когда исповедование того или иного вероучения, наряду с социальным статусом лица, являлось одним из основных маркеров этнической принадлежности, православный конфессиональный статус выступал важным показателем «русскости». В средневековье такой взгляд на связь этнической и конфессиональной идентичности был характерен для большинства стран как Европы, так и Востока. В России данный подход сохранился и в Новое время, продолжая оказывать существенное влияние на религиозную политику, он являлся одним из важных побудительных факторов участия государства в проведении религиозной унификации иноверного населения страны.

Как показали дальнейшие события, политические задачи государства в отношении новых подданных оправдались. Новокрещены стали опорой Московского государства в Волго-Уралье. Они участвовали в подавлении повстанческих движений 1555 г., в Черемисской и Казанской войне 1550–1580-х гг., в составе русской поместной конницы принимали участие в Ливонской войне⁴.

² *Можаровский А.Ф.* Покорение Казани русской державе и христианству. Казань, 1871; *его же.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. М., 1880. С. 10–23.

³ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической комиссией Императорской академии наук. Т. 1. СПб., 1836. С. 259–261.

⁴ *Можаровский А.Ф.* Изложение хода... С. 23; *Галлямов Р.Ф.* После падения Казани... Казань, 2001. С. 53–63.

Основная фаза приобщения к православию пришлась на 1550–1560-е гг. В дореволюционной историографии миссионерская деятельность среди народов Казанского края в это время связывалась с фигурой первого казанского архипастыря Гурия и его ближайшим окружением. Основным контингентом православных неопитов стали участвовавшие в войне и попавшие в плен служилые татары. Архиепископу Гурию было даровано право «печалования» перед светскими властями за иноверцев находящихся в плену или под судом. На деле это означало возможность освобождения этих лиц при условии принятия ими крещения⁵.

Центрами крещения стали: в Казанском уезде Казанский Спасо-Преображенский монастырь, где, по материалам писцовых книг г. Казани 1566, 1567, 1568 гг., для этого были построены «три кукоти полотнаны, что крестят новокрещен»⁶, в Свияжском уезде – Свияжский Успенский монастырь. В социальном отношении основным объектом деятельности православных миссионеров стали служилые татары. По данным Р.Ф. Галляма, «в Предкамье к началу XVII в. было окрещено около 40% служилых татар, в то время как у остального населения этот показатель не превышал 5%»⁷.

Наряду с татарами в православие обращали и представителей других нерусских народов, правда их численность была существенно меньше, нежели крещеных татар. Нельзя исключать возможность их интеграции в состав татароязычных новокрещен, с которыми их объединяли сходство быта, традиций и языка, совместная жизнь в общей историко-культурной области. Кроме того, в состав новокрещен Нижнего Предкамья интегрировались отатарившиеся к тому времени представители нерусских народов, которые потеряли

⁵ Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической комиссией Императорской академии наук. Т. 1. СПб., 1836. С. 259.

⁶ Список с писцовых книг по г. Казани с уездом (1566–1568 гг.) / Издан Советом Казанской духовной академии к IV Археологическому съезду в Казани. Казань, 1877. С. 30.

⁷ Галлямов Р.Ф. Этнические процессы в Предкамье после завоевания его Русским государством // Межэтнические и межконфессиональные отношения в Республике Татарстан: материалы науч.-практ. конф., состоявшейся 9 июня 1993 года в г. Казани. Казань, 1993. Ч. 2. С. 226.

прежнюю этническую идентичность и язык, но сохранили основы традиционной культуры и религиозных верований.

Дискуссионной остается проблема роли русско-славянского этнокультурного компонента в формировании новокрещен в XVI–XVII вв. в Казанском крае. Еще до присоединения Казанского царства к Московскому государству в составе местного населения фиксировались т. н. «полоняники», захваченные в плен в русских землях в ходе военных столкновений Казани со своим соседом. Ко времени покорения Казани существенная часть этой социальной группы, проживая в среде татар, подверглась частичной языковой ассимиляции. Среди них отмечались случаи установления тесных культурных и семейных контактов с народами региона⁸.

Вхождение в состав новокрещен представителей русского населения отмечалось и в последующее время. Об этом свидетельствуют кряшенские родословные и семейные предания⁹. Но в этих контактах отсутствовала заметная динамика, и они не сыграли заметной роли в этнокультурных процессах, происходивших среди новокрещен. Более существенным было противоположное явление, связанное с быстрой русификацией части новокрещен. Наиболее интенсивно этот процесс происходил в селениях, находившихся на архиерейских и монастырских землях¹⁰. Проживая в инокультурной среде, часть крестившихся татар вслед за утерей прежнего конфессионального статуса приобретает новую этническую идентичность. В начале XX в. в бывших новокрещенских селениях Мамадышского уезда Казанской губернии можно было встретить русских крестьян с татарскими фамилиями – Токтаровых, Юнусовых, Сулейменовых, Басалаевых, Алакаевых, Сапаро-

⁸ Акты, собранные... С. 436–439.

⁹ *Анаков М.* Рассказы крещеных татар деревень Тавелей и Алексеевского выселка Ямашевского прихода Чистопольского уезда о происхождении киреметей // Известия по Казанской епархии. 1876. № 11. С. 322–338.

¹⁰ Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып. 6. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. Казань, 1904. С. 32–33; *Ермолаев И.П., Липаков Е.В.* Крестьяне дворцовых сел Казанского уезда в конце XVI – первой четверти XVII в.: по материалам дозорных и переписных книг // Исследования по истории крестьянства Татари дооктябрьского периода. Казань 1984. С. 20.

вых, Кутеевых и др.¹¹ Весьма высокий уровень ассимиляции и аккультурации отмечался и среди представителей крещеной татарской феодальной элиты, давшей русскому дворянству множество династий с тюркскими родословными и фамилиями.

Наряду с русскими полоняниками в деревнях новокрещен и татар-мусульман фиксировались полоняники-«иноземцы». Их численность резко возросла к концу XVI в. за счет пленных, вывезенных служилыми новокрещенами и татарами в качестве военной добычи из Польши и Прибалтики во время Ливонской войны. В зависимости от внешней среды эти немногочисленные группы интегрировались в состав местного населения. Так, писцовые книги XVII в. отмечают у части полоняников-иноземцев татарские имена¹². Некоторые из них, обратившись в православие и таким образом освободившись из холопства, вошли в состав новокрещен.

Конкретные результаты христианизации служилых и ясачных людей в Казанском крае, а также формирования новокрещен в первые десятилетия существования Казанской епархии можно проследить по данным писцового описания Казанского и Свияжского уездов 1565–1568 гг. Основные группы новокрещен из служилых татар локализовались в Казанском уезде: в д. Мемеры Чувашской дороги зафиксирован двор служилого новокрещена Василия Осанова, в д. Чурильня Арской дороги имелись земли новокрещен Карпа Ебакова «с товарищи», в д. Нижняя Ия, на берегу р.Ия находились дворы новокрещен-помещиков братьев Игната, Никиты и Афанасия Тимофеевых, в соседней деревне Средняя Ия располагалось поместье новокрещеного Ивана Чебакова «с товарищи», в д. Саир по Алатской дороге вел хозяйство новокрещен-помещик Богдан Иванов сын Чепеслин, в д. Большие Бимери проживал «новокрещен Матфей». Во всех населенных пунктах служилые новокрещенные расселялись отдельными дворами, что, очевидно, было связано со стремлением властей минимизировать контакты крестившихся с соплеменниками-иноверцами и сформировать у них обособленное хозяйственное и культурное пространство. Также в материалах писцового описания 1565–1568 гг. прожи-

¹¹ Николаев Г.А. Волжское крестьянство во второй половине XIX – начале XX в.: этюды по истории и этнологии. Чебоксары, 2016. С.137.

¹² Галлямов Р.Ф. После падения Казани... Казань, 2001. С. 54–55.

вание ясных новокрещен зафиксировано в деревнях, принадлежавших русским служилым (3 селения), дворцовому ведомству (1 селение) и церковным структурам (3 селения)¹³.

Все записанные к 1568 г. селения в Свияжского уезда с крестьянами-новокрещенами относились к ведомству Свияжского Успенского монастыря. В д. Бурундук совместно с татарами, «чювашами» жили «полоненики» и новокрещены: В. Митько, В. Малайко, В. Михалко, В. Ротно «сапожник», В. Иванко «полоненик». В д. Нурбулатово совместно с татарами и «чювашами» проживали новокрещен Якуш и «полоненик» Кондрат Фомин «со товарищи». Кроме того, новокрещены проживали в Казани и Лаишеве¹⁴.

Объединяющей скрепой и неким этнокультурным «ядром» новокрещен Среднего Поволжья были татары. Традиции, религиозно-мифологические представления, татарский язык стали тем культурным базисом, на котором конструировалась культура предков кряшен. В пользу этого, наряду с многочисленным историческим нарративом и этнографическими данными, свидетельствуют и сохранявшиеся среди кряшен многочисленные легенды и предания об основании их родов и селений¹⁵.

Основываясь на этническом составе новокрещен, можно сделать выводы об их конфессиональной принадлежности до принятия православия. Как отмечается в средневековых источниках, тюрко-татары воспринимались как представители уммы (мусульманского мира), носители исламской религиозной традиции в Вол-

¹³ Загидуллин И.К. Религиозная политика Московского государства в Среднем Поволжье (вторая половина XVI – XVII вв.) // История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017. С.92.

¹⁴ Там же. С.93–95.

¹⁵ Износков И.А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 3. Изд. 2. М., 1895; Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Казанский уезд / составил И. А. Износков. Вып. 1. Казань, 1893; Список населенных мест Казанской губернии, с кратким описанием их. Лаишевский уезд / составил И. А. Износков. Вып. 2. Казань, 1895; Емекеев С. Нагайбаки // Православный благовестник. 1902. № 24. С.343–346; Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Ф. Н.В.Никольского. Д. 305, 309, 310, 311, 314, 315, 319, 321.

го-Уральском регионе. В русских документах этой эпохи синонимом слова «татарин» были такие эндоконфессионалы, как бисермян / басурман /агарянин. В то же время татары, принявшие крещение, уже не обозначались этим этнонимом, ибо слово «татарин» имело четкую ассоциацию с их прежним религиозным статусом. О мусульманской конфессиональной идентичности татар писали и иностранные путешественники.

Несмотря на тесное культурное взаимодействие с христианскими государствами, наличие в составе жителей Золотой Орды представителей христианских сообществ, достоверных сведений о существовании последователей этого учения среди татароязычного населения в Казанском ханстве не выявлено.

Существование татар-христиан в Казанском ханстве было бы зафиксировано в русскоязычных источниках. В связи с тем, что Казань продолжительное время являлась основным геополитическим оппонентом Москвы, русские летописцы были хорошо информированы о событиях, которые происходили в Казанском ханстве, политических и религиозных предпочтениях местного населения и подробно фиксировали эти данные в своих трудах. При существовании среди господствующего народа представителей христианского вероучения это было бы обязательно отмечено в исторических документах, а также использовано русским государством и церковью в идеологической борьбе с оппонентом в качестве обоснования претензий московского царя на казанский престол. Наличие христианского культурно-религиозного субстрата должно было найти отражение и в исторических преданиях и легендах, устной памяти народа, фольклоре. Но такие «следы» не фиксируются ни у татар, ни у представителей других нерусских народов Волго-Уральского региона.

Констатируя мусульманский конфессиональный статус татар, мы должны в то же время отметить разный уровень восприятия этого вероучения отдельными группами татароязычного населения. Мы не имеем достаточных эмпирических данных, чтобы ответить однозначно на этот весьма сложный вопрос. Нет сомнения в том, что исламизация тюрко-татар средневековья, особенно сельского и кочевого населения, не могла быть столь же значительной, как у жителей городов, являвшихся центрами мусульманской культуры. По нашему мнению, многие современные исследо-

ватели, оценивая религиозные процессы средневековья, переносят и проецируют в прошлое социокультурные реалии, сложившиеся значительно позднее – в эпоху институционального ислама имперского периода, когда это вероучение действительно стало играть определяющую роль в культурной жизни татар. Данное явление можно объяснить рядом причин, в числе которых использование мифологизированных подходов, восходящих к традиции татарской историографии XVIII–XIX вв., где настойчиво проводилась мысль о «золотом веке ислама», якобы закончившемся после завоевания территории Казанского края «неверными» и установления русско-го господства. Здесь проявляются и определенные идеологические спекуляции, заменяющие научную сторону проблемы и подменяющие религиозоведческий дискурс морально-этическими, богословскими и историософскими рассуждениями

Усиление влияния монотеистической традиции – длительный и сложный процесс, который может растянуться на многие столетия. Его результатами становится трансформация религиозного сознания, религиозно-мифологической картины мира и обрядности. У татар этот процесс не был завершен в период присоединения Казанского ханства к Московскому царству. Наряду с татарами, данный тезис можно отнести и к другой народности, являвшейся носителем монотеистической религиозной традиции – русским. Как показано в работах современных ученых, воцерковление русских крестьян, живших на окраине государства, было завершено только в XVIII–XIX вв. В их религиозной и обрядовой культуре уживались православные ритуалы и древнеславянские языческие культуры и представления¹⁶.

В «татарском» исламе периода Казанского ханства можно выделить две страты: «народную» и «элитарную». Если первая, имевшая синкретический характер, сохраняла важное значение в жизни сельского населения, то вторая была достоянием городских жителей и базировалась на «высокой» исламской культуре и ортодоксальных нормах мусульманского вероучения. Исламизация татароязычного населения также сильно отличалась. У отатарившихся к тому времени представителей финно-угорских и тюрк-

¹⁶ *Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Orthodox Russia, Ukraine and Georgia, 1991. P. 31–52.*

ских народов, приобретших вместе с татарской идентичностью и официальный мусульманский статус, исламизация находилась на начальном этапе. Отличался уровень исламской религиозности у пришлых номадов (ногаев), образовавших существенную группу в составе военно-служилого сословия Казанского ханства, и местного оседлого населения. У тюрков-кочевников в силу бытовых, культурных и социальных условий жизни мусульманство прививалось довольно медленно, а позиции народных культов оставались сильны. Это отмечали арабские и персидские путешественники, побывавшие в Золотой Орде в XIV–XV вв.¹⁷ Данный факт зафиксирован и в исторических материалах западноевропейских современников. Интересна в этом плане и культурно-религиозная ситуация среди кочевников киргизов, казахов и туркмен. Несмотря на длительное пребывание в составе мусульманской конфессии, восприятие исламского вероучения сводилось у них долгое время сводилось к соблюдению некоторых его внешних ритуалов. Все это свидетельствует о синкретичном и вариативном характере исламской религиозности тюрко-татарского населения Казанского края в XVI–XVII вв.

Именно группы татар, исламизация которых была относительно невысокой, становятся объектом миссионерских усилий православной церкви. В условиях изменения политической ситуации часть татар предпочла поменять свой конфессиональный статус. Этот процесс не имел насильственного характера. Приоритет на мирные формы обращения в православие подчеркивался и в «Наказе» митрополиту Гурию¹⁸. Такая позиция не была связана исключительно с желанием мирного распространения христианства в покоренном крае, что плохо согласуется с религиозными взглядами политической элиты Московского государства и церковной иерархии из числа «иосифлян», имевших в это время большой политический вес при дворе. Основным побудительным мотивом стало желание избежать серьезных противоречий с местным на-

¹⁷ *Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечение из сочинений арабских. СПб., 1884. С. 457–458; Становление и расцвет Золотой Орды. Источники по истории Улуса Джучи (1266–1359 гг.) / сост., вступ. ст., коммент., указатели М.С. Гатин, Л.Ф. Абзалов. Казань, 2011. С. 151–176.

¹⁸ *Можаровский А.Ф.* Изложение хода... С. 15.

селением. Проведение массового насильственного крещения таило в себе угрозу дестабилизации и без того непростой ситуации в еще не «замыренном» до конца крае. Это могло привести к расширению контингента повстанцев и территории, охваченной военными действиями. Кроме того, русская администрация должна была учесть настроения служилых татар, составлявших значимую часть поместной конницы русского войска.

Но в условиях сложных военно-политических событий, приводивших к всеобщему ожесточению, нельзя исключать и возможность обращения в христианство покоренного населения путем насилия и принуждения, о чем свидетельствуют сохранившиеся среди татар исторические легенды, раскрывающие неоднозначную картину христианизации нерусских народов после присоединения Казани. Признавая это, важно отметить, что такие акции не имели целенаправленного характера и не связывались с общим вектором московской политики в Казанском крае.

Отмечая ненасильственный характер обращения в православие, в то же время нельзя однозначно считать этот шаг добровольным актом. Крещение для большинства неопитов было вынужденной мерой, мало связанной с мирной прозелитической деятельностью православного духовенства. Сложно допустить, что вскоре после покорения Казанского ханства немногочисленные русские проповедники, к тому же не знавшие татарского языка, в новом, враждебном окружении могли путем миссионерской проповеди донести истины христианства до прозелитов, обладавших совершенно «иной» системой культурно-конфессиональных представлений и координат, убедить иноверцев искренне принять православие. Именно с этим, на наш взгляд, связано слабое влияние православия среди потомков новокрещен до второй половины XIX в., когда православными миссионерами была предложена новая, действенная идеология христианизации народов Волго-Уралья.

Формирование новокрещен нельзя рассматривать только как ассимиляцию преобладающей этнокультурной общности (тюрко-татарской) других иноэтничных элементов, скорее, ее надо оценивать как некую консолидацию нескольких этнических элементов, сформировавших качественно новую этнокультурную общность. Быстрая консолидация новокрещен и безболезненная интеграция в их состав нетатарского населения было связано с отсутствием чет-

кого национального разделения коренных народов Волго-Уралья в период позднего средневековья. Основными маркерами, которые определяли границы между народностями, были различия в социальном и конфессиональном положении¹⁹. При крещении данные границы в значительной степени подвергались нивелированию, что создавало дополнительные условия для этнокультурного сближения представителей местных народностей.

Важным фактором, придававшим динамику этому процессу, было официальное выделение крестившихся в особую социальную страту местного нерусского населения – новокрещен. Вплоть до проведения первой государственной ревизии (переписи) (1719–1722 гг.) все крестившиеся «иностранцы» обозначались как новокрещены, при этом в их составе не выделялись этнические группы. Наименование «новокрещен» несло в себе обозначение не только иного конфессионального статуса – официальной принадлежности к православному сообществу, но и особых социальных маркеров (льгот и преференций в области землевладения, оплаты ясака, натуральных повинностей), выделявших представителей этой группы из общей массы нерусского населения. При этом сами новокрещены продолжали делиться на тяглых (ясачные новокрещены) и служилых (служилые новокрещены, новокрещены из мурз, князей и проч.) людей. Выделение крестившихся в особую группу способствовало формированию у них и особого социально-корпоративного и конфессионального сознания, оформившегося в дальнейшем в самоназвание «кряшен» (от рус. новокрещен/крещен).

Определенное значение в социокультурной сегрегации, приведшей к формированию особой идентичности новокрещен, имели мероприятия церковно-государственных структур по ограничению проживания крестивших в селениях с некрестившимися соплеменниками. Главной причиной данных мер было желание ограничить культурные контакты новокрещен, с целью недопущения их апостасии и укрепления в православии. В грамоте царя Федора Ивановича от 18 июля 1593 г. на основании донесения казанского мит-

¹⁹ *Исхаков Д.М.* Методологические аспекты изучения этногенеза и этнической истории тюркских народов Волго-Камья // Региональные энциклопедии: проблема общего и особенного в истории народов Среднего Поволжья и Приуралья: материалы науч.-практ. конф. (20–22 сентября 2006 г.). Казань, 2007. С. 59.

рополита Гермогена (Ермолай) (1589–1602) состояние новокрещен изображалось следующим образом: «В Казани и в Казанском и Свияжском уездах живут новокрещенные с татары, и с чуваш, и с черемисы и с вотяк вместе... и к церквам Божьим не ходят, и крестов на себе не носят, в домах своих божьих образов и крестов не держат, и попов в дома свои не призывают, и отцов духовных не имеют, и к роженицам не зовут, только не сам поп, сведав роженицу, приехал даст молитву; и детей своих не крестят, только поп не обличит их; и умерших в церкви хоронити не носят, кладутся по старым своим татарским кладбищам; а женихи к невестам своим по татарскому своему обычаю приходят, а венчаться у церкви, и снова венчаются в своих домах попы татарскими, и во все посты и среды и пятницы скором едет... да и многие скверные татарские обычаи новокрещены держат бесстыдно, а христианской веры не держат и не навикают; и он Ермоген Митрополит в прошлом году февраля в 12 день со всего Казанского уезда призывал новокрещенных в соборную церковь Пресвятые Богородицы и поучал их от божественного писания и показывал и не по один день, как подобает крестьянам житии, и новокрещены учения не принимают и от татарских обычаев не отставают, а живут в великом бесстрашии и, конечно, от христианской веры отстали»²⁰.

Как видно из данного документа, несмотря на официальное принятие христианства, религиозное положение новокрещен не сильно отличалось от состояния их некрещенных соплеменников. Они тяготели к своей старой вере, приглашали «татарских попов», хоронили умерших по своим старым обычаям, на прежних кладбищах, избегали русского духовенства и пр. Для недопущения окончательного отпадения крестившихся по предложению церковной администрации светскими властями был установлен строгий контроль за новокрещеными. Для этого была проведена перепись всех лиц, крестившихся после падения Казани. Кроме того, предполагалось переселить всех новокрещен в отдельный населенный пункт (слободку) с моноконфессиональным составом населения. Другим мероприятием правительства стала разработка жестких мер принуждения, направленных на административное сдерживание новокрещен в православии. В царской грамоте от 18

²⁰ Акты археологической экспедиции. Т.1. СПб., 1836. №358. С.436.

июля 1593 г. казанским воеводам И.М. Воротынскому и А.И. Вяземскому предписывалось: «А которые новокрещены христианские веры крепко держати и поученья митрополита и отцов духовных слушати не учнут, и вы б тех велели смиряти, в тюрьму сажати и бити железии и в чеши сажати»²¹. Основной целью этих действий признавалось: «чтоб однолично новокрещеных всех во христианскую веру привести крепко и утвердить, а от татарския веры отучити и острашати»²².

С целью ограничения культурного взаимодействия новокрещен с иноверцами в период архиерейского служения на казанской кафедре митрополита Гермогена был образован земельный фонд наделов служилых новокрещен. Наделы передавались по этноконфессиональному признаку или родне умершего служилого новокрещена. После смерти крестившегося, в случае отсутствия у него наследников, его жеребий передавался другому служилому новокрещенному, а не служилому русскому человеку или татарину. Тем самым обеспечивались конфессиональная целостность и преемственность новокрещенского поселения. Например, в 1589–1590 г. жеребий Луки Уразлыева был передан служилому новокрещенному Гавриле Лукину сыну Арезепову (д. Шуман Алатской дороги). В 1592–1693 г. в д. Большие Сие были даны новокрещену Ивану Килибердееву Иванову покосы Бюреева, что были за его отцом Килибердеем, после его смерти этими покосами стал владеть Иванов внук Куземка Григорьев. В 1596–1597 г. служилому новокрещену Петруньке Андрееву был передан надел тестя его в д. Черемшан Зюрейской дороги²³.

Таким образом, государство использовало прагматичные и в то же время эффективные меры социально-экономического характера. Благодаря этому была достигнута поставленная цель – удалось стабилизировать конфессиональные границы, а также установить четкие территориальные границы между татарами-мусульманами и новокрещенами, что в конечном итоге привело к росту

²¹ Акты археографической экспедиции. Т.1. СПб., 1836. №358. С.437.

²² Там же.

²³ *Загидуллин И.К.* Религиозная политика Московского государства в Среднем Поволжье (вторая половина XVI – XVII вв.) // История и культура татар-крещен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017. С.105.

культурно-религиозных различий между представителями этих групп и оформлению особой конфессиональной идентичности последних. Если, по данным писцового описания Казани и Казанского уезда 1565–1568 гг. царских окольных Н.В. Борисова и Д.А. Кикина и писцовой книги Ивана Болтина 1602–1603 гг.²⁴, в Казанском уезде²⁵ в этот период отмечалось совместное проживание в одних селениях новокрещен, татар, «полонеников» (полоняников) и «чуваш», то по данным ревизии 1771–1773 гг. в Казанском наместничестве селения «старокрещен» были практически полностью моноконфессиональными по своему составу²⁶.

Несмотря на то, что христианизация к концу XVI в. утратила широкие масштабы, этнокультурные процессы, связанные с формированием новокрещен, не были закончены ни в XVI в., ни в последующем столетии. В состав новокрещен интегрировались новые этнические группы, представленные татарами и другими коренными народностями Волго-Уралья, принимавшими крещение. Одним из каналов христианизации становится верстание в служилое сословие ясачного населения. При поступлении на службу крестившимся предоставлялись существенно большие земельные владения, что в условиях, когда земля была основным мерилем богатства, являлось важным фактором, мотивировавшим вчерашних ясачников принимать крещение²⁷.

О значительном росте численности служилых новокрещен свидетельствуют данные писцовой книги Ивана Болтина 1602–1603 гг. Согласно этому источнику, сеть новокрещенских населенных пунктов к началу XVII в. приобрела четкие очертания, причем

²⁴ См.: Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 гг. / сост. Д.Н. Мустафина. М., 2006, Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов / сост. Р.Н. Степанов. Казань, 1979.

²⁵ В это время Казанский уезд охватывал значительную территорию и включала в себя районы Заказанья и Нижнего Предкамья, где проживала основная масса новокрещен.

²⁶ См.: Сборник материалов по истории Казанского края в XVIII в. / под ред. проф. Д.А. Корсакова. Казань, 1908.

²⁷ *Загидуллин И.К.* Религиозная политика Московского государства в Среднем Поволжье (вторая половина XVI – XVII вв.) // История и культура татар-крещен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017. С.98.

Зюрейская и Арская дороги – районы, где в 1552–1557 гг. происходили опустошительные военные действия, стали местом сосредоточения новых новокрещенских поселений. Очевидно, пустоши становились одними из центров расселения новокрещен. На Зюрейской дороге новокрещенские поселения были представлены 18 поселениями, на Арской дороге – 11 деревнями, на Алатской дороге – 4 деревнями. Появились 3 новокрещенских поселения на Ногайской дороге. Итого – 36 новокрещенских населенных пунктов.

По Ногайской дороге в двух (д. Перевья и пустошь Большая) из трех поселений располагалось по одному поместью служилых новокрещен. В Ташкирмене зафиксированы дворы 2 служилых и ясачных новокрещен. По Зюрейской дороге в пяти поселениях проживали служилые новокрещены (деревни Черемыш, Средняя Кобеккозя, Средняя Ия, Нижняя Ия, пустошь Иски-Юрт), поселения были по составу служило-ясачными (деревни Середние, Нижняя, Угречь, Кебечь, Ишеры, Верхняя Ия, Альведин, пустошь Асневская, Сие), два населенных пункта – ясачными (Ковали, Атрей), а в Нырсываре служилые и ясачные новокрещенные расселялись совместно со служилыми и ясачными татарами, в д. Сия Большая – служилые новокрещенные проживали совместно с «ясачными чювашами». По Арской дороге насчитывалось четыре селения служилых новокрещен (д. Кишметево, Казанбаш, Пустошь Мамашева, Хайван). В одном поместье новокрещеного числилось 6 новокрещенных крепостных крестьян (д. Хозяшево) и было пять поселений совместного проживания служилых и ясачных людей (деревни Кучюковская, Азяк, Корса, Чурильна, Янасала). В д. Кортаево расселялись ясачные новокрещенные и «чюваша». По Алатской дороге сеть новокрещенских селений состояла из трех служилых (деревни Саир, Тура, Саря) и одной ясачной (Шуман) деревень²⁸.

За ужесточением политики в вероисповедальной сфере во времена правления царей Федора Ивановича и Бориса Годунова наступил период снижения влияния государства и начала Смутного времени. Это привело к ослаблению контроля над новокрещенской паствой и, как следствие, их отходу от православия в прежние верования. Внешним показателем этого процесса служит обозначение в писцовой книге 1646 г. многих новокрещен не с право-

²⁸ Там же. С.107–108.

славными, а татарскими именами²⁹. Это являлось красноречивым свидетельством религиозных и этнокультурных предпочтений новокрещен.

Впрочем, процесс конфессиональной дифференциации не только не привел к исчезновению новокрещен как особой социальной и конфессиональной группы Волго-Уралья, но напротив, способствовал их дальнейшей консолидации. Жесткая позиция государства, не допускавшего возможности официального отхода крещеных от господствующей в стране религии³⁰, и развитие миссионерской деятельности православной церкви привели к тому, что динамика численности новокрещен оставалась стабильной. Новокрещены стали неотъемлемой частью этноконфессионального ландшафта Волго-Уралья.

Постепенно у новокрещен происходит падение влияния исламского вероучения и формирование конфессиональной идентичности на основе системы народных верований, ключевую роль в которых играли древние религиозно-мифологические представления тюркских и финно-угорских народностей региона. В условиях, когда принадлежность к той или иной конфессии имела весьма важное значение в идентификации местных этнических групп, а религиозная картина мира формировала культурную жизнь общества, данные факторы способствовали выделению новокрещен из общей массы татар.

Хотя в XVII в. православная миссия в Волго-Уралье находилась в кризисном состоянии, нельзя говорить о полном прекращении крещения татар и других народов региона. Христианско-просветительская деятельность, наряду с Нижним Предкамьем, распространяется на территорию Вятско-Камского междуречья. По сведениям И.М. Покровского, в конце XVII в. были обращены в православие жители ряда татарско-удмуртских селений, образовавших впоследствии старейший в крае кряшенский православный приход села Ошторма-Юмья (будущий Мамадышский уезд)³¹. Не имея возможности усилить миссионерскую деятельность среди

²⁹ *Галлямов Р.Ф.* После... С. 52.

³⁰ ПСЗ-1. Т. 1. С. 71.

³¹ Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып. 6. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. Казань, 1904. С. 232.

местных народов, православная церковь старалась расширить свое присутствие и влияние в регионе. В это время были открыты первые православные храмы в местах проживания новокрещен. В начале XVII в. были построены церкви в селах Тавели и Мамадыш Зюрейской дороги Казанской губернии³², в 1616 г. в церковном селе Елабуга (Трехсвятское) возведен Троицкий монастырь с церковью при ней. Во второй половине XVII в. стали действовать церкви в крепостях Мензелинск и Заинск на Закамской сторожевой черте.

В XVII в. отмечается значительное расширение ареала территориального расселения татароязычных групп новокрещен. Этому способствовала как естественная миграция, так и государственная колонизация новых земель. Переезжая на новую территорию, новокрещены налаживали тесные контакты с местными народами, что приводило к дальнейшему усложнению их этнокультурного поля. Интересна в этом отношении ситуация, которая сложилась в некоторых населенных пунктах северо-восточной части Зюрейской дороги. Если, по данным фискального учета второй половины XVIII в., в таких селениях, как Поршур, Новое Семен Головино, Малая Чура, Шеморданы фиксируется доминирование крещеных и некрещеных удмуртов, то уже к началу XIX в. здесь числились жителями исключительно старокрещеные татары³³. Схожая ситуация сложилась в Западной части Закамья, где крещеные татары вступили в тесное этнокультурное взаимодействие с чувашским населением³⁴.

Усиление государственной колонизации Восточного Закамья и Приуралья способствовали росту миграции и освоению этой территории народами Среднего Поволжья, в том числе новокрещенами. В первой половине XVII в. заселение новых территорий было связано исключительно с государственной колонизацией. Сюда переселяли, преимущественно принудительно, представителей служилого сословия и крестьян из Центральной России и

³² Там же. С. 297.

³³ Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф.3. Оп. 2. Д. 73. Л. 17–39, 215–225, 308–316, 379–389.

³⁴ *Багин С.А.* Об отпадании в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и причинах этого печального явления. Казань, 1910.

Среднего Поволжья³⁵. Вольной колонизации края препятствовала угроза со стороны кочевых народов региона – ногаев, башкирцев и калмыков.

Первое документальное свидетельство о владениях новокрещен в Восточном Закамье относится к концу XVI в. Согласно ввозной грамоте от 11 апреля 1597 г., казанским воеводой князем И.М. Воротынским служилому новокрещену князю Якову Васильеву сыну Асанову были даны поместные владения «бортной ухोजей и бобровые гоны и рыбные ловли за Камою рекою по Волге реке, на Нагайской стороне, по Самарской дороге»³⁶. В дальнейшем земельные наделы служилых новокрещен в этом регионе увеличивались. Так, по оброчной грамоте от 4 августа 1620 г. служилому новокрещену Зюрейской дороги Кириллу Васильеву на оброк были даны «бортной ухожей за Камою рекою по речке по Таныпе по одной стороне верхняя межа речка Азяк да по речке Селе да по болоту а словет то болото Варгах да по речке Сару да по речке Севергинскому устью», за что он обязывался платить в казну «оброк Тюменского за батман меду и пошлин по дватцати по шести алтын по полуторы деньги на год»³⁷.

Строительство Закамской сторожевой черты (линии) и усиление военного присутствия Русского государства в Приуралье во второй трети XVII в. привели к усилению миграционных процессов. Наряду со служилыми людьми регион начинает активно осваивать ясачное население, в том числе новокрещены. Сложно однозначно определить время появления здесь первых поселений ясачных новокрещен. В исторических документах отмечается, что старейшие селения кряшен Восточного Закамья, такие как Ляки, Сарсаз, Иванаево, Налим, Багряж, Федорово, Елтань, Ураево, существовали уже в самом начале XVIII в.³⁸

³⁵ Кузнецов В.А. Новая Закамская линия и образование ландмилиции // Известия Самарского научного центра РАН. 2009. Т. 11. № 2. С. 35–36.

³⁶ Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета (ОРПК НБ КФУ). Д.1303/8. Л. 775.

³⁷ Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф.1173. Оп.1. Д.298. Л.1.

³⁸ Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. Уфа, 1910. С. 6.

Более определенно можно говорить о том, откуда шел поток переселенцев. Местные топонимы, сохранившиеся легенды и сопоставительный анализ элементов традиционной культуры показывают, что предки местных кряшен были в большинстве своем выходцами из Заказанья. По сохранившимся легендам, жители села Налим были переселены сюда при Иване IV из Казанского ханства и насильно крещены; жители д. Нижние Чершилы считали, что их предки «казан кешесе» (казанские люди) пришли из-под Казани; жители д. Ляки были переселенцами из д. Юкачи (Мамадышский уезд)³⁹. О том, что местные жители были выходцами из Заказанья, свидетельствует и тот факт, что в исторических материалах начала XVIII в. местное население продолжало числиться «мирскими людьми» Зюрейской и Арской дорог Казанского уезда. Это подтверждается и историческими источниками начала XVIII в. По данным Ландратской переписи 1716 г. в д. Иванаево (Федоровка) проживало 3 семьи, переехавших сюда из д. Шурняк и Казыли Зюрейской дороги⁴⁰. Согласно сказкам первой государственной ревизии жители д. Светлое Озеро из семьи Семена (4 человека) и Ивана (3 человека) Васильевых были переселенцами из д. Евлашбаш Арской дороги (переехали в 1708 г.)⁴¹.

Не вызывает сомнения ключевая роль татароязычного населения Заказанья в формировании новокрещен, проживавших в Ногайбацкой и Бакалинской крепостях, а также в близлежащих селениях Уфимского наместничества⁴². Наряду с другими факторами в их консолидации важную роль сыграло определение их в 1736 г. «за верную службу» в казачье сословие. Благодаря особому социальному статусу и условиям жизни в XVIII–XIX вв. у них сформировалась специфическая нагайбакская идентичность, выделявшая их из основной массы кряшенского населения Волго-Уралья. На-

³⁹ Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX – начало XX в. М., 1977. С. 23.

⁴⁰ РГАДА. Ф.350. Оп.1. Д.153 л.926 об.–928.

⁴¹ РГАДА. Ф.350. Оп.1. Д.160. Л.344–344 об.

⁴² Исхаков Д.М. Этнодемографическое развитие нагайбаков до первой четверти XX в. // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казачков. Казань, 1995. С. 4–18; Атнагулов И.Р. Идентичность нагайбаков: генезис, структура, динамика. Челябинск, 2015.

ряду с тюрко-татарским компонентом в их формировании участвовали представители финно-угорских народов, а также «крещеные азиатцы» («аравитяне», «бухарцы», «персиане», «каракалпаки»), выходцы из «киргизского плена», подселенные в Ногайбацкую крепость в середине XVIII в.⁴³ С переездом в первой половине XIX в. на новую Оренбургскую линию в их состав вливаются также группы крещеных калмыков.

Несколько иная картина имела место в Западном Закамье, в районе г. Чистополь. Массовая колонизация этого региона также была тесно связана со строительством Закамской линии. При этом основным контингентом татарских переселенцев здесь стали мишари из Правобережья. Не случайно местные кряшены (деревень Тавель, Бахта, Крещеная Елтань) склонны называть себя «*мишәр керәшеннәре*» (крещеные мишари). В пользу значительного мишарского этнокультурного субстрата свидетельствует и анализ местных татарских говоров⁴⁴. Наряду с крещеными мишарями в формировании этой этнотерриториальной группы участвовали казанские татары, выходцы из Нижнего Предкамья, обращенные в православие уже в Западном Закамье⁴⁵.

Таким образом, к началу XVIII в. в Волг-Уральском регионе образовалась довольно многочисленная и устойчивая конфессиональная группа новокрещен. Особый конфессиональный статус и мероприятия государства по социкультурному дистанцированию новокрещен от других этноконфессиональных сообществ региона способствовали их выделению из общей массы нерусского населения и положили начало формированию у них особой идентичности, в основе которой лежала система синкретических религиозных представлений и православный конфессиональный статус. Основную роль в этногенезе новокрещен сыграло татароязычное население Среднего Поволжья, При этом, в состав новокрещен интегрировались и представители других этнокультурных групп региона, что повлияло на особенности традиционной культуры и религиозных представлений их потомков. Процессы, связанные с

⁴³ Исхаков Д.М. Этнодемографическое... С. 8.

⁴⁴ Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986.

⁴⁵ Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... С. 23.

генезисом особой идентичности крещеных татар были продолжены в XVIII в. Как и в предыдущий период существенное влияние на эти процессы сыграли политика государства и мероприятия церковных институций.

§ 1.2. «Старокрещеные» и «новокрещеные» татары в XVIII в.

Исхаков Р.Р.

Существенные изменения в реализации курса на религиозную унификацию иноверцев Волго-Уралья происходят в начале XVIII в., когда конструирование имперской системы России потребовало усиления интеграции нерусских народов в социокультурную и правовую систему государства. Австрийский историк А. Каппелер пишет по этому поводу: «Движущей силой этой политики была уже не Церковь и христианство, а новая, воспринятая из Западной Европы идеология, направленная на превращение России в систематизированное и нивелированное государство, которое не оставляло пространства для традиционных прав нерусских народов. “Регулированное” абсолютистское государство должно было быть однородным и в вере»⁴⁶.

Для усиления христианизации нерусских народов был законодательно закреплён порядок предоставления крестившимся дополнительных льгот и преференций, таких как освобождение от налогов и государственных сборов на три года⁴⁷, рекрутской повинности⁴⁸, смягчение наказания за определенные уголовные преступления⁴⁹. Наряду с этим вводится ряд ограничений для представителей неправославных конфессий с целью стимулирования принятия

⁴⁶ Каппелер А. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. 2003. № 2. С. 131.

⁴⁷ ПСЗ-1. Т. 6. № 3637.

⁴⁸ ПСЗ-1. Т. 6. № 4123.

⁴⁹ ПСЗ-1. Т. 7. № 4254.

ими христианства. В частности, вводится запрет татарским мурзам держать у себя православных крепостных крестьян⁵⁰.

О высокой динамике обращения в православие иноверческого населения Волго-Уральского региона в начале XVIII в. свидетельствует появление сети новых новокрещенских поселений. Этот процесс затронул территорию Среднего Поволжья, а также Западное Приуралье. При этом появление новых деревень новокрещен было связано не только с миграцией крестившихся, но и с обращением переселенцев в православие на новом месте. Так, если в д. Савалей (Савалеево), по данным I ревизии (1719 г.) проживало 23 чел. мужского пола (м.п.) татар-мусульман⁵¹, то II ревизия (1748 г.) зафиксировала наличие в этом селении, наряду с ясачными татарами (15 чел. м.п.) новокрещен (7 чел. м.п.)⁵². В материалах III ревизии (1762 г.) отмечена конфессиональная унификация жителей этой деревни за счет окончательного перехода в православие татар-мусульман и подселения сюда старокрещен из д. Малый Берсут Зюрейской дороги, а также новокрещенных чувашей из разных селений Казанской губернии⁵³.

На основе материалов переписей податного населения начала XVIII в. можно сделать вывод, что светские и церковные власти продолжали придерживаться курса на формирование поликонфессиональных населенных пунктов новокрещен. При этом образование таких селений часто происходило путем предписания местной администрации. Другое важное наблюдение – принимая во внимание конфессиональный статус жителей (официальная принадлежность к православной церкви), игнорировалось этнокультурная принадлежность лица. В результате в селения крещеных татар подселялись крестившиеся чуваша, мари, мордва, удмурты. Таким образом, в частности, образовалась д. Калейкина Зюрейской дороги. Сюда были переселены новокрещены деревень: Акташ (2 семьи, 5 чел. мужского пола), Баганы (1 семья, 7 чел. м.п.), Верхние Ка[н]драты (1 семья, 9 чел. м.п.), Починок Шумурбаш (4 семьи, 10 чел. м.п.), Урзова (1 семья, 2 чел. м.п.), Абди (1 семья, 5 чел. м.п.)

⁵⁰ ПСЗ-1. Т. 6. № 2734, № 2920.

⁵¹ РГАДА. Ф.350.Оп.1. Д.1105. Л.218.

⁵² РГАДА. Ф.350.Оп.1. Д.1143. Л.167–168.

⁵³ РГАДА. Ф.350.Оп.1. Д.1206. Л.304–311.

Зюрейской дороги, Лебидино (1 семья, 1 чел. м.п.), Нарат елга (8 семей, из них 2 семьи чувашей, 19 чел. м.п.), Илтан (Ялтан) (2 семьи, 4 чел. м.п.) Нагайской дороги Казанского уезда, Хирбос Тоганаевкой волости Цивильского уезда (1 семья чувашей, 2 чел. м.п.), Сербеев Тигаева Симбирского уезда (1 семья чувашей, 2 чел. м.п.), Алмень (1 чел. м.п. из чувашей), Байди (3 чел. м.п. из чувашей), Шишевашь (2 чел. м.п. из чувашей) Курмышского уезда, Зишево (1 чел.), Сармы (5 чел. м.п. из чувашей) Уфимского уезда⁵⁴. В таких селениях вследствие численного и культурного доминирования крещеных татар происходили быстрая аккультурация и ассимиляция нетатарского населения.

Ситуация меняется во второй трети XVIII в. Для реализации плана по массовой, по сути всеобщей христианизации народов Волго-Уралья в 1731 г. в г. Свияжске создается «Комиссия по крещению казанских и нижегородских мусульман», в 1740 г. переименованная в «Новокрещенских дел контору». Наибольшего размаха деятельность Новокрещенской конторы достигла во время управления Казанской епархии архиепископа Луки (Конашевича) (1742–1755 гг.). В это время отмечалось повсеместное разрушение мусульманских мечетей и конфессиональных школ, усиливалась принудительная христианизация путем фискального и административного давления, фиксировались многочисленные случаи насилия, привлечения воинских частей и полиции. В период существования Новокрещенской конторы в православие было обращено большинство нерусского населения Волго-Уралья. Лишь татарам-мусульманам и башкирам удалось сохранить прежний конфессиональный статус. По данным, приводимым в работе Ф.Г. Ислаева, с 1744 г. по 1762 г. христианство приняло 12615 татар⁵⁵.

Массовое обращение в христианство иноверческого населения привело к тому, что ни церковные, ни светские органы уже не могли в полной мере контролировать и реализовывать курс на культурно-религиозную сегрегацию крестившихся татар. Если для немусульманского населения проблема формирования моноконфессиональных селений, в связи с широким размахом христиани-

⁵⁴ РГАДА. Ф.350. Оп.1. Д.1143 Л.204–208 об.

⁵⁵ *Ислаев Ф.Г.* Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия от конфронтации к веротерпимости. Казань, 2001. С. 99, 176.

зации последователей традиционных верований в целом решалась путем поголовного обращения жителей, то с татарами крайне неохотно менявшими свою конфессиональную принадлежность в полной мере реализовать эту политику не удалось. Большинство новообращенных остовались жить в одних населенных пунктах с соплеменниками-мусульманами, что в дальнейшем имело важные последствия как в плане конструирования их идентичности, так и формирования системы религиозных представлений.

Период существования Новокрещенской конторы (была закрыта в 1764 г.) стал важной вехой в истории христианского просвещения крещеных татар. В ходе христианизации народов Волго-Уралья во второй трети XVIII в. в составе крещеных иноверцев сформировалась новая конфессиональная группа. В русских документах представители этого сообщества, как правило, обозначались «новокрещенами», в то время как за обращенными в православие в XVI–XVII вв. закрепилось название «старокрещены». Хотя официальное деление на старокрещеных (*иске керәшен, таза керәшен*) и новокрещеных (*яңа керәшен*) произошло после проведения первой государственной ревизии 1719 г.⁵⁶, фактически именно время деятельности Новокрещенской конторы стало рубежом, который четко разделил представителей этих групп. Другой важной новацией стало выделение этнокультурных маркеров во время фиксации представителей этих конфессиональных групп. С этого времени при обозначении новокрещен и старокрещен обозначался не только их социальное и конфессиональное положение, но и этническое происхождение (например: новокрещеный из татар, чувашей, мари и пр.).

Время закрытия Новокрещенской конторы и завершения акции по массовому крещению народов Волго-Уралья можно считать точкой отсчета формирования особого конфессионального сознания старокрещеных татар конструировавшегося на основе системы народной культуры и синкретических религиозных представлений, а также принадлежности к православной конфессии, выделявшей их из основной массы татарского населения, в том числе и ново-

⁵⁶ *Ислаев Ф.Г.* Религиозная политика российского государства и ее реализация в Волго-Уральском регионе (XVIII в.): дис. ... д-ра ист. наук. Казань, 2005. С. 276.

крещен. По всей видимости, тогда же происходит закрепление в массовом сознании старокрещен конфессионима «*керэшен*» (крещеный), постепенно приобретшего характер обозначения представителей этой общности. По данным С.Х. Алишева, именно во второй половине XVIII в. в татароязычных источниках начинает фиксироваться слово *керэшен* для названия татар принимавших крещение⁵⁷.

Хотя включение предков старокрещен в состав православной конфессии не привело к их глубокой христианизации, оно способствовало деформации их религиозных представлений, характеризовавшихся деградацией институциональных форм религии, связанных с исламом, и усилением влияния политеизма. Исламские представления и обряды, не успевшие ко времени официального принятия православия глубоко вкорениться в религиозное сознание и не имевшие глубокой внутренней опоры у крестившихся, начинают постепенно вытесняться или встраиваются в систему их народных верований. Снижение исламского присутствия, за исключением отдельных элементов культа предков, не в последнюю очередь были связаны с тем, что это вероучение как впрочем, и христианство, базировалось на «высокой» книжной культуре и развитой системе религиозных институтов. В условиях прерывания тесных контактов с татарами-мусульманами, отсутствия мусульманских религиозных учреждений в местах жительства, а также сохранения большого значения исконных верований, влияние ислама у старокрещен должно было свестись на нет. Напротив, народные верования, отвечавшие бытовым и культурным условиям жизни, легко уживавшиеся с воспринятыми внешними проявлениями христианского вероучения, не только не потеряли своего значения, но и стали важнейшими структурообразующими основами их культуры и обрядности. Несекуляризованное сознание, не терпящее «пустоты», конструировало сложную, упорядоченную систему синкретических верований, где ключевую роль играли древние представления и культы их далеких предков.

⁵⁷ В русскоязычных источниках впервые имя «кряшен» (вернее «крещенин») как самоназвание старокрещеных татар фиксируется в 1846 г. – в этнографической записке И. Ляпидовского о жителях Чуринского прихода Мамадышского уезда Казанской губернии (ОР РНБ. Ф.573 (СПбДА). Оп.1. Д.А1/232. Л.14–18об).

Нельзя недооценивать внешние факторы, повлиявшие на эти процессы, а именно культурное влияние окружающих финно-угорских и тюркских народов, а также вхождение в состав старокрещен представителей этих народностей, привнесших в их религиозную культуру элементы исконных верований «языческого» мира нерусского населения Волго-Уральского региона. Правда, схожие процессы испытывали на себе и татары-мусульмане, но у них, в отличие от их крещеных соплеменников, в лице исламского вероучения сохранялась мощная нивелирующая сила, которая способствовала быстрой акультурации нетатарского этнического компонента и его прочной интеграции в татарское культурное и религиозное пространство. По вышеназванным причинам у старокрещеных татар ни православие, ни ислам не могли выступать в таком качестве, что в немалой степени способствовало складыванию той системы «языческих» культов, которую можно было наблюдать у них вплоть до начала XX в.

Главной причиной такого положения было слабое соприкосновение представителей этого конфессионального сообщества с церковными институтами. Не имея тесных контактов с православным духовенством, живя изолированно внутри своих сельских общин, крещеные татары не имели основательных понятий о православной традиции. Усилению влияния христианства должны были препятствовать также процессы ассимиляции и акультурации, происходившие в их среде. Часть крещеных татар и представители других народов Волго-Уралья, воспринимая православие как значимую составляющую русского «этнокультурного кода», постепенно в культурном и бытовом отношении становились «русскими»⁵⁸. Это приводило к тому, что из этнокультурного поля местных нерусских народов постепенно «выпадали» лица наиболее подверженные христианскому влиянию, которые в иных условиях могли бы через культурные контакты и семейные связи оказать влияние на своих соплеменников в деле укрепления их в православии. Само преобщение к «русской» вере и укоренение в ней, меняло прежнюю этнокультурную идентичность, вызывала среди крещеных «инородцев» естественное желание сохранить прежний

⁵⁸ Историко-статистическое описание... С. 32.

культурный и религиозный образ жизни, как важных условий сохранения своей самобытности.

Имея смутные представления о христианстве крещеные татары, тем не менее, обладали сложившейся системой народной религии и традиционных религиозных институтов. Если верования новокрещеных татар представляли из себя модель христианско-исламского синкретизма, то у старокрещеных татар религиозная картина мира строилась на основе этнических ценностей (язычества) и воспринятых в ходе исламизации и христианизации элементах православной и мусульманской традиции.

Включение старокрещеных татар в состав православной конфессии способствовало деградации у них институциональных форм религиозной культуры, связанных с мусульманством и усиление влияния народных представлений. Обряды и культы, связанные с исламом, ко времени обращения в христианство не имели глубокой внутренней опоры у неофитов, не успели вкорениться в их религиозное сознание. Поэтому они постепенно вытесняются или встраиваются в систему этнических верований. Снижение присутствия ислама, за исключением отдельных элементов мифологии и культа предков, было связано с тем, что мусульманство как впрочем, и православие, базировалось на книжной традиции и развитых религиозных институтах. В условиях отсутствия тесных межличностных и культурных контактов с татарами-мусульманами, а также сохранения важной роли народных представлений, влияние ислама у старокрещен должно было свестись к минимуму. Напротив, этнические верования, отвечавшие культурным и бытовым условиям жизни, легко встраивавшиеся в новую религиозную парадигму, связанную с официальным позиционированием крещеными православного конфессионального статуса, не только не теряли своего значения, но и превратились в структурообразующую основу их традиционной обрядности и культуры. Несекуляризованное сознание старокрещен, не терпящее “пустоты”, конструировало упорядоченную, сложную систему народной религии, базировавшейся на древних культах и представлениях их далеких предков.

Нельзя недооценивать внешние факторы, повлиявшие на этот процесс, а именно этнокультурное влияние тюркских и финно-угорских народностей, а также интеграция в состав крещеных татар

представителей этих этнических групп, которые вносили в их религиозные верования элементы традиционной обрядности и мифологии «языческого» мира Волго-Уралья. Правда, схожие явления отмечаются и у татар-мусульман, но у них, в отличие от их крещеных соплеменников, в лице мусульманского вероучения сохранилась нивелирующая система, которая способствовала аккультурации групп нетатарского происхождения и их интеграции в татарское религиозное и культурное пространство. У старокрещеных татар ни ислам, ни православие, не могли выступить в таком качестве, что способствовало формированию языческой религиозно-мифологической картины мира, игравшей заметную роль в их конфессиональной идентичности вплоть до второй половины XIX в.

Синкретические верования, не имевшие четких институциональных форм культа долго не вызывали серьезных опасений со стороны православного духовенства, так как сами крещеные татары, придерживаясь предписаний народной религии, не отказывались в то же время считать себя членами православного сообщества и исполнять церковные ритуалы.

Сложившаяся религиозная система являлась результатом сложных социальных и культурных процессов происходивших внутри их патриархального общества на протяжении продолжительного времени, включавшая в себя религиозные, психоментальные, мировоззренческие установки народа. Преломляясь через народное сознание, они конструировали религиозную культуру, формировали определенные этические, природно-экологические, культурные нормы и стереотипы поведения. Все эти элементы народных верований, имевшие вариативный характер, занимали «свое» место в мировосприятии и являлись результатом трансформации религиозных представлений, прямых или опосредованных контактов с другими этническими группами Волго-Уральского региона.

Сохранение важной роли народных верований у старокрещеных татар, несмотря на длительный период взаимодействия с мировыми религиями (исламом и православием), являлась естественной реакцией, направленной на предотвращение утери своей этнокультурной идентичности. Как справедливо пишет А.К. Салмин «монотеистические религии, представленные в регионе, долгое время выступали в роли нивелирующих систем с “иной” системой культур-

ных и религиозных координат, конкретно-историческим взглядом на окружающий мир»⁵⁹. Их восприятие означало смену важных жизненных установок, а часто и этнического самосознания. Напротив, народные верования, опиравшиеся на общие духовные и социальные основы жизни патриархальных обществ региона и оперировавшие к конкретно-природному мировосприятию, где каждый элемент системы, включая мифологических персонажей потустороннего мира, являлись частью общего с человеком микро-макрокосма, с которым он постоянно вступал в открытый контакт, отвечали их восприятию окружающего мира. Являясь фактом культуры, этнические верования определяли информационную и культурную связь поколений. Таким образом, «они выступали в роли контролирующей системы, которая обеспечивала сохранение народной культуры. Механизм, посредством которого эти верования осуществляли свое воздействие на поведение людей, представляли собой обычаи, традиции, образ жизни и фольклор»⁶⁰.

Адаптивность народных форм религии к окружающим социальным и культурным условиям придавала им высокую устойчивость. Они являлись пластичными, открытыми, не имеющими четко очерченных границ социокультурными системами, отличавшимися высокой толерантностью, не отказывавшими «в праве на гражданство» Богам и религиозным установкам других религиозных течений⁶¹. Благодаря этому этнические верования продолжали сохранять влияние в народе, занимая «свое» место в их празднично-обрядовой и религиозной культуре и после обращения в православие. Облекаясь во внешние формы христианства, вбирая в себя некоторые ее символические элементы, народные представления и культы оказывали большое влияние практически на все аспекты культурной жизнедеятельности общества.

⁵⁹ *Салмин А.К.* Система религии чувашей. СПб., 2007. С. 129.

⁶⁰ *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003. С. 129.

⁶¹ *Николаев Г.А.* Поликонфессиональная деревня Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века: «свои» и «чужие» // Чувашский гуманитарный вестник. 2010. № 5. С. 144.

Часто в этнографической литературе данный симбиоз обозначается как «двоеверие». Но этот термин, не всегда адекватно отражает реальную религиозную ситуацию среди местных народов. Мы солидарны с тезисом Л.А. Таймасова, подчеркивающего ее условный характер, ибо «переплетение в религиозной обрядовости... народов элементов из разных вероучений свидетельствует не о двоеверии или многоверии, а о деформации мировоззрения, формировании синкретичной религиозности, где еще сохранялась традиционная основа прежних верований»⁶². Этот вывод вполне можно экстраполировать на ситуацию среди старокрещеных татар, наблюдавшуюся вплоть до последней трети XIX в. В основе их синкретических верований лежали древние тюркские и финно-угорские элементы религиозной культуры. Именно они продолжали формировать религиозное сознание большинства представителей этой группы, являлись основой их конфессиональной идентичности. В пользу этого свидетельствует широко распространенное у татар обозначение сторонников народных религиозных ценностей из числа крещеных татар – «чын», «чи», «таза» *керәшен* (настоящий, чистый кряшен).

Сохранению народных верований у старокрещен наряду с особенностями этнокультурного развития способствовали исторические реалии складывания этого сообщества. Вхождение в состав православной конфессии способствовало прекращению их дальнейшей исламизации, приведшей у татар-мусульман к ассимиляции и вытеснению мусульманской традицией народных верований, сохранившихся в общественном сознании лишь в мифологии и в форме отдельных реликтов аграрного культа. При этом, отсутствие действенных мер по культурно-религиозной интеграции в состав православного сообщества, наличия духовенства, знающего татарских язык, которое могло бы познакомить неопитов с основами христианского вероучения, развитых церковных институтов в местах их жительства, привели к тому, что крещеные татары

⁶² Таймасов Л.А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века: дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2004. С.97.

восприняли лишь внешние проявления православия, оставаясь в душе последователями народных верований. Благодаря отмеченным выше факторам и замкнутому характеру жизни внутри патриархальной общины у них наметилась определенная «консервация» религиозной системы. Важную роль в этом играла джиенная система организации сельских союзов, «создавшая у них замкнутую, устойчивую модель культурно-религиозной автономии»⁶³.

Сложившаяся система синкретических верований, не обладавшая четкими институциональными формами культа длительное время не вызывала серьезных опасений со стороны православного клира и епархиального руководства, так как сами старокрещенные, соблюдая предписания народной религии, в то же время не отказывались считать себя членами православной конфессии, что и закрепилось в их самоназвании, а также исполнять христианские обряды. К тому же, в связи с неразвитостью церковных учреждений в местах их проживания, приходское духовенство не имело реальных возможностей для контроля за положением своей паствы и полноценным исполнением церковных треб. В материальном отношении полностью завися от своих прихожан, духовные пастыри предпочитали сохранять сложившееся к тому времени положение вещей, не входить в открытый конфликт со своей паствой, считая, что со временем прежние «суеверия» постепенно исчезнут. Сами старокрещенные татары, не укрепленные в христианстве, не понимая его внутреннего содержания, считая свое участие в церковной жизни прихода одной из тяжелых повинностей, также стремились минимизировать свои контакты с членами православного клира. Как свидетельствуют этнографические материалы, даже во второй половине XIX в. многие кряшены считали для себя вполне приемлемым быть на исповеди всего один раз в жизни. Но и совершение этого таинства для них было во многом вынужденным шагом, так как без этого акта нельзя было венчаться, т.е. офи-

⁶³ Макаров Г.М. Перспективы развития традиционной культуры кряшен в современных условиях // Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: Материалы науч.-практ. конф. Казань, 2001. С. 28.

циально в глазах государства и церкви узаконить свой брак⁶⁴. Одной из распространенных практик в кряшенских приходах было «заочное» совершение духовных треб. В связи с необходимостью церковной и государственной регистрации акта рождения, совершения брака и смерти, осуществлявшейся приходским духовенством, один из родственников приезжал в приходское село, и оплатив там положенную сумму за совершение треб, получив венец (при отпевании), удостоверившись во внесении записи в метрические книги, возвращался в деревню, где местные жители, исходя из сложившихся народных традиций самостоятельно совершали положенные обряды⁶⁵.

Такая ситуация, складывавшаяся на протяжении многих столетий, иногда нарушалась вследствие каких-либо внешних факторов, что находило отражение в делопроизводственных материалах. Так, в указе Казанской духовной консистории, датированном 1778 г., говорится: «Духовной консистории... от некоторых священно-церковнослужителей и от определенных по Казанской епархии проповедников до сведения дошло, что не только новокрещенные, но и старокрещенные многие творить и крестного на себе знамения изображать не знают, да и к святым образам почтения не имеют, так и в церкви святые на общие молитвословия не ходят, а живут вместе с некрещеными иноверцами и чинят по прежним своим иноверческим обыкновениям многие непорядки и мольбища, следовательно, рождаемые у них дети крещения, большие же исповеди и св. причастия, а умершие надлежащего церковного погребения лишаются, за побуждения же их к содержанию православной христианской веры и обучению молитвам Господним чинят они с теми священниками и церковнослужителями немалые ссоры и брани и тому подобное, а посему и просят об отрешении их, священнослужителей, от мест своих. Того ради по указу Ее Императорского Величества в Духовной консистории опреде-

⁶⁴ Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань, 1875. С.4–6; ГА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.2145. б/н.

⁶⁵ ОР РНБ. Ф.573 (СПбДА). Д.А1/320. Л.1–1об., 11, 17об.–18об., 36об.–40, 59–66, 93–94.

лено в Казанскую и Оренбургскую губернские канцелярии писать промемориями и требовать, чтобы благоволено было в каждом жительстве всем старокрещеным и новокрещеным через провинциальные и городские канцелярии наистрожайшие указами подтвердить с подписками, чтобы они прежние свои инородческие заблуждения всемерно оставили и с некрещеными для могущего им быть соблазна никакого сообщения отнюдь не имели и от них удалялись, а содержали бы христианскую веру и прочие ее догматы твердо и непоколебимо, и св. иконы почитали бы по надлежащему, да и в церкви святые на общие молитвословия во все воскресные и знатных праздников, а особливо высокаторжественные дни ходили неленно и хотя первейшим молитвам Господним, яко то: во имя Отца и Сына, Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас, Отче наш, Богородице Дево радуйся до конца, так и крестные на себе знамение изображать обучались непременно, и для того священнослужителей в дома свои допускали беспрепятственно и никакого озлобления им не делали, равным же образом и оным священно-церковно-служителям от духовных правлений и от заказчиков учинить письменное подтверждение, чтобы они об обучении тех своих прихожан вышеописанным молитвам и прочим должностям и обычаям христианским, а также и о чинении им по все св. четыредесятницы исповеди и о сподоблении их святым Христовым тайнам имели наиприлежнейшее старательство и попечительное наблюдение, не требуя за то от них ни малейшего вознаграждения и не домогались к оному ни под каким видом под извержением священникам и дьяконом своего сана, а церковникам под тяжким телесным наказанием по возможности вин и отдачею их в светский суд»⁶⁶.

Данный документ рисует объективную картину религиозного положения старокрещен. Почему же именно в это время ситуация, которая наблюдалась на протяжении всего предшествующего периода, стала предметом внимания церковной администрации? Как

⁶⁶ Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / сост., авт. вступительной статьи, примечаний, научно-справочного аппарата Р.Р. Исхаков. Казань, 2011. С.254.

отмечается в самом источнике, одной из причин этого было установление за приходами, в которых проживали кряшены, более строгого контроля со стороны православных миссионеров. После расформирования Новокрещенской конторы, наряду с приходским духовенством, заботы по христианскому просвещению нерусских народов Волго-Уралья были возложены на особых лиц из числа белого и черного духовенства, которые, разъезжая по деревням, должны были путем проповедей, совершения богослужения утверждать местное население в православии. Эти миссионеры, напрямую заинтересованные в усилении влияния христианства, стремились к всестороннему анализу религиозно-нравственного положения «инородцев», пытались бороться с проявлениями апостазии и народными «суевериями». Важную роль сыграли и события связанным с крестьянским восстанием Е.И. Пугачева (1773–1774 гг.). На стороне повстанцев выступили многие новокрещены. Во время бунта обращенные в православие в годы существования Новокрещенской конторы вымещали свое недовольство действиями властей по насильственной христианизации, разрушившей их традиционный уклад жизни, на служителях православного культа, убивая церковно- и священнослужителей нерусских приходов, уничтожая православные храмы. По данным дореволюционного исследователя А.Ф. Можаровского, в годы пугачевщины в Волго-Камском крае погибло 132 лица духовного сословия – практически все тогдашнее духовенство нерусских приходов⁶⁷. После подавления восстания церковной власти удалось быстро восстановить кадры духовенства. Но в отличие от прежних руководителей этих приходов новые священнослужители не обладали знанием ситуации, сложившейся среди представителей крещеного нерусского населения, не имели длительного контакта с ними, т.е. была нарушена прежняя традиция взаимоотношений между причтом и неукрепленной в христианстве паствой. Попытки новых пастырей и православных миссионеров навязать обязательства по строгому соблюдению правил церкви, пресечь проявления народной религии и ее обрядов вызвали сопротивление старокрещен, стремив-

⁶⁷ *Можаровский А.Ф.* *Ход миссионерского дела по просвещению казанских инородцев...* С.98.

шихся сохранить свое прежнее состояние, что и стало причиной открытого конфликта с церковными органами⁶⁸.

Православный клир и его прихожане оставались представителями разных, чуждых друг другу миров. У них сохранялись существенные социальные, этнокультурные и языковые различия, что сильно сказывалось как на взаимоотношениях внутри прихода, так и на постановке религиозно-просветительской деятельности. Положение могло изменить привлечение в состав православного духовенства лиц из числа представителей нерусских народов. Для этих целей в Казанской епархии были открыты новокрещенские школы (1735 г.). Всего с 1785 г. по 1801 гг. в церковно- и священослужительный сан было посвящено 65 воспитанников новокрещенских школ из числа нерусских народов. В частности, ученик новокрещенской школы из крещеных татар Иван Семенов в 1789 г. был определен в дьячки к Николо-Нисской церкви в Казани. В 1792 г. назначен на должность дьякона в уездный г. Буинск к Архангельской церкви другой ученик из крещеных татар – Всеволод Алексеев, рукоположенный в 1795 г. в сан священника при той же церкви. В 1789 г. посвящен в пономари к Борисоглебской церкви в Плетенях (Казань) крещеный киргиз (казак) Мартемиан Михайлов. В 1788 г. определен в пономари приходской церкви с. Казыли Лаишевского уезда Казанской губернии крещеный татарин Игнатий Ефимов⁶⁹.

Но назначение в священнический сан крещеных татар, замещение ими приходов, в которых проживали их соплеменники, не привело к формированию кряшенского православного духовенства. Воспитанники синодальных учебных заведений и новокрещенских школ, в малом возрасте оторванные от привычной культурно-бытовой среды, не имея возможности общаться во время обучения на своем родном языке быстро теряли связь с соплеменниками,

⁶⁸ В связи с недовольством нерусского населения Волго-Уралья институт православных миссионеров был отменен решением Правительствующего Сената в 1797 г.

⁶⁹ Малов Е.А. О новокрещенских школах в XVIII веке // Отдельный оттиск из журнала Православное обозрение 1868 г. Казань, 1868. С.113–114.

полностью забывали язык и культуру предков⁷⁰. Такие духовные пастыри и миссионеры, несмотря на свое происхождение, мало чем отличались от русских священнослужителей и вскоре пополняли их состав.

Несмотря на длительное пребывание в лоне церкви, православное вероучение не смогло пустить глубокие корни в религиозном сознании кряшен. Они продолжали придерживаться своих исконных представлений и культов, слабо соприкасались с православным клиром, что было связано с неразвитостью церковной инфраструктуры и плохой постановкой христианско-просветительской деятельности. Главным достижением церкви стали постепенное проникновение в культуру старокрещен православной обрядности, осознание, хотя и внешней, принадлежности к православной конфессии, что являлось важным фактором дальнейшей глубокой христианизации представителей этой общности в последующее время.

Обращение в православие способствовало росту культурно-религиозных различий старокрещеных татар с татарами-мусульманами и их изоляции внутри своей патриархальной общины. Важнейшим маркером, выделявшими их из общей среды татар, естественно стало их иное конфессиональное сознание, конструировавшееся на основе синкретичных религиозных представлений и официального православного статуса. Следует отметить, что культурное дистанцирование двух конфессиональных групп отчетливо проявилось уже во второй половине XVIII в., причем одним из триггеров этого процесса стал исламский ренессанс татаро-мусульманского общества. Вслед за политикой гонений на мусульманское вероучение и реализацией курса на принудительную христианизацию мусульман, в правление императрицы Екатерины II устанавливается веротерпимое отношение к исламу и ее последователям. Это привело не только к восстановлению мусульманской религиозной инфраструктуры, но и выстраиванию четкой иерархии исламских институтов в Волго-Уральском регионе,

⁷⁰ Харламович К. Казанские новокрещенские школы (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.). Казань, 1905. С.51.

росту влияния ислама среди татар-мусульман. Объективно усиление исламизации привело к нивелированию и замене элементов этнической культуры татар-мусульман, противоречивших нормам монотеистической традиции на соответствующие элементы мусульманской культуры, в быту, обрядности, одежде, языке и т.д., в то время как у крещеных татар таких кардинальных изменений не происходило. Другим немаловажным последствием роста исламизации татар-мусульман стало усиление в их сообществе психологической оппозиции: мусульманин – христианин – язычник. В случае некрещеных и крещеных татар ее можно условно обозначить как «свой» мусульманин (татарин) – «чужой» кряшен (крещеный татарин). Такие психологические стереотипы, хотя и в менее открытых формах, сформировались и у крещеных татар как естественная рефлексия на конструирование своей конфессиональной идентичности.

Рост различий между старокрещеными и некрещеными татарами проявлялся не только в религиозной сфере, но и в элементах материальной культуры. Так, в традиционном женском костюме старокрещеных татар имелись головные уборы *сүрәкә* (сорока) и *мәләнчек* (волосник), которые не встречались у татарок-мусульманок. Проникновение этих элементов праздничной одежды в костюм крещеных татар, по всей видимости, был апрямую связан с миссионерской деятельностью. Как известно, волосники и сороки в XVIII в. раздавались «инородцам» как поощрение за крещение. Например, в источнике, датированном 1791 г., сообщается о раздаче женам новокрещенов 30 сорок «шитых шелком» и 30 волосников «выбойчатых»⁷¹. Такие, казалось бы, внешние маркеры были, в том числе, и показателями «иной» культурно-религиозной идентификации старокрещеных татар.

Наряду с особым конфессиональным сознанием у представителей этого сообщества сформировались локальные варианты этнотерриториальной идентификации. Они строились на единстве родовой (джиенной) системы организации сельских общин (*аназ иле халыгы* – народ апазовской стороны (рода)), географии рассе-

⁷¹ Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919. С. 470.

ления (*тау иле халыгы/тавлы* – жители нагорной стороны, *керен* – керенцы), топонимики населенных пунктов (*нагэйбак, бакалы*).

Если у старокрещеных татар вследствие формирования системы синкретических религиозных представлений и культурно-религиозного дистанцирования от татар-мусульман происходило конструирование особой идентичности имевшей в своей основе конфессиональный характер (крещены/кряшены), то у новокрещен в силу ряда социокультурных причин – формального характера приобщения к православию, непродолжительного нахождения в составе православной конфессии, значительного исламского влияния, сохранения тесных культурных связей с соплеменниками-мусульманами в связи с совместным проживанием в одних населенных пунктах, таких процессов не отмечалось. Напротив, фиксировалось движение за сохранение и «восстановление» прежней конфессиональной идентичности преобретшее в XIX в. массовый характер.

Впрочем, имелись и исключения. В Западном Приуралье в результате интенсивных миграционных процессов в первой половине XVIII в. образовалась сеть новых поселений, основанных выходцами из Среднего Поволжья. Часть новокрещеных татар и татар-мусульман, принимавших крещение на новом месте, подсалялись в деревни старокрещен. В результате этнокультурного взаимодействия они довольно быстро «растворились» среди старокрещеных татар. В качестве примера можно привести случаи подселения крещеных татар-тептярей в населенные пункты старокрещеных татар казачьего сословия (нагайбаков) Белебеевского уезда Оренбургской губернии. По данным Р.Р. Аминова, в конце XVIII в. в поселениях нагайбаков насчитывалось 308 тептярей, состоявших в команде тептярского старшины Станислава Жулжуня. Они проживали в 8 из 13 селений нагайбаков: Бакалы, Ахманово, Балыклы, Зияшево, Кастеево, Килеево, Маты, Нагайбакская крепость. Некоторые из них в результате семейных контактов с нагайбаками и перехода в казачье сословие приобрели кряшенскую и нагайбакскую идентичность⁷².

⁷² Аминов Р.Р. Демографическое развитие тептярей в поселениях нагайбаков (конец XVIII – первая треть XIX вв.) // Кряшенское историческое обозрение. 2021. №2. С.22–32.

Имеются примеры, когда в силу особых социокультурных факторов у новокрещеных татар конструировались иные формы этноконфессиональной идентичности. В данном контексте необходимо отметить проблему т.н. молькеевских крышен – крещеных татар, проживавших на территории Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии. В связи с территориальной близостью к главному административному центру христианизации нерусских народов Среднего Поволжья – городу Свияжску, где располагалась Новокрещенская контора, жители деревень молькеевского куста (Баймурзино, Полевая Бува, Старый Курбаш, Большое Тябердино, Молькеево, Старое Тябердино, Суринское (Янсуринское), Хозесаново) оказались в фокусе внимания православных миссионеров. В результате здесь произошла конфессиональная дифференциация местного населения. Основная часть жителей приняла православие, а мусульманское меньшинство для сохранения своего прежнего конфессионального статуса покинуло родные края и переселилось в другие татарские населенные пункты (совр. Апастовский и Зеленодольский районы Республики Татарстан (РТ)). Об этих событиях среди местного населения бытует ряд преданий. Один из первых исследователей истории молькеевских крышен – местный священник Гурий Филиппов отмечал: «Они (т.е. молькеевские крышены) помнят места мечетей, указывают лиц, оставшихся некрещеными. В Старом Кырбаше рассказывают о Кальмате, который умер в начале XIX ст[олетия]; при крещении местных жителей он был 18–20-летним юношей и скрылся от миссионеров в Самару; в Старом Тябердине рассказывают об «Ути», который также убежал от крещения. И тот и другой вернулись в свои дома, когда ослабла деятельность миссионеров. В период деятельности Новокрещенской конторы в 40-х гг. XVIII в. в Молькееве наряду с новокрещеными жили еще и татары мусульмане, что приводило их к враждебным столкновениям»⁷³. О былых семейно-родовых связях с молькеевцами помнили и потомки татар-переселенцев. В 1970-х гг. казанский археограф М. Ахметзянов

⁷³ *Филиппов Г.* Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1915. №37 С.1039.

записал у старожила д. Кугушева (совр. Зеленодольский р-н РТ) З. Идиатуллина родословную основателя их селения: Казан бик – Кугей би – Исанбулат – Сулейман – Акбатыр – Зайни – Ахмади – Солтан – Амир – Хайбулла – Идиатулла – Хатип – Рифат⁷⁴. В данном случае под Казан биком (Козян би) может скрываться основатель д. Хозесаново (*Хужа Хэсэн*) Хуза Хасан-би. По мнению В. Данилова, «Кугей-би приходится сыном Хуза Хасан-би, а Кугуш, Айдар, Ислам – его родные братья. Значит, одноименные деревни Кугеево, Кугушево, Айдарово и Исламово носят имена своих основателей – Кугея, Кугуша, Айдара и Ислама»⁷⁵. М. Ахметзянов считал этот род, имеющий ногайское происхождение, одним из феодальных семейств Казанского ханства⁷⁶. В пользу этой версии свидетельствует факт сохранения среди жителей Кугушева и соседних татарских деревень исторической связи с Хозесаново. Вплоть до 1960-х гг. ежегодно на старое мусульманское кладбище этого села, на котором был похоронен ее основатель Хуза Хасан-би, приезжали паломники из этих селений. На его могиле татары читали мусульманские молитвы и поминали своих предков. Среди паломников бытовал рассказ о том, что после массового крещения деревянная мечеть д. Хозесаново была разобрана и увезена их предками в д. Кугушево, молькеевская мечеть – в д. Багишево (Апастовский р-н РТ)⁷⁷.

Таким образом, после массового крещения и переселения татар-мусульман населенные пункты предков молькеевских кряшен стали практически полностью поликонфессиональными. Если по данным II государственной ревизии (1744 г.), в них еще проживали татары-мусульмане (д. Хозесаново, Молькеево, Полевая Буа, Старый Курбаш, Баймурзино, Суринское) и приверженцы традиционных верований из чувашей (Большое Тябердино, Старое Тябердино, Старый Курбаш, Янсуринское), а также новокрещены (Молькеево, Хозеса-

⁷⁴ *Гарипова Ф.* Авыллар һәм калалар тарихыннан. Казан: Татар. кит. нәшр., 2005. С.52.

⁷⁵ *Данилов В.В.* Хужа Хэсэн – эби-бабайлар нигезе. Хозесаново – земля моих предков. Казань, 2014. С.131.

⁷⁶ *Ахметзянов М.И.* Татарские шеджере. Казань, 1991. С.36.

⁷⁷ *Данилов В.В.* Указ. соч. С.19.

ново), то, III ревизия (1764 г.) зафиксировала здесь только представителей православной конфессии и небольшое количество язычников в д. Старое Тябердино.

Наряду с трансформацией конфессионального статуса жителей, в материалах фискального учета отмечены демографические и этносоциальные изменения – уменьшение численности жителей, а также увеличение чувашского населения. Если первое можно объяснить выселением татар-мусульман, не пожелавших креститься, то второе требует внимательного рассмотрения. Рост количества чувашей нельзя объяснить исключительно естественными демографическими причинами. Если сопоставить данные II и III ревизий, между которыми прошло 20 лет, можно констатировать появление во второй половине XVIII в. групп чувашей в селениях (Хозесаново, Молькеево), в которых ранее проживали исключительно татары. Необходимо отметить, что в данных III ревизии приводится поименный список жителей, при этом у новокрещен указаны как православные имена, так и имена, которые они имели до крещения. На основании этих данных можно сделать вывод, что наряду с новокрещеными татарами имена тюрко-татарского и арабского происхождения имели и новокрещенные чувашаи. Это можно объяснить двумя причинами: 1) данные «чувашаи», до крещения проживая в преимущественно татарской среде, подверглись частичной культурно-языковой ассимиляции и исламизации; 2) часть татар после крещения были записаны чувашами. К последней версии склонялись некоторые дореволюционные исследователи. Так, тюрколог-чувашевед Н.И. Золотницкий писал, что «название этих крещеных татар чувашами произошло от того, что крестившее их духовенство, затрудняясь в истолковании им христианских догматов и в видах отчуждения их от татар-магометан, внушало им, что посредством крещения они перестали быть татарами и обратились в чувашей»⁷⁸.

⁷⁸ Золотницкий Н.И. Корневой русско-чувашский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1873. С.131.

На наш взгляд, обе версии имеют право на существование. Для нашего исследования важно обозначить последствия этого явления – усиление контактов, приведших к «размыванию» этнокультурных границ между представителями двух народностей. Отчасти с этим связана путаница в документах, в том числе в актах гражданского состояния (церковных метрических записях), где одно и то же лицо в разные годы могло быть записано и как «татарин», и как «чуваш»⁷⁹. Главной причиной интенсификации данного процесса стало массовое крещение местного населения. Основным фактором, сдерживавшим семейно-брачные контакты между жителями этих деревень – различие конфессионального статуса, с приобщением к православию во многом был преодолен. В результате усиливаются семейные связи между «татарской» и «чувашской» частями деревень. При этом православные клирики были склонны фиксировать такие смешанные семьи как «чувашские». Подобная унификация могла преследовать и миссионерские цели. Возвращаясь к наблюдениям Н.И. Золотницкого, отметим, что в связи со всеобщим обращением в христианство чувашей конструирование у крещеных татар чувашской идентичности могло в перспективе привести к усилению влияния у них православия и культурному сближению с крещеными чувашами.

Попытки конструирования чувашской идентичности у новокрещеных татар отмечались и в Восточном Закамье, где в результате миграционных процессов образовались полиэтничные населенные пункты. Так, в материалах III государственной ревизии (1762 г.) часть жителей д. Савалеево, записанные до крещения во II государственной переписи (1748 г.) как «ясачные татары» с татарскими (мусульманскими) именами, были зафиксированы как «новокрещенные чувашы»⁸⁰. В VII ревизии 1815 г. чувашами были записаны и переселенные сюда из д. Малый Берсут Зюрейской дороги старокрещенные татары⁸¹.

⁷⁹ Данилов В.В. Указ. соч. С.19.

⁸⁰ РГАДА. Ф.350. Оп.1. Д.1206. Л.304–311.

⁸¹ Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф.И-138. Оп.1. Д.290. Л.458.

Таким образом, к концу XVIII в. в Волго-Уральском регионе окончательно сформировалась группа крещеных татар. По данным V государственной ревизии 1794 г., в Волго-Уралье насчитывалось 40 тыс. представителей этой конфессиональной группы, что составляло 6,5% от общего количества татар, проживавших в данном регионе⁸². Основную роль во внутренней консолидации крещеных татар сыграло приобщение их к православию, а также меры, предпринятые государством и церковью по их обособлению от основной массы татарского населения. В рассмотренный период происходит культурно-религиозное дистанцирование старокрещеных татар от татар-мусульман, у них формируется особая модель конфессиональной идентичности, строившаяся на основе народных религиозных представлений и ценностей, а также официальной принадлежности к православной конфессии.

⁸² *Исхаков Д.М.* Историческая демография татарского народа (XVIII – начало XX в.). Казань, 1993. С. 56.

ГЛАВА 2

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ СРЕДИ КРЕЩЕННЫХ ТАТАР В XIX – НАЧАЛЕ XX в.

§ 2.1. Конфессиональная дифференциация крещеных татар (первая половина XIX в.)

Исхаков Р.Р.

Заметное влияние на конфессиональные процессы внутри крещено-татарского общества, а также на постановку христианско-просветительской деятельности православной церкви в Волго-Уралье в последней трети XVIII – первой половине XIX в. оказал наметившийся, а впоследствии развившийся и приобретший широкие масштабы, массовый отход от православия в ислам новокрещеных татар. Формальное крещение, без длительной христианизации не могло кардинально поменять религиозного сознания новокрещен – несмотря на принятие христианства, они оставались последователями своих прежних религиозных верований. Ислам принял у них народные формы, усиливалось влияние суфизма, под воздействием внешних факторов происходила синкретизация элементов обрядности и религиозной мифологии.

Это положение могло измениться в результате активной деятельности православной церкви по их воцерковлению. Но после изменения вектора религиозной политики в правление Екатерины II и закрытия Новокрещенской конторы православная миссия вступила в полосу серьезного кризиса, оказавшись неспособной решить эту сложную задачу. Кроме того, в большинстве селений новокрещеных татар отсутствовала церковная инфраструктура. Православное духовенство, которое должно было утвердить крестившихся в православии, из-за незнания языка прихожан и низкой миссионерской подготовки, было не в состоянии оказать существенное влияние на свою «инородческую» паству.

Характерную картину религиозного положения новокрещен, в первой половине XIX в., в своих воспоминаниях красочно нарисовал С. Нурминский: «Нужно собирать ругу – священник пишет в полицию, и просит вспомоществления; приходит пост, нужно говеть и исповедоваться – священник пишет в полицию, а полиция посылает согнать всех прихожан в церковь – говеть и приобщаться; не крестит инородец ребенка – священник пишет в полицию, что такой-то в приходе не крестит дитя, – полиция распоряжается: выслать такого-то в приходскую церковь для крещения ребенка и т.п. И сколько странного случалось в подобных случаях! Сгонят, например, прихожан в церковь говеть и приобщаться; но говеть прихожане не хотят. После утрени тотчас начинается обедня, но прихожане, не дожидаясь причастия, едят. Иной забьется в угол и ест там что-нибудь, покуда дьячок, или дьякон занимается чтением правила по славянской книге, в котором ни один из его слушателей не понимает ни одного слова»¹.

Такие формы правоведческого служения, естественно, не могли привести к кардинальным изменениям в религиозной жизни новокрещен. Заботясь, «о сборе руги и платы за духовные требы, священники не редко совсем забывали пастырский долг, особенно при браках и похоронах»². В связи с отдаленностью деревень прихода, православные клирики редко приезжали в нерусские селения. Но и при этих редких посещениях местные жители, не жалуя свое духовенство, старалось избегать встречи с духовными пастырями, ограничиваясь выплатой положенных по закону церковных сборов.

Немаловажное значение в сохранении у новокрещен приверженности исламу сыграло их совместное проживание с татарами-мусульманами. При сохранении тесных культурных связей с последними они продолжали считать себя членами мусульманской общины. В повседневной жизни новокрещены использовали мусульманские имена, наряду с внешним соблюдением церковных предписаний, исполняли правила исламского вероучения.

¹ Нурминский С. Инородческие приходы // Православное обозрение. 1863. Т. 12. С. 250.

² Там же. С. 256.

Взаимоотношения новокрещеных и некрещеных татар не следует идеализировать. Крестившийся даже по принуждению или в результате сложных жизненных обстоятельств, для татар-мусульман, все же становился лицом потерявшим «чистоту» веры предков, несмотря на свою приверженность мусульманству, вынужденный крестить детей, хоронить умерших родственников по христианскому обряду, посещать церковь. Такое двойственное положение, превращавших их в маргиналов внутри татаро-мусульманского сообщества, вынуждало новокрещен искать возможности к восстановлению своего прежнего конфессионального статуса. Либерализация законодательства в религиозной сфере и ослабление церковно-административного контроля, в последней трети XVIII в. привели к попыткам части новокрещен официально вернуться в мусульманство.

Случаи отхода от православия, начинают фиксироваться сразу после роспуска Новокрещенской конторы. Аргументируя свою просьбу принудительным крещением, неопиты безуспешно добивались царской милости вернуться в ислам. Более осмысленный и организованный характер это движение приобретает в начале XIX в., когда в 1802–1803 гг. от православия отпали жители новокрещенских населенных пунктов Нижегородской губернии³. Такие выступления отмечаются в д. Маклаково, Базлово, Ишеево, Андреевка Васильского уезда, где крещеные татары жили вместе с татарами-мусульманами. Отпадения фиксируются и в соседней Казанской губернии, хотя здесь такие случаи имели единичный характер⁴.

В результате исследования причин этих отпадений обнаружилось, что новокрещеные, несмотря на официальное исповедование христианства, продолжали также исполнять исламские обряды, приглашали к себе мусульманское духовенство, отдавали на обучение своих детей в мектебе (начальные мусульманские школы)⁵.

³ Руновский Н. Очерк истории христианского просвещения инородцев Волжско-Камского края в связи с историей переводов на их языки до половины XIX столетия // Симбирские епархиальные ведомости. 1901. № 7. С. 239.

⁴ Малов Е.А. Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в первой половине XIX в. // Православный собеседник. 1868. №2. С. 325

⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 84. Д. 4. Л. 33.

С целью локализации и прекращения движения в места жительства крещеных татар были командированы специальные миссионеры. Священнослужителям местных приходов предписывалось: «руководствуясь кротостью и снисхождением стараться приводить... новокрещеных к познанию истиной веры, а коренных русских, рожденных и воспитанных в христианстве увещевать примером и словами, не призирать новокрещеных татар, не чуждаться сообщества их и входить с ними в родственные и брачные связи»⁶. Наряду с мерами духовного воздействия в борьбе с отпадениями, начинают использоваться принудительные методы⁷.

Движение 1802–1803 гг. в целом имело пассивный характер и после жестких действий властей основная часть новокрещен формально вернулась в христианство. Хотя удалось на время остановить реисламизацию крещеных татар, возможностей кардинально изменить ситуацию ни у государства ни у церкви не было. Церковные деятели довольно смутно представляли причины этого процесса, списывая желание новокрещен вернуться в ислам на внешние факторы, в то время как основным мотивом отпадений было желание сохранить свою прежнюю этнокультурную идентичность.

В 1811 и 1824 гг. в ислам уклонились жители д. Ромашкино, Куюк, Азеево Чистопольского уезда Казанской губернии⁸, в 1825 г. на имя императора было подано два прошения о желании вернуться в мусульманство от новокрещеных татар Елабужского уезда Вятской епархии⁹.

Дальнейшее расширение масштаба движения происходит в 1827 г., когда о своем желании вернуться в мусульманство только по официальным данным заявило 3274 чел., проживавших в 139 селениях Цивильского, Тетюшского, Свяяжского, Симбирского, Ставропольского Буинского уезда Казанской епархии, Бузулукского уезда Оренбургской епархии. Отпавшие пытались организовать сопротивление увещеваниям священников и миссионеров. В донесениях православного духовенства

⁶ Малов Е.А. Православная... С. 326.

⁷ ПСЗ-1. Т. 27. № 20.535.

⁸ Малов Е.А. Православная... С. 229.

⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12644. Л. 11.

повсеместно фиксируется факт отказа новокрещен добровольно возвратиться в лоно православной церкви.

Формальным поводом к возникновению движения стали распространявшиеся слухи о разрешении крещеным татарам официально перейти в состав мусульманской конфессии¹⁰. По данным Е.А. Малова, «важную роль в усилении этих слухов сыграло постановление казанского губернского правления от 13 марта 1826 г., разрешившее числившимся по 7 ревизии крещеными татарами, жителям д. Азеево и Ромашкино Казанской губернии (44 человек) исповедовать ислам»¹¹. Расследование показало, что данные лица, хотя и числились крещеными, но в метрических книгах, информации об этом не имелось, что давало формальный повод считать их мусульманами. Новокрещены восприняли данный прецедент как признание государством их права исповедовать ислам.

Отпавшие со времени подачи прошений перестали посещать церковь и принимать у себя православное духовенство¹². Эти лица отказывались признавать факт принадлежности к православию, называть свои христианские имена. В их повседневной жизни, самом внешнем виде произошли существенные изменения: они надели тюбетейки, сбрили волосы, выносили из своих домов иконы, отказывались носить пояса и нательные кресты. Отпавшие стали открыто приглашать к себе в качестве духовных пастырей татар-мусульман, совершать мусульманские обряды¹³.

Массовый характер движения и упорство «отпавших» в отстаивании своих прав были связаны, в том числе и с тем, что в данном случае религиозная апостасия для новокрещен, являлось формой «сохранения» и «возвращения» своей татарской этнокультурной идентичности. В условиях, когда ее важнейшим маркером оставалась принадлежность к умме (исламской общине) для новокрещен было крайне важным свое официальное позиционирование как части мусульманской конфессии. Неслучайно, что акт официального «отпадения» сами крещеные называли «уйти в татары»,

¹⁰ Малов Е.А. Православная... С. 331–332.

¹¹ Там же. С.331.

¹² ГА РТ. Ф. 4. Оп. 59. Д. 6. Л. 1–1 об.

¹³ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 66. Д. 30. Л. 1–1 об.

стать «настоящими татарами»¹⁴. В данном контексте, примечательным явлением было участие в «отпадениях» от православия в ислам 1827 г. крещеных татар/чуваш Молькеевского куста – Старый Курбаш (1 чел.), Хозесаново (75 чел.), Баймурзино (3 чел.), Полевая Буа (Бува) (1 чел.), Молькеево (54 чел.)¹⁵ Этот процесс был показателем того, что несмотря на смешенные браки и попытку конструирования у данной этнотерриториальной группы чувашской идентичности у них сохранялась сильное влияние ислама и татарское самосознание.

Рост отпадений, вынудило Духовное ведомство разработать программу противодействия усилению процесса возвращения новокрещен в веру предков. Св. Синод указом от 23 июня 1827 г. учредил в Казанской епархии институт миссионеров из числа белого и черного духовенства. Миссионеры при поддержке местной полиции и чиновников уездных правлений путем увещаний должны были возвращать отпавших в православие. Но проповедники, не имея реальных возможностей воздействовать на религиозное сознание отпавших, активно привлекали административный ресурс и применяли принудительные методы воздействия. В этих условиях процедура религиозного увещания мало напоминала меру духовного наставления. Исходя из рапортов миссионеров, можно составить общую схему проведения таких увещаний. Полицией в приходское село сгонялись отпавшие, где приезжими духовными чинами через переводчика новокрещенам говорилось, «что их просьбы нелепые и богопротивные и не только удовлетворены быть не могут, а напротив преложа монаршее милосердие... могут их подвергнуть жестокому наказанию»¹⁶. Уклонившихся допрашивали, применяя при этом различные формы воздействия. Самых несговорчивых подвергали аресту и отправляли в духовную консисторию для дальнейшего увещания, они лишались

¹⁴ *Андреев И.* Дневник учителя Трехсосенской школы Ильи Андреева за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // Известия по Казанской епархии. 1877. №18. С.488–498.

¹⁵ *Малов Е.А.* Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в первой половине XIX в. // Православный собеседник. 1868. №2. С. 225–316.

¹⁶ *Можаровский А.Ф.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. М., 1880. С.121.

права состояния, их имущество бралось под опеку государства, против них организовывались уголовные дела. С согласившихся вернуться в христианство, бралась подписка, в которой они давали обещание, что «в дальнейшем будут неукоснительно соблюдать предписания православной церкви».

Естественно, такие меры могли привести только к внешним результатам. Запуганные жесткими действиями властей многие отпавшие, разуверившиеся в возможности легализации своего конфессионального положения, предпочли вернуться в состав православной церкви. Основная часть новокрещен заявивших о своем желании исповедовать ислам к концу 1828 г. официально отказалась от этого решения. Миссионеры осознавали формальный характер этих действий¹⁷.

Эту ситуацию попытался изменить архиепископ Филарет назначенный в начале 1828 г. на казанскую кафедру Он инициировал изучение причин отпадений, реального религиозно-нравственного состояния новокрещенской паствы. Духовной консистории указом от 13 декабря 1828 г. предписывалось собрать следующую информацию: «1) сколько вообще крещеных инородцев по племенам в Казанской губернии и особо в губернии Симбирской; 2) сколько из этого числа оставили свои магометанские и языческие заблуждения; 3) сколько... придерживающихся тех заблуждений»¹⁸.

В ходе исследования оказалось, что большинство новокрещеных татар Казанской (10526 чел. (87%) и Симбирской губернии (2532 чел. (95%)) продолжали оставаться «в своих магометанских заблуждениях»¹⁹. Выяснилось, также, что приходское духовенство мало занималось утверждением в православии прихожан, а часто открыто потворствовало их заблуждениям. Материально завися от денежных пособий новокрещен священнослужители, были вынуждены, «закрывать глаза» на то, что они не исполняют церковных

¹⁷ Там же. С. 141.

¹⁸ Весьма показателен в этом отношении рапорт протоиерея И. Световидова от 17 июня 1828 г., где отмечалось, что хотя «без сомнения отчаявшись, наконец, в своем суетном предприятии, они (новокрещены – *Р.И.*), несмотря на свои упорные отзвывы, станут исполнять наружные обязанности христианской религии, хотя сердцем и душой будут магометане» (Там же. С. 150–151).

¹⁹ Там же. С. 151.

треб, не ходят на богослужение в храм, а приглашают к себе мусульманское духовенство, «возбуждая дела и преследуя их лишь в случае неуплаты ими положенных за духовные требы денег»²⁰. Среди приходского духовенства была распространена практика формального совершения треб, когда священник, предварительно получив от новокрещена хорошую плату, совершал требуемый религиозный обряд «заочно», в приходском селе, после чего заносил необходимую запись в метрические книги²¹.

Церковный причт, несмотря на неоднократные предписания, всячески уклонялся от миссионерских обязанностей. Конечно, это было связано не только с нежеланием духовенства заниматься катехизацией прихожан. Скорее надо говорить о том, что приходские клирики не имели реальных механизмов религиозного воздействия на свою паству. Этому мешало, кроме языкового барьера, этнокультурные и социальные различия, нежелание новокрещен отказаться от сложившихся культурных основ своей жизнедеятельности. Русское духовенство для большинства крещеных татар продолжало оставаться представителями «чужого» этнокультурного пространства: «глубокая пропасть, разделявшая духовного пастыря и его пасомых, усугублялась существенным различием мировоззренческих представлений, менталитета и уклада жизни»²². Некоторые священники относились к новокрещенам с неким пренебрежением. Прихожане, естественно, отвечали той же монетой.

Не имея возможность изменить религиозную ситуацию среди новокрещеных татар, церковная администрация вынуждена была все активнее прибегать к содействию полиции. Архиепископ Филарет инициировал ссылку «упорствующих» в православные монастыри. 19 апреля 1829 г. 16 отпавших по решению Св. Синода были направлены в Свяжский и Раифский монастыри²³. Контроль и наблюдение за причтом и новокрещенскими приходами становятся ключевой функцией миссионеров. Большое внимание уделялось выполнению прихожанами обрядов православной церкви. Отказ от причащения, непосещение церкви, принятия священно-

²⁰ РГИА. Ф. 797. Оп. 15. Д. 35644. Л. 4.

²¹ Там же.

²² *Таймасов Л.А.* Христианское... С. 329.

²³ Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. 322. Оп. 3. Д. 8. Л. 115.

служителей в праздничные дни у себя в домах становиться поводом к привлечению к светскому и духовному суду.

Усиление административного давления и церковного контроля, сами по себе не решали проблему отхода от православия. Можно согласиться с мнением Л.А. Таймасов отмечающего, что, «данные действия не лечили болезнь, а загоняли ее внутрь, усиливая антицерковные настроения среди новокрещен»²⁴. Ужесточение церковного контроля за новокрещенскими приходами привело к новым масштабным отпадениям. В условиях, когда государственные и церковные органы начали пресекать любые формы апостазии и строго следить за соблюдением предписаний христианского вероучения, новокрещенам все тяжелее было сохранять прежние основы религиозной жизни. Данные действия ставили вопрос о четком определении конфессиональной принадлежности. Поэтому новые отпадения приобретают все более бескомпромиссный и ожесточенный характер. Отпав в ислам, крещеный татарин не мог, как раньше, формально вернуться в христианство, продолжая тайно придерживаться мусульманства. От них теперь требовали полного отказа от всякой связи с исламом и превращения в «настоящих» христиан. При таких условиях, отпав новокрещены, уже не соглашались вернуться в православие.

Справиться с отпадениями при помощи старых методов уже не удавалось. Это вынудило все шире использовать меры принудительного характера, что означало возвращение к формам христианизации второй трети XVIII в. В ответ на новые антицерковные выступления, в 1832–1836 гг. охватившие населенные пункты Свияжского, Спасского, Чистопольского Лаишевского уездов Казанской губернии, Бузулукского уезда Оренбургской губернии, Буинского, Корсунского, Симбирского уездов Симбирской губернии правительство начинает реализацию проекта по переселению новокрещен в русские села. Решением Комитета министров от 30 декабря 1834 г. предписывалось переселить 75 отпавших в русские приходы Казанской губернии: в с. Успенское из д. Чувашский Брод, в с. Благовещенско и Омары из д. Верхнее и Нижнее Альмурзино, в с. Рождественское из д. Новые Челны²⁵. В 1835 г. к этой

²⁴ Таймасов Л.А. Христианское... 2004.

²⁵ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 78. Л. 29.

мере наказания за особое упорство в отстаивании права считаться мусульманами приговариваются 108 крещеных татар (22 семейства) села Белогорское Бузулукского уезда Оренбургской губернии²⁶, в 1836 г. два семейства (15 чел.) жителей д. Куюки Спасского уезда Казанской губернии. Из д. Новое Альмурзино, Чувашский Брод и Новые Челны Спасского уезда в 1839 г. было переселено в русские населенные пункты Мамадышского уезда 115 чел.²⁷ В 1840 г. назначены к переселению новокрещены Казанской губернии: в русские села Козьмодемьянского уезда из разных деревень Спасского уезда – 52 чел., Чебоксарского уезда – 4 чел., Мамадышского уезда – 10 чел., Царевококшайского уезда – 5 чел., Лаишевского уезда – 16 чел., Чистопольского уезда – 4 чел.²⁸; Симбирской губернии: в село Троицкий Студенец Сызранского уезда из д. Нагаево Корсунского уезда – 46 чел.²⁹ В 1841 г. переселены жители д. Большая Цильна (12 чел.), Новый Маклауш (44 чел.)³⁰, Уразовка (27 чел.) Симбирской губернии. В 1842 г. в село Ташлану переселены старокрещеные татары д. Филиповка Ставропольского уезда Симбирской губернии³¹, в 1845 г. в села Омары, Секинесь, Тавели (12 чел.), (20 чел.) Мамадышского уезда из д. Верхнее Альмурзино Спасского уезда выселены 63 новокрещеных татар³², в разные селения Казанской губернии расселены отпавшие д. Щербени, Новое Демкино и Верхняя Киреметь Чистопольского уезда³³. В 1846 г. к переселению приговорены жители д. Куюк, Средние Тиганы, Карганали, Куртельбаево, Средние Татарские Юрткули, Шибаша, Каракуль, Апакаево, Старая Амзя, Средние и Верхние Альметьево, Татарский Студенец, Яшкино, Мулино, Мамон, Сохмали, Чувашский Брод, Нижние Тиганы, Бибаево-Челны,

²⁶ Государственный архив Самарской области (ГАСО). Ф. 32. Оп. 1. Д. 232. Л. 144.

²⁷ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 86. Д. 66. Л. 79.

²⁸ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 72. Д. 12. Л. 1–2.

²⁹ ГАУО. Ф. 322. Оп. 3. Д. 8. Л. 119.

³⁰ *Мартынов П.Л.* Селения Симбирского уезда. Материалы для истории Симбирского дворянства и частного землевладения в Симбирском уезде. Симбирск, 1903. С. 327–328.

³¹ ГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 232. Л. 2.

³² ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 99. Л. 8–10.

³³ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 745. Л. 20.

Старый Баран, Курнали, Полесная Шентала, Большие Тиганы, Новое Узеево, Средние Челны, Вершина Киремети, Новое Демкино, Щербень, Карамышево, Нижняя Каменка, Старый и Новый Адам, Акбулатово, Белый Яр, Татарский Сарсаз, Татарский Толкиш, Служилая Шентала, Байзеряково, Парам Пала, Муслюмкино, Четверо деревень, Кутлушкино, Татарская Багана, Адыш Шана, Кульбаево-Марасы, Старое и Новое Альметьево, Старое и Новое Ибрайкино Спасского и Чистопольского уездов (1 258 чел.)³⁴. В 1847 г. в село Урахчи Лаишевского уезда выселены из д. Салдакаево Чистопольского уезда два семейства (12 чел.)³⁵. В 1849 г. в числе 820 душ обоего пола были приговорены к переселению чуваша и татары д. Татарский Толкиш, Новая и Старая Никиткино, Верхняя Каменка Чистопольского уезда³⁶.

Различные злоупотребления и неповоротливость административно-полицейской машины государства превращали переселенческую компанию в жесткую экзекуцию, подрывавшую экономическое состояние крестьянских хозяйств отпавших³⁷. Усугубляло положение еще и то, что местная администрация не особо утруждала себя внимательным рассмотрением данного сложного вопроса. Эти мероприятия явно носили демонстративный характер и были направлены на запугивание новокрещен. В исторических источниках отмечаются многочисленные случаи принуждения и открытого произвола по отношению к вынужденным переселенцам.

Отпавшие как могли сопротивлялись действиям властей, отказывались платить подати, обрабатывать землю, обживатьсь в местах новой переписки. Окружной начальник Мамадышского уезда писал по этому поводу: «хотя и были им отведены участки земли... по 5 десятин земли на душу и также место под постройку домов, но они, не желая оставаться в русских селениях и надеясь, что со временем будут возвращены на прежние жительство, упорно уклоняются от обработки своих участков и постройки домов, не платят подати и ни исправляют никаких натуральных повинно-

³⁴ Данное предписание было отменено указом от 3 апреля 1848 г. (ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 56. Л. 74–143).

³⁵ ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 67. Л. 32.

³⁶ Там же.

³⁷ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 292. Л. 1–1 об.

стей, так что большую часть денег, вырученных продажей их имений на старом жительство, начальство вынуждено было обратиться на уплату накопленной ими подушной недоимки»³⁸. В результате заложниками данной ситуации становилась и местная сельская община, вынужденная выполнять все натуральные повинности и выплачивать подати за переселенцев, и отпавшие лишавшиеся средств к существованию.

Из-за нежелания новокрещен покидать родные места мероприятия по переселению растягивались на многие годы. Встречается информация и о том, что переселенные фактически не жили в месте новой прописки. В 1842 г. священник села Ямаши (Чистопольский уезд) отмечал, что 13 переселенцев из д. Татарское Шапкино и Новые Челны, «на жительство в его селе не оказалось... в прошлом 1841 г. переселенцы отлучились неизвестно куда, и где находятся, не знает»³⁹.

Одной из форм сопротивления стала миграция отпавших в отдаленные регионы империи. В 1830–1840-е гг. фиксируется увеличение самовольных переселений новокрещеных татар Симбирской губернии. Так, переехали в Астраханскую губернию жители д. Челдаево, «неизвестно куда» уехали новокрещены приходов сел Курени и Городищ Буинского уезда⁴⁰.

Добиться реальных результатов в борьбе с этим движением, несмотря на прилагаемые усилия, церкви и государству не удавалось. Отпавшие оказывали упорное сопротивление, продолжая отказываться признавать свой православный конфессиональный статус. Показательна судьба переселенных в д. Иваново жителей д. Юрткуль. Проживая более полувека среди русских, подвергаясь увещаниям местных священнослужителей переселенцы, не только не вернулись в православие, но значительно укрепились в исламе⁴¹.

Переселенцы, не подпадая под религиозное влияние русских односельчан, нередко сами увлекали в ислам местных крещеных татар⁴² и «язычников»⁴³. Одним из результатов переселения в Чис-

³⁸ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 86. Д. 66. Л. 80.

³⁹ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 399. Л. 13 об.

⁴⁰ Малов Е.А. *Нынешнее...* С. 44–46.

⁴¹ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 133. Д. 7. Л. 30 об.

⁴² ГА РТ. Ф. 4. Оп. 72. Д. 12. Л. 251 об.

топольский уезд стало усиление движения за отход от православия среди местных новокрещен, не участвовавших до этого в отпадениях⁴⁴.

Процесс реисламизации расширяясь, принимал все более упорный характер, причем движение охватывало преимущественно те же районы, в которых оно наблюдалось ранее, приобретая форму «цепной реакции». Вслед за самыми стойкими и решительными, в ислам отпадали остальные члены общины, примеру одной деревни следовали соседние. Так движение охватывало все новые и новые населенные пункты, перекидываясь в соседние уезды. Отпавшие самостоятельно совершали погребение умерших по нормам ислама⁴⁵, отказывались крестить детей⁴⁶, заводили «незаконные» мечети и тайных имамов⁴⁷, женились без православных таинств⁴⁸. Среди зажиточных новокрещен начинают встречаться случаи многоженства⁴⁹.

Казанский прокурор 9 августа 1834 г. доносил в духовную консисторию об отпавших: «дошли до такого неповиновения, что умерших из среды своей, предают земле уже сами, к окрещению новорожденных и к выполнению прочих треб их никого не допускают... а татарин деревни Верхней Альмурзиной Иван Михайлов (Биктимер) с озорством сказал: хоть руби и повесь, а в веру христианскую не пойдем»⁵⁰. Эти слова нельзя расценивать как голословные утверждения отчаявшегося человека. В архивных материалах зафиксировано много случаев, когда отпавшие проявляли потрясающую твердость в отстаивании своих прав. Приведем один такой случай. Житель д. Куюк Сергей Михайлов (Бикбай Юлдашев) отпав в 1836 г. несмотря на угрозы и увещевания оказался непреклонен, за что был лишен надела и переселен в село Алексеевское (Лаишевский уезд). Но и на новом месте жительства, Бикбай Юлдашев продолжил открыто позиционировать себя как му-

⁴³ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 134. Д. 26. Л. 11.

⁴⁴ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 82. Д. 57. Л. 147 об.

⁴⁵ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 66. Д. 54. Л. 1–1 об.

⁴⁶ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 66. Д. 4. Л. 1.

⁴⁷ ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 56. Л. 40.

⁴⁸ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 66. Д. 44. Л. 1.

⁴⁹ ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 56. Л. 32.

⁵⁰ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 66. Д. 44. Л. 79 об.–80.

сульманина, за что был сослан в Кизический монастырь, где провёл более трех месяцев. Вернувшись к семье, он продолжил упорствовать, отказываясь принимать у себя православное духовенство, за что в 1841 г. был вновь арестован, приговорен к экзекуции (порки кнутом) и ссылке в Сибирь. Лишь в конце 1860-х гг. престарелый и больной Бикбай вернулся в родную деревню, продолжая соблюдать предписания ислама⁵¹.

В 1842 г. только в Спасском и Чистопольском уездах Казанской губернии в ислам отпало 1200 крещеных татар и чувашей⁵². Случаи массового отхода от православия отмечаются также в Вятской и Симбирской губерниях⁵³. Новым явлением в движении стало открытое сопротивление и противодействие отпавших светским и духовным властям. Так, жители д. Байтеряково (Чистопольский уезд) в мае 1842 г. заявили благочинному М. Лаврову, «что все они не хотят исполнять христианскую религию и не допустили ходить по домам для назидания, но с яростью замахивались кулаками на священника стоявшего с крестом»⁵⁴. В новокрещены д. Большая Акса (Буинский уезд) в апреле и мае 1842 г., «сделали великий бунт и не допустили... в дома для переписи семейств своих, отговариваясь, что они есть татары магометанского закона»⁵⁵. Жители д. Среднее и Верхнее Алькеево, Кинчели, Татарский Студенец, Ешкино, Татарская Майна Казанской губернии в 1844 г., «отказались заходить для увещаний на квартиру, произвели бунт, с озорством кричали, что они увещаний слушать не хотят, и что это насильственное принуждение почитают за грабеж, сговорившись взяли в руки колья, устрашили увещавателей»⁵⁶.

Определенным показателем изменения отношения отпавших к своему конфессиональному положению могут быть их ответы во время увещаний. Если причинами отхода от православия ранее новокрещены называли незнание языка, на котором велось богослужение (движение 1802–1803 гг.), непомерные поборы причта

⁵¹ ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 12, 26, 56.

⁵² ГА РТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 399. Л. 4; Ф. 13. Оп. 1. Д. 56.

⁵³ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 75. Д. 104.

⁵⁴ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 74. Д. 12. Л. 2–2 об.

⁵⁵ ГАУО. Ф. 318. Оп. 3. Д. 318. Л. 15–15 об.

⁵⁶ ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 56. Л. 27.

(1827 г.)⁵⁷, то с 1830-х гг. все чаще основным аргументом для них становится то, что «они и их предки всегда внутреннее содержали магометанскую веру, а православные обряды соблюдали лишь наружно»⁵⁸. Новокрещены д. Ерыклы (Чистопольский уезд) откровенно говорили, что они «в православную св. церковь никогда к богослужению не являлись, мирских треб священников никогда не исполняли, хотя при рождении младенцев приглашали их сами..., а живут они по обычаям некрещеных татар, ходят в мечети и рожденных от них детей обрезают по магометанским обряду, исполняют уразу, празднуют праздник Курбан, и прочим магометанским обрядам без упущения следуют, а установленных по правилам св. церкви постов и молитвословий никогда не исполняют... и обратиться в православие не желают»⁵⁹. Сама эволюция позиции отпавших, была, конечно, связана не с изменением причины, которая побудила их к этим действиям, а скорее с трансформации отношения к своей конфессиональной идентичности. Теперь они не боялись открыто сказать, что и до отпадений считали себя членами мусульманского сообщества, а исполняли предписания православного вероучения только по принуждению.

К 1845 г. общее число официально отпавших от православия новокрещеных татар по Симбирской и Казанской губерниям достигло трех тысяч человек. На самом деле лиц фактически прекративших контакты с православной церковью, было намного больше. В отчетах и рапортах православного духовенства фиксируются случаи, когда новокрещены, не заявляя о своем отходе от православия официально (боясь подвергнуться наказанию и суду), начинали открыто исповедовать мусульманство⁶⁰.

Один из чиновников Чистопольского уездного правления, писал, что некоторые новокрещеные татары не разрывая официально отношения с РПЦ, «на деле были ни чем не лучше отпавших и суть также истинные почитатели Магомета»⁶¹. Схожей точки зрения придерживался бакалавр КазДА Н.И. Ильминский, совершив-

⁵⁷ РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12652. Л. 36.

⁵⁸ ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 52. Л. 15.

⁵⁹ ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 40. Л. 22.

⁶⁰ ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 151. Л. 5.

⁶¹ ГА РТ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 347. Л. 13.

ший летом 1848 г. поездку по Казанской губернии⁶². Данные «тайные мусульмане», по наблюдениям Н.И. Ильминского, «у всех татар пользуются снисхождением: их никто не дразнит, называя крещеными. Покойников если не усудит поп, погребают честно муллы»⁶³.

Массовое движение за отход в ислам, за исключением единичных случаев слабо затронуло старокрещеных татар. Тем не менее, и у них фиксируются появления «тайных» мусульман. Это было связано с существенными изменениями, происходившими в их культурной и социально-экономической жизни. В данное время у них в связи с изменением экономических отношений, переходом от натурального хозяйства к товарно-денежным отношениям, роста социальной мобильности (отхожих промыслов) и кризиса традиционалистской идеологии происходит постепенное разрушение замкнутой системы патриархальной общины. Благодаря культурным контактам и росту религиозного прозелитизма татар-мусульман, в контактных зонах у части старокрещен повышается уровень влияния ислама.

Впервые такой тип людей новой для старокрещен культурно-религиозной формации – *ак керәшеннәр* (буквально – белые крещены, воспринявшие исламские нормы поведения лица, находящиеся под сильным мусульманским влиянием) были талантливо описаны в путевых записках Н.И. Ильминского (1848, 1849, 1856 гг.)⁶⁴. Посетив летом 1848 г. д. Кибяк-Кози Лаишевского уезда он отметил, наличие у части старокрещеных татар наряду с русскими (православными) именами, полученными при крещении также татарских (мусульманских) имен, которыми они пользовались в повседневной жизни: Андрей – Бикбау, Петр – Биккиня, Василий – Бяшир и проч.

В таких селениях кроме православных обрядов соблюдались и некоторые правила мусульманского вероучения. По рассказу кибяккозинцев в отдаленной деревне их прихода (Елышево), в которой также жили старокрещенные татары, в начале 1830-х гг. произошло событие, раскрывшее их тайную приверженность исламу.

⁶² ОР РНБ. Ф. 573 (СПбДА). Оп. АІ. Д. 232. Л. 14–14 об.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Христианское просвещение... С. 1–115.

Приходской священник заехал «посмотреть, как будут праздновать свадьбу повенчанные им в тот день крещеные, и застал у новобрачных мулл и татарские обычаи. Он прикрикнул, а озлобленная толпа молодец бросилась на него и начала бить и душить. Он защищался перочинным ножом и нанес одному тяжелую рану... Когда завязалось дело, следовательно, чиновник корыстолюбивый, взял большую взятку с крещеных, обвинил бедного священника»⁶⁵.

Здесь появляются отдельные лица и целые семьи, полностью порвавшие с прежним укладом и воспринявшие исламскую модель религиозной жизни. Представители данной конфессиональной группы отличались высокой трудовой мобильностью. Как правило, это были люди молодого и среднего поколения, неудовлетворенные прежними религиозным и культурными реалиями существования их общества. В основном данная группа формировалась из лиц, занимавшихся отхожими промыслами и мелкой торговлей в татарских деревнях и крупных городских центрах (жители Казанского, Лаишевского Мамадышского уездов Казанской губернии). Внешне сохраняя связь с православной церковью, они в то же время соблюдали предписания исламского вероучения. Например, один из авторитетных и зажиточных крестьян д. Кибяк-Кози Петр Иванов (Биккиня) у себя дома тайно совершал пятикратный намаз, в летнюю пору, несмотря на сильную жару, держал мусульманский пост⁶⁶. С юных лет общаясь преимущественно с татарами-мусульманами, занимаясь мелкой торговлей в татарских деревнях, Петр Иванов утвердился в мусульманстве и до конца жизни тайно исполнял его предписания. Схожа была судьба жителя д. Никифорово (Чия баш) (Мамадышский уезд) Емельяна Гаврилова. В молодости живя в Казани, он сблизился с татарами-мусульманами, тайно принял ислам. Обладая деятельным характером и природным умом, он, вернувшись в родную деревню, быстро становится ее богатейшим жителем. Пользуясь своим авторитетом, Е. Гаврилов активно участвует в жизни сельской общины, ведет тайную религиозно-просветительскую деятельность в пользу ислама. Благодаря этому в Никифорове и соседних старокрещенских населен-

⁶⁵ Там же. С. 79.

⁶⁶ Там же.

ных пунктах образуются группы тайных мусульман⁶⁷. Высокой социальной мобильностью отличались и тайные мусульмане д. Ельшево Мамадышского уезда. После окончания аграрного сезона местная молодежь собираясь в артели, уезжала портняжничать в Уфимскую и Оренбургскую губернии. Подолгу живя там среди татар и башкир, они возвращались домой «совершенными магометанами», распространяя исламское влияние в своих семьях и среди односельчан.

Повышение влияния ислама протекало не везде одинаково и затронуло преимущественно смешанные этноконфессиональные районы, где отмечалась интенсификация межкультурных и межконфессиональных контактов. Этот процесс в рассматриваемое время затронул незначительную часть старокрещен. Большинство продолжало придерживаться прежней религиозной ориентации, сохраняло культурно-религиозные основы существования в мире своих предков. В той же д. Кибяк-Кози на вопрос Н.И. Ильминского о религиозных предпочтениях, обыватели, отвечали: «мы... не держим ни русского, ни татарского поста»⁶⁸.

Хотя конфессиональная дифференциация затронула небольшую часть старокрещен, она свидетельствовала о глубоких изменениях, происходивших в их среде. Более существенным и заметным результатом этого процесса стало проникновение в массовое сознание новых установок, изменение народных представлений, замещение их на монотеистическую традицию. Так, под воздействием мусульманства меняется традиционная обрядность крещеных татар Казанского и Мамадышского уездов Казанской губернии, Мензелинского уезда Уфимской губернии⁶⁹. Влияние ислама на-

⁶⁷ Миссионер М.А. Машанов, характеризуя Е. Гаврилова, отмечал: «по своему уму стоит целой головой выше прочих. Когда я с ним беседовал, меня поразили его развитость и природный ум. Вопросы, какие он мне предлагал, и ответы, какие он давал на мои вопросы, все показывало в нем человека с довольно большими способностями. При том он умеет читать по-русски и знает несколько христианских молитв, так как получил христианско-русское обучение» (ГА РГ. Ф. 967. Оп. 1. Д. 8. Л. 1–7 об., 9–18).

⁶⁸ Христианское просвещение... С. 79.

⁶⁹ Машанов М.А. Заметка... С. 9–20; Жертвоприношения крещеных татар // Казанский телеграф. 1895. № 569.

чинает отмечаться в их религиозной мифологии и повседневной жизни⁷⁰.

Исламизация у старокрещеных татар, хотя имела скрытый характер, ее динамика была довольно высокая, как за счет роста прозелетической активности татар-мусульман, так и вследствие трансформации социальных и культурных основ их жизнедеятельности. Эти явления остро чувствовали и сами представители данного сообщества. По наблюдениям Н.И. Ильминского с началом массовых отпадений среди старокрещеных татар начали муссироваться слухи, «что Государь приказал: если кто из крещеных захочет держать русскую веру, пусть держит крепко; а если хочет возвратиться к исламу, пусть возвратиться, только чтобы неверов не было»⁷¹. Об интенсивности конфессиональной дифференциации старокрещен в контактных зонах может свидетельствовать события пореформенного периода, когда долго «тлевшие» и развивавшиеся «внутри» процессы приобрели открытые формы – вслед за отпадениями новокрещеных татар, начали фиксироваться массовое движение за переход в ислам и старокрещеных татар. Оценивая результаты исламизации старокрещен Нижнего Предкамья, М.А. Машанов писал в начале 1870-х гг.: «Все крещеные без исключения имеют громадное знание мухаммеданства. Часто высказывая мухаммеданское понятие или исполняя мухаммеданский обряд, крещеный и не подозревает, что тут таится мухаммеданство, а считают его христианским наследием... Вся жизнь крещеного проникнута этим мухаммеданским элементом. Стоит только посмотреть на религиозные отправления крещеных, чтобы убедиться в этом; стоит только прислушаться к молитвенным воззваниям, и вы увидите, что мухаммеданство занимает довольно большой уголок в сердце крещеного. От крещенина никогда не услышишь христианской молитвы... а между тем везде слышатся мухаммеданские молитвы предначинательные и заключительные»⁷². Естественно, картина религиозного состояния, которую наблюдали пра-

⁷⁰ Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 21–23; ГА РТ. Ф. 967. Оп. 1. Д. 168; *Одигитриевский Н.* Указ. соч. С. 12–13.

⁷¹ Христианское просвещение... С. 79.

⁷² *Машанов М.А.* Заметка... С. 14, 20.

вославные миссионеры в пореформенный период была результатом длительной эволюции религиозного сознания старокрещен протекавшей на протяжении всей первой половины XIX в.

Татары-мусульмане, несмотря на возможность уголовного преследования, поддерживали отпавших и тайных мусульман. Н.И. Ильминский писал по этому поводу: «живое участие татар магометан к участи и положению крещеных и отступивших так велико, что они следят за ходом дел об отступниках и приезжающих из Казани спрашивают, чем эти дела решены. Когда священники или чиновники являются для увещаний отступников, магометане стараются скрыть их, или, если это невозможно, то, по крайней мере, своим присутствием поддерживают в них дух упорства»⁷³. Татары принимали участие в организации религиозной жизнедеятельности отпавших. Так, в 1838 г. Насыр Апсальямов устроил в доме Сюроя Сулейманова (Алексея Семенова) в д. Среднее Бикмурзино молитвенный дом. С ее крыши он призывал народ на молитву, проводил обряд наречения имени новорожденным, хоронил умерших, обучал детей в «тайной» мусульманской школе⁷⁴. Нередко мусульманское духовенство допускало отпавших для совершения молитвы в мечеть, исполняло у них религиозные требы, скрывало от властей лиц, оказавшихся под административным и уголовным преследованием⁷⁵.

В 1845–1846 гг. начинаются новые отпадения в Спасском и Чистопольском уездах Казанской губернии⁷⁶. В ответ на это власти на основе указов от 20 ноября 1849 г. и 4 июля 1855 г. начинают использовать такие методы административного давления, как отобрание у родителей детей до их возвращения в христианство, их принудительное крещение, расторжение браков совершенных по мусульманскому обряду⁷⁷.

Не имея возможности сдержать отход от православия мерами духовного назидания, церковное руководство все настойчивее требует государственного вмешательства, тотального уголовного пре-

⁷³ Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. 1. Башкирские восстания в XVII и первой половине XVIII вв. М.; Л., 1936. С. 225.

⁷⁴ ГА РТ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1907. Л. 18.

⁷⁵ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 399. Л. 13 об.; Ф. 4. Оп. 77. Д. 56. Л. 23.

⁷⁶ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1225. Л. 1 об.

⁷⁷ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 97. Д. 34. Л. 232–233.

следования отпавших. Предлагалось например, переселять отпавших в центральные губернии России, где не было крупных общин мусульман⁷⁸, учредить над ними полицейский надзор, не давать билеты на отъезд с мест проживания⁷⁹, привлекать полицию при исполнении православных обрядов и проч.⁸⁰ Но использование даже самых крутых административных мер оказывалось все менее эффективным средством в борьбе с движением. Эти действия, приводили лишь к росту межконфессионального напряжения в регионе и сопротивлению отпавших. Использование административного ресурса создало большие трудности местным органам исполнительной и судебной власти. Вследствие массового характера движения, переселять отпавших в русские села было все сложнее. Полиции и чиновникам МГИ при переселении требовалось соблюдения множества условий. В частности, предусматривалось, что в тех поселениях, куда перемещались уклонившиеся в ислам, жили исключительно православные, была церковь, душевой надел крестьян превышал восемь десятин. Переселенцам предоставлялась трехлетнее освобождение от налогов, выделялось единовременное пособие на благоустройство на новом месте⁸¹. При массовых отпадениях выполнить все эти правила было весьма сложно.

Массовые переселения, несмотря на неоднократные предписания со стороны верховной власти с середины 1840-х гг. практически перестали осуществляться⁸². Одной из главных причин свертывания этой компании стало осознание ее неэффективности в возвращении отпавших в православие. Управляющий Казанской палатой государственных имуществ Лавров писал по этому поводу: «сама цель правительства – вернуть к православию уклонившихся в магометанство крещеных татар переселением их из среды татарского населения в старорусские селения Казанской губернии не может быть достигнута, потому что все переселяемые... при самом тщательном увещевании, магометанства не оставляют»⁸³.

⁷⁸ Там же. Л. 147 об.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 82. Д. 4. Л. 15 об.

⁸¹ ГА РТ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 40. Л. 29.

⁸² ГА РТ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1372. Л. 1.

⁸³ Там же. Л. 2.

Еще большие проблемы возникали с крещением детей отпавших. По наблюдениям полицейских, родители были готовы скорее пойти под суд и в Сибирь, нежели отдать детей священникам. В селе Омары (Мамадышский уезд) после объявления о принудительном крещении их детей, женщины заперевшись в одном из домов, «взять себя и детей под надзор не позволили, угрожая при этом скорее лишиться себя и детей жизни, чем отдать их в посторонние руки»⁸⁴. Некоторые из этих детей к тому времени были уже взрослыми, что создавало существенные трудности для православного духовенства и чинов полиции. Не признавая их мусульманский статус, священники в то же время не могли совершить над ними таинство крещения, ибо это противоречило российскому законодательству и церковным догматам⁸⁵. В ноябре 1855 г. мамадышский исправник был вынужден признать: «хотя следовало бы отобрать от отцов их и окрестить и потом отдать под опеку, впредь до возвращения последних в христианство, но как вышеозначенные дети совершенно отказались от принятия христианства и родители их от повиновения, то поэтому в дальнейшем исполнение решения приостановилось»⁸⁶.

Существенные проблемы возникли и в борьбе с «незаконными браками». Указом от 23 мая 1853 г. предписывалось: «вступивших... в супружество, без всякого обряда, если окажется, что жены их крещены, принять меры к соглашению их на брак по христианскому обряду; но в случае несогласия их на то, выслать их в прежнее жительство, и подчинить их строгому надзору сельского общества»⁸⁷. Попытка реализации этого указа на деле привела к сильным волнениям. Там, где все же полиции удавалось выслать жен в родительские семьи, они вскоре возвращались к своим мужьям⁸⁸.

Упорство отпавших и массовость движения привели к тому, что рассмотрение в суде этих дел растягивалось на многие годы. Суды были буквально завалены нерешенными делами. Многие из них ни двигались с мертвой точки в течение десятилетий.

⁸⁴ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 97. Д. 34. Л. 234.

⁸⁵ Там же. Л. 237.

⁸⁶ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 86. Д. 66. Л. 87.

⁸⁷ Там же. Л. 24 об.–25.

⁸⁸ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 97. Д. 34. Л. 237.

Православные миссионеры и священники, как и местные органы власти, также не могли добиться существенных результатов в возвращении в православие отпавших. Если в 1820-х гг. при содействии полиции им еще удавалось сдерживать это движение, то в 1830–1850-х г. произошло кардинальное изменение ситуации. Отпавшие отказывались не только соблюдать правила православной церкви, но даже вести беседы и слушать увещания православного духовенства⁸⁹. Протоиерей И. Орлов разуверившись в возможностях духовного наставления отпавших писал в одном из своих отчетов: «увещание в местах их жительства... встречает величайшее затруднение..., а явившиеся из них, не принимая никаких увещаний, делают с величайшим ожесточением и упорством увещателям нетерпимые оскорбления, обиды, ругательства и даже насильствования»⁹⁰. Оценивая трезво сложившуюся ситуацию, он считал, что «увещания не будут иметь ни какого успеха к обращению их», а в дальнейшем «не предвидится никакой надежды к возвращению их в недра церкви»⁹¹.

Центральная бюрократия, понимая бесперспективность старых методов воздействия, была все меньше готова поддерживать позицию Св. Синода на широкое использование административного ресурса для сдерживания новокрещен в христианстве. Принудительные действия по отношению к отпавшим, способствовали росту недовольства татар-мусульман, расценивавших данные действия как «гонения на мусульманскую веру», акцию по насильственной христианизации. Понимая невозможность использования по сути средневековых методов принуждения в рамках либерализации внутривластного курса, руководство страны идет на постепенное свертывание репрессивных мер. П.Д. Киселев в 1858 г. уведомил Св. Синод о том, что «находит меру разлучения татарок с их сожителями и отобрании детей их... крайне для них тягостной и с видами правительства о благосостоянии целого селения не согласною»⁹². Поддержавший позицию П.Д. Киселева министр МВД С.С. Ланской 14 июля 1861 г. приостановил дейст-

⁸⁹ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 80. Д. 109. Л. 16 об.

⁹⁰ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 82. Д. 57. Л. 147.

⁹¹ Там же.

⁹² ГА РТ. Ф. 4. Оп. 97. Д. 34. Л. 249.

вие указа от 29 мая 1855 г.⁹³ Фактически этим было санкционировано временный отказ от административного преследования отпавших⁹⁴. Дела о крещеных татарах, отпавших в мусульманство в 1820–1850-е гг., были окончательно прекращены в 1867 г. Уклонившиеся от православия до 1864 г., были исключены из церковных документов, всякая переписка о них прекращалась⁹⁵.

Таким образом начавшийся в первой половине XIX в. процесс отхода от православия в ислам запустил процесс конфессиональной дифференциации крещеных татар. По сути отпадения стали результатом предшествующей политики по принудительному крещению нерусских народов Волго-Уралья. Отсутствие осмысленной религиозно-просветительской деятельности со стороны православной церкви, упор на административные методы христианизации привели к тому, что новокрещены не восприняли православного вероучения и сохранили приверженность вере предков. В таких условиях реисламизация стала естественным следствием изменившихся социокультурных и политических реалий в стране в последней трети XVIII – начале XIX в. Это движение во многом напоминало те процессы, которые наблюдались среди новокрещен в конце XVI – XVII в., и государственно-церковные структуры действовали в борьбе с ним такими же методами – административным давлением и преследованием, принудительными переселениями, расторжением «незаконных браков» и проч. Но в условиях Нового времени эти подходы оказались неэффективными и были сопряжены с серьезными проблемами, связанными с дестабилизацией межконфессиональных отношений в регионе. Упорство отпавших в отстаивании своих прав было связано, в том числе, и с тем, что возвращение в ислам рассматривалось ими как форма сохранения своей прежней этнокультурной идентичности.

⁹³ ГА РТ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2087. Л. 99.

⁹⁴ *Воронец Е.* Основные черты распространения христианства на Руси 900 лет назад и ныне. Харьков, 1890.

⁹⁵ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 101. Д. 17. Л. 13.

§ 2.2. Религиозно-просветительские институты

Исхаков Р.Р.

Рост исламизации крещеных татар, приобретающий все более широкие масштабы, не мог не вызывать опасений у церковной и светской администрации стремившихся, по крайней мере, сохранить конфессиональную архитектуру, сложившуюся в регионе во второй половине XVIII в. и доминирующее положение православия, которое могло нарушиться при дальнейшем территориальном расширении границ влияния ислама. Во многом благодаря этому проблема реисламизации крещеных татар стала важнейшим дестабилизирующим фактором во взаимоотношениях имперского руководства и татар. Сохранение православной ориентации основной массы старокрещеных татар и представителей других нерусских народов края являлось для правительства не только задачей поддержки господствующего в стране религиозного института, патерналистского подхода к православной церкви, но, в первую очередь, задачей идеологической, направленной на сохранение основных принципов вероисповедальной политики и правового регулирования функционирования имперского строя в многонациональном и поликонфессиональном государстве. В связи с этим с 1860-х гг. были предприняты меры, направленные как на административное удержание крещеных татар в православии, так и на утверждение их в христианстве.

Сложность противодействия исламизации крещеных татар, напоминавшего по образному выражению, починку ветхого здания, «едва успеешь починить в одном месте, глядишь, разваливаются другие места»⁹⁶, потребовала выработки принципиально новых подходов в миссионерской и просветительской деятельности.

Главным идеологом и реализатором новой миссионерской политики стал известный тюрколог и миссионер Н.И. Ильминский (1822–1891). В ходе знакомства с прежней постановкой проповеднической деятельности, изучения жизни и религиозных верований местных народов он пришел к выводу о необходимости карди-

⁹⁶ РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.743. Л.95.

нальных изменений в сфере миссионерского движения. В ряде своих работ он высказал принципиально новые взгляды на задачи православной миссии⁹⁷. Основной идеей Н.И. Ильминского был отказ от жесткой привязки христианизации к национальной унификации (русификации). Во многом из-за боязни потерять свое культурное и этническое своеобразие, традиционный уклад жизни с восприятием «русской» веры, православие вплоть до 1860 г. так и не смогло стать «своей» религиозной традицией для большинства народов региона, несмотря на их номинальное крещение. Понимая это, Н.И. Ильминский предложил идею «этнизации» православия, гармоничного встраивания христианства в культуру и мировоззрение местного населения, без коренной ломки их этнокультурного поля.

Н.И. Ильминским была разработана концепция «духовного обрусения инородцев», ввода богослужения на национальных языках, создания национальных кадров православного духовенства. Важнейшим каналом христианизации должно было стать национальное образование в миссионерском духе. Понимая, невозможность добиться существенных результатов принудительными методами, Н.И. Ильминский считал единственной реальной возможностью решить проблему интеграции местного населения в русское культурное и религиозное пространство создание условий, при которых «инородцы» сами захотели бы воспринять православие как основной базис русской культуры и идентичности, это и было в его понимании настоящим, глубоким обрусением⁹⁸.

Разработка новой идеологии христианско-просветительской деятельности совпала с существенными изменениями, происхо-

⁹⁷ См.: Проект миссии для татар бакалавра Казанской духовной академии Н.И. Ильминского (1849 г.) // ОР РНБ. Ф.573 (СПбДА). Оп.1. Д.А1/232; Отзыв профессоров Казанской духовной академии Н.И.Ильминского и Г.С. Саблукова в академическое правление о причинах отпадения крещеных татар из православия в магометанство (1858 г.) // ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1655. Л. 15–23 об.; Мысли Н.И. Ильминского, экстраординарного профессора Казанской духовной академии о мерах к усилению миссионерской деятельности среди татар (1859 г.) // ОР РНБ. Ф.573 (СПбДА). Оп.1. Д.А1/214.

⁹⁸ *Geraci R.P.* Window on the East. National and imperial identities in late tsarist Russia. Ithaca and London, 1997. P.54–55.

дившими в крещено-татарском сообществе. Как отмечалось выше одним из зримых результатов этого процесса стали массовые отпадения в ислам новокрещеных и рост исламизации старокрещеных татар. Другим не менее значимым показателем этих изменений стало повышение у части старокрещен влияния православия. Это явление было мало связано с развитием институтов православной миссии. Главным фактором здесь выступали изменения в социокультурной жизни и развитие бытового миссионерства русского сельского населения. Если исламское влияние в основном проявлялась в среде новокрещен и в селениях старокрещеных татар, жители которых были заняты на отхожих промыслах, то повышение уровня православной религиозности отмечалось в приходских селах и смешанных населенных пунктах, среди молодежи получивших образования в приходских школах.

Утвердившиеся в православии крещеные татары (*кара керәшеннәр* – черные кряшены) как и тайные мусульмане (*ак керәшеннәр* – белые кряшены) отличались высокой социальной мобильностью, поддерживали тесные культурные контакты с русским населением. Как правило, они владели русским языком, соблюдали основные предписания церкви и пытались вести религиозную пропаганду в пользу христианства в среде своих соплеменников. Например, в 1840–1850-е гг. старостой церкви с. Ошторма-Юмья (Мамадышский уезд) был житель деревни Сердоусь Филипп Артемьев, который еще в юности познакомился с христианским вероучением и глубоко укоренился в православии. Несмотря на отдаленность родной деревни от приходского села и преклонный возраст, он не пропускал службы, а во время больших религиозных торжеств, занятый обязанностями по церкви целыми неделями жил у священника. Филипп Артемьев обладая высокой религиозностью, вел религиозно-просветительскую деятельность среди соплеменников, следил за состоянием церкви, несмотря на слабое знание русского языка и грамоты, исправно вел церковную документацию⁹⁹. В эти же годы церковным старостой с. Ачи (Лаишевский уезд) был Алексей Кондратьев один из влиятельных жителей д. Кибяк-Кози. По воскресным дням перед службой он ходил по

⁹⁹ Христианское просвещение... С. 152.

домам, путем просьб и угроз собирал народ в церковь, следил за состоянием храма¹⁰⁰.

Конечно таких воцерковленных лиц, как впрочем, и «тайных» мусульман было немного, относительно основной массы старокрещеных татар. Большинство из них (*чи керәшеннәр* – «сырые», настоящие кряшены) продолжали придерживаться прежнего уклада жизни и культурно-религиозных основ существования в мире. Несмотря на деформацию и «эрозию» религиозных представлений, они сохраняли приверженность старине как условия сохранения народных традиций. «На что мне русская вера? – заявил житель д. Никифорово Мамадышского уезда. – «Мы живем ничуть не хуже русских, и хлеб родится, и скот есть. Как родители жили, так и я остаюсь»¹⁰¹. Настоящими оплотами традиционной конфессиональной идентичности как в это, так и в последующее время были районы Закамья (Уфимская и Вятская губернии), где старокрещены проживали изолированными компактными группами, сохраняя прежний патриархально-аграрный характер жизни. Тем не менее, и у этих групп, вследствие ужесточения церковного контроля, а также роста культурного влияния православного населения отмечается повсеместное повышение влияния православия.

«Встроенное» в систему синкретических религиозных верований, православие, начинает восприниматься ими как важная составляющая конфессиональной идентичности, а ее обряды и таинства – как наследие, доставшееся им от предков, вошедшее в их культурно-религиозную и праздничную культуру. Влияние христианства проявлялось во внешнем виде старокрещеных татар – они имели длинные волосы и бороды, носили пояса и нательные кресты, в гастрономических пристрастиях – ели свинину, но не употребляли конину. В глазах причта и миссионеров такие внешние маркеры «православности» имели важное значение. Многие священники, например, считали, что длинные волосы, показывают преданность «инородца» православию. Подчеркивая большое значение внешнего своеобразия крещеных татар в их дистанцировании от соплеменников-мусульман, в 1856 г. Н.И. Ильминский писал: «Нужно, чтобы крещеные самую наружностью отличались от некрещеных. Жен-

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Казанская центральная... С. 27.

щины старокрещеных также имеют отличия от прочих татарок, которое состоит в головном уборе в роде кокошника. Эта разность в одежде и во внешнем быте между крестьянами более разделяет людей и препятствует их сближению, нежели разность в мыслях и верованиях»¹⁰². Одним из показателей роста влияния православия среди старокрещен в первой половине XIX в. может также считаться проникновение и закрепление в их праздничной культуре значимых православных торжеств, таких как Рождество Христово, Пасха, Покров Пресвятой Богородицы, Троица и т.д.

Впрочем, большинство крещеных татар, как и в предшествующее время, не разбиралось в православных догматах. Они воспринимались ими через призму народной религиозно-мифологической картины мира, формируя искаженный взгляд христианского вероучения. В этом отношении показательна распространенная среди крещеных татар традиция почитания икон (*тәре*). Включенные в состав народных культов христианские святые наделялись определенными материальными качествами. Старокрещеные татары выделяли православные иконы, основываясь на внешних признаках. Как вспоминал В. Тимофеев, его однодеревенцы делили свои домашние иконы на кресты-образы, книги-образы, лопаты-образы и пр.¹⁰³ Слабое знакомство крещеных татар с внутренним содержанием православия показывает и тот факт, что вплоть до пореформенного периода в их языке отсутствовали слова, обозначающие важнейшие догматы христианства. Напротив, наименования символов, внешних атрибутов и православных праздников, получили у них весьма широкое распространение. В частности, при обозначении крестов и икон применялся термин *тәре*, православного храма – *чиркәү*, богослужения – *чукынмак*, *чукуну*, причастия – *дару эчу*, исповеди – *гонаһ әйтү* и проч.

Кризис традиционалистского мировоззрения, четко обозначившийся к середине XIX в., ставил перед крещеными татарами вопрос о выборе последующей парадигмы культурного и религиозного развития. К тому времени их народные верования перестают выполнять одну из ключевых функций, позволявших их обществу сохранять определенную социокультурную устойчивость.

¹⁰² Христианское просвещение... С. 154–155.

¹⁰³ Казанская центральная... С. 10.

В. Тимофеев, довольно точно подметивший эту тенденцию, писал в 1860-х гг.: «И я прежде сильно возмущался языческими обрядами своих односельцев, но когда посмотрел, да поразмыслил и стал несколько опытнее, то понял, и теперь все больше и больше убеждаюсь, что такая упорная стойкость и сохранность среди крещеных татар языческих суеверий принесла огромную пользу. Этим питалось и поддерживалось в народонаселении религиозное чувство, и предохранялись наши старики от влияния посторонних. Надобно сказать правду, что влияние со стороны русской было весьма слабо, далеко слабее, чем со стороны магометанской. Если бы языческие суеверные обряды не держались, теперь, по всей вероятности, не осталось бы и имени крещеных татар... Вообще я заметил во время своих разъездов, что где падает вера в керемети, то это верный признак успехов магометанства»¹⁰⁴.

Трансформация прежних основ социокультурной жизни, базировавшихся на патриархальном укладе, народной культуре и верованиях, переставших выступать в роли естественного буфера от инокультурных экспансий, сделало старокрещен открытыми к внешним влияниям. Фактически большинство представителей этого конфессионального сообщества, живших в контактных зонах, находились на культурно-религиозном «перепутье».

Конфессиональная принадлежность у местного нерусского населения была тесно связана с этнической идентичностью, что создавало дополнительные трудности при этом культурном выборе. У старокрещеных татар, несмотря на длительный период изоляции и наличия различий в конфессиональной принадлежности сохранились тесные связи с татарами-мусульманами, осознание принадлежности к общему историко-культурному сообществу, подкреплявшиеся единством языка, этнической культуры и исторического прошлого. Но в тоже время прочная интеграция крещеных татар в состав татарского этнокультурного поля была возможна при условии смены ими конфессионального статуса, т.е. принятия ислама, ставшая к этому времени важной частью идентичности татар-мусульман. Но такой выбор не мог не вызывать у старокрещеных татар серьезных опасений, поскольку, данный шаг вызвал бы кардинальные изменения в самих основах культурной жизни их об-

¹⁰⁴ Там же. С. 106.

щества, а также сложившейся конфессиональной идентичности¹⁰⁵. Жесткая позиция государства к любым проявлениям апостасии, грозившей отпавшим уголовным преследованием (тюремными заключениями, экзекуцией, ссылкой в Сибирь, на поселение или каторгу), также являлась существенным сдерживающим фактором.

Христианство, хотя и стало составной частью конфессиональной идентичности крещеных татар, также, воспринималось ими как религиозное учение с «иной» системой культурных координат, не дававшей в перспективе возможности полноценного сохранения их этнокультурной самобытности. Не случайно, что православие среди крещеных татар обозначалось как «русская вера». В социокультурных условиях дореформенной России, укоренившись в православии прозелит должен был в конечном итоге воспринять русский культурный «код», т.е. «духовно обрусеть», а позднее сменить и этническую принадлежность. Такой взгляд был широко распространен как среди нерусских народов Восточной России, так и государственной и церковной бюрократии, православного духовенства и миссионеров, а во время правления Николая I стал частью государственной идеологии, сформулированной С.С. Уваровым в знаменитой триаде «самодержавие, православие, народность».

Эволюция религиозного мировоззрения крещеных татар, открытость к внешнему прозелитизму и культурным влияниям приведших к усилению исламизации и появлению у них отпавших и «тайных» мусульман побудило казанских миссионеров активизировать внедрение своих разработок в практику религиозно-просветительской деятельности. В условиях продолжающихся отпадений новокрещеных татар и отказа государственных структур от жесткого административного давления идеи Н.И. Ильминского находят все большую поддержку в высших церковных кругах. В 1857 г. Св. Синод поручает Н.И. Ильминскому разработать проект православной миссии среди крещеных татар.

Подготовленная им в 1858 г. программа надолго определила основные векторы деятельности миссионеров в Волго-Уралье. По мысли Н.И. Ильминского главной целью их деятельности должно было стать воцерковление номинальных христиан путем школьно-

¹⁰⁵ ГА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 15. Л. 127–134 об.

го просвещения молодого поколения. Признавая неэффективность христианско-просветительской деятельности русского сельского духовенства, автор предлагал использовать в христианизации крещеных татар их соплеменников, получивших православное воспитание. Для этого предлагалось создать сеть конфессиональных школ миссионерской направленности, привлечь в состав православного духовенства «инородцев», использовать в богослужении татарский язык. В переводах предусматривалась замена татарского литературного языка на разговорный, а арабского алфавита – на кириллицу¹⁰⁶.

Программа Н.И. Ильминского в отличие от прежних проектов, соответствовала эпохе модернизационных изменений, в которую вступила Россия в середине 1850-х гг. и была вполне реалистичной. Она оказалась востребована как церковью и государством, так и обществом, что предопределило успех ее внедрения и высокую эффективность в христианизации крещеных татар. Идея использование учебных заведений как основного канала в продвижении православной идеологии, переориентации усилий миссионеров на опосредственные формы просветительства, противопоставление усиливающемуся влиянию ислама православной культуры и религии, внедрявшихся в массовое сознание посредством школьного просвещения, стали ключевыми элементами в развитии миссионерского движения РПЦ в пореформенный период.

Эпоха Великих реформ значительно расширило «коридор возможностей» для реализации идей в области христианско-просветительской деятельности, которые по сути нельзя было бы воплотить в жизнь в Николаевскую эпоху. С учетом социально-экономических изменений происходивших в России Н.И. Ильминский верно оценил политическую и этноконфессиональную ситуацию в стране и начал активно внедрять свои разработки в области «инородческого» просвещения.

Первым шагом реформирования миссионерской деятельности стало разработка и внедрение новой методики транслитерации и переводов на татарский язык. В ходе своей научной командировки в 1856 г., Н.И. Ильминский пришел к выводу о невозможности ис-

¹⁰⁶ Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. 1. Башкирские восстания в XVII и первой половине XVIII вв. М.; Л., 1936. С. 220–233.

пользования переводов сделанных Переводческим комитетом в деле христианского просвещения крещеных татар и внедрения богослужения на татарском языке. Созданные на основе татарской литературной традиции тексты были малопонятны для природных носителей языка. Как альтернатива Ильминским было предложено использовать татарский разговорный язык, имевший мало общего со сложным испещренным заимствованиями языком «высокой» татарской культуры¹⁰⁷.

«Упрощение» стиля письменного языка было связано с рядом принципиальных моментов. Н.И. Ильминский пришел к выводу, что передача внутреннего содержания православия во всех ее тонкостях была возможна только на понятном для народа родном языке, ибо язык был частью «мироощущения человека», посредством которого он знакомится с окружающим миром. Являясь продуктом общественного сознания, язык отражал уровень его социализации и развития, был, по словам Ильминского «мерой инородческого разуме-ния». Поэтому лишь на нем, понятными, простыми выражениями, отказавшись от использования искусственных форм, было возможно выразить христианские догмы так, чтобы они стали доступны для населения¹⁰⁸. Переход от средневековой тюркской и арабо-персидской литературной традиции, на разговорный язык, с использованием особенностей местных диалектов, соответствовала веяни-ям эпохи. Выразителями данных реформаторских идей были такие выдающиеся просветители этой эпохи, как И. Алтынсарин у казахов и К. Насыри у татар-мусульман.

Проблему отсутствия в татарском языке слов обозначавших хри-стианские понятия, Н. И. Ильминский предлагал решить, используя слова не из арабского, а русского языка, что должно было послужить к сближению крещеных татар с русским народом¹⁰⁹.

Н.И. Ильминским был поставлен вопрос об использовании в пе-реводах вместо арабского алфавита кириллицы. Подчеркивая несо-вершенство арабского шрифта, для выражения звуков татарского языка, в особенности гласных, он признавал, что русский алфавит

¹⁰⁷ Христианское просвещение... С. 157.

¹⁰⁸ *Ильминский Н.И.* О переводе православных христианских книг на инородческие языки: практические замечания. Казань, 1875. С. 31.

¹⁰⁹ Христианское просвещение... С. 157.

«лучше способен выразить татарские звуки и определительнее»¹¹⁰. В связи с отсутствием тесной культурной связи между крещеными татарами и татаро-мусульманами и незнанием первыми арабского алфавита, переход на новую письменность с технической точки зрения не должен был привести к существенным проблемам. Напротив, в связи с деятельностью приходских училищ, к середине XIX в. среди молодежи из старокрещен появляется небольшая группа деревенских «грамотеев», знавших русский язык и грамоту, которые при желании могли быстро научиться читать эти книги и стать проводниками христианских идей, почерпнутых из этих переводов.

Использование новой методики транслитерации на практике, убедили Ильминского в правильности выбранного пути. В селе Чура (Мамадышский уезд) ему представилась возможность поговорить с воспитанником местной приходской школы. В ходе разговора Ильминский написал несколько строк на татарском языке русскими буквами, которые дал ему прочитать. К удивлению Ильминского этот юноша не только смог легко прочитать текст, но и по ходу дал несколько советов по исправлению предложений¹¹¹.

Применение кириллицы в новых переводах было важно еще и потому, что в будущем, с развитием христианско-просветительского движения новый алфавит должен был превратиться не только в язык православных переводов, но и частью школьного обучения и письменной традиции. Поэтому применение арабского шрифта в условиях тесной связи конфессиональной идентичности и культурных основ жизни у татар, в глазах православных просветителей, таило в себе угрозу интеграции крещеных татар в общетатарское пространство, знакомство с мусульманской литературой и, как результат, их отход от православия в ислам¹¹².

Новацией стало привлечение к переводческой деятельности наряду с профессиональными учеными-тюркологами природных носителей татарского языка, в задачу которых входило корректура текста и устранение из него всех неточностей, которые могли быть неправильно истолкованы читателями. Ильминский предполагал, что толь-

¹¹⁰ Там же. С. 158.

¹¹¹ *Знаменский П.В.* На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. Казань, 1892. С. 114.

¹¹² ГА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1655. Л. 17.

ко носитель языка, для которого он является составляющей мышления и этнокультурного сознания, мог основательно и достаточно корректно изложить суть православных догматов¹¹³. Перевод, таким образом, становился результатом коллективных усилий ученого и носителя языка. Профессиональный лингвист своим опытом и научными знаниями должен был направлять усилия своего помощника. Лишь в таком тандеме можно было достичь качественно нового результата при подготовке богослужебных текстов.

Вскоре случай свел миссионера-просветителя с таким помощником, который на долгие годы стал его главным сотрудником и коллегой в деле переводов. Через своего друга, преподавателя «противомусульманских» дисциплин КазДА Г.С. Саблукова в 1857 г. он узнает о В.Т. Тимофееве – крестьяне из старокрещеных татар д. Никифорово (Мамадышский уезд), приехавшем в Казань с целью поступить послушником в Иоановский монастырь. Вскоре познакомившись, они начали тесно сотрудничать, что стало точкой отсчета становления новой системы переводческой деятельности и формирования кириллической письменной традиции крещеных нерусских народов Восточной России. В это время Ильминский делает первые удачные опыты перевода православных текстов на татарский язык, разрабатывает идею создания специальной конфессиональной школы для крещеных татар, где данные переводы должны были употребляться в качестве учебных пособий¹¹⁴.

Но в полной мере реализовать свою просветительскую концепцию в это время Ильминскому не удается. В 1859 г. из-за конфликта с ректором КазДА, епископом Иоаном (Соколовым), он был вынужден уехать из Казани в Оренбург. Здесь он поступил на службу в Оренбургскую пограничную комиссию, члены которой занимались реформированием системы административно-территориального устройства Казахской степи.

Здесь Ильминский продолжил свои практические и научные изыскания в области тюркологии и компаративистики – он составляет кириллический казахский алфавит, собирает произведения устного народного творчества. В результате вскоре свет увидели его труды: «Материалы для изучения киргизского языка» и «Са-

¹¹³ ГА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 14. Л. 18.

¹¹⁴ Христианское просвещение... С. 171.

моучитель русского языка для киргизов», где впервые был использован алфавит на основе кириллицы для обозначения звуков казахского языка. Этот научный опыт, несмотря на ряд недостатков в транслитерации текстов, был по достоинству оценен современниками и стал основой кириллического татарского алфавита, разработанного для кряшен¹¹⁵.

Во время пребывания в Оренбурге Н.И. Ильминский знакомится и начинает сотрудничать с известным тюркологом В.В. Григорьевым, который в это время возглавлял Оренбургскую комиссию. В. Григорьев оказал заметное влияние на молодого ученого, сыграл важную роль в его становлении как серьезном востоковеде. Как вспоминал впоследствии Ильминский, общение с этим маститым представителем академической школы русского ориентализма, помогло ему в осмыслении фонетического строя тюркских языков, воспитало «любовь к народному языку»¹¹⁶.

В конце 1861 г. Ильминский возвращается в Казань. В 1862 г., во время летней вакации, ученый едет в родную деревню В. Тимофеева, куда тот вернулся после вынужденного отъезда Ильминского. Здесь, он вместе с Тимофеевым завершает работу над первым трудом, выполненным на основе нового метода – «Букваря для крещеных татар». В этой книге впервые был представлен кириллический татарский алфавит, разработанный на основе татарского народного говора жителей Мамадышского уезда Казанской губернии. Эта работа была апробирована, доработана и переиздана в 1864 г. Этот вариант «Букваря» более чем на полвека стал основным учебным пособием для изучения чтения и письма на родном языке для учеников кряшенских начальных школ.

Оценивая результаты многолетних изысканий Ильминского, можно отметить, что им была создана письменность, которая довольно корректно и точно передавала звуки татарского языка, позволяла сохранять вариативность татарской лексики.

¹¹⁵ *Григорьев В.В.* О передаче звуков киргизского языка буквами русской азбуки (Письмо к Н.И. Ильминскому) // Отдельный оттиск из Ученых записок Императорского Казанского университета за 1862 г. Казань, 1862. С. 2–12.

¹¹⁶ *Ильминский Н.И.* Воспоминания об И.А. Алтынсарине. Казань, 1891. С. 5–16.

Создание нового алфавита позволило Ильминскому и его последователям начать планомерную деятельность по подготовке православной религиозно-нравственной и богослужебной литературы, а также учебных пособий на татарском языке. В 1863 г. был издана первая коллективная работа Ильминского и Тимофеева на татарском языке – «Священная история». В 1864 г. был опубликован перевод «Книги Премудрости Иисуса», в 1865 г. увидел свет учебник «Первоначальные уроки русского языка для татар»¹¹⁷.

С этого времени можно говорить о становлении новой системы переводов и начале оформления, по выражению Ильминского, «христианско-татарского письменного слога». Методологические принципы этих переводов – в синтаксическом и этимологическом отношении следовать законам народного разговорного языка, применять русские слова для обозначения основополагающих догматов православного вероучения и собственных имен, употреблять буквы кириллического алфавита при обозначении звуков языка, стали теоретическим фундаментом всей последующей переводческой деятельности казанских миссионеров.

Методика перевод текстов на языки нерусских народов с использованием кириллицы, хотя была и не нова и занимала заметное место в истории православной миссии, восходящая к традиции Стефана Великопермского, дело которого в XIX в. продолжили такие выдающиеся подвижники РПЦ, как епископ Парфений (Попов), архимандрит Макарий (Глухарев), протоиерей Д. Хитров (Дионисий), митрополит Иннокентий (Попов), именно Ильминскому удалось создать теоретическую научную базу, для разработки новых алфавитов «бесписьменных» народов Восточной России и перевода православных текстов на эти языки. Опыт использования в татарских переводах алфавита государственного языка, первоначально задумывавшийся Ильминским в сугубо утилитарных целях, впоследствии был распространен на языки других народностей Волго-Уралья и Сибири, стал, по мнению канадского историка У. Доулера, важной составляющей культурно-языковой политики не только Рос-

¹¹⁷ Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). Казань, 1892. С. 130.

сийской империи, но и европейских стран в своих азиатских и африканских колониях¹¹⁸.

Вокруг Н.И. Ильминского постепенно консолидируется группа единомышленников, организовавших неофициальную комиссию переводчиков, построившую свою деятельность на основе новой методики. В нее наряду с Ильминским и Тимофеевым вошли профессор КазДА Г.С. Саблуков – хороший знаток татарского, греческого и арабского языков, переводчик Корана с первоисточника на русский язык, сменивший его на кафедре профессор Е.А. Малов, который наряду с татарским, владел арабским, еврейским и греческим языками. Благодаря их совместной работе в 1866 г. свет увидел татарский перевод одной из центральных книг православного вероучения – «Евангелие от Матфея».

Период 1860-х гг. стал переходным в разработки методики переводов на татарский язык. Переводчики с одной стороны, начинают активно внедрять новые подходы, разработанные Ильминским, с другой еще сохраняются заметные следы академической школы, связанной с деятельности Переводческого комитета КазДА. В текстах 1860-х гг. встречаются «реликты» арабской и татаро-мусульманской литературной традиции. Например, отмечается использование вместо буквы *e* буквы *u* в окончаниях слов, что было традиционно для классической турецко-османской и татарской литературы, но не для татарской фонетики и народного языка. Кроме того, при фиксации некоторых слов, в соответствии с правилами татарской письменности того времени, игнорировались гласные звуки. Постепенно с выработкой четких правил и норм переводческой деятельности, накопления опыта и более глубокого знакомства переводчиков с татарской фонетикой, эти недочеты были устранены. Язык переводов в морфологическом и фонетическом отношении приближается к современному татарскому литературному языку, становится действительно языком понятным и близким простому народу.

В 1867 г., когда в Казани открывается Братство св. Гурия происходит дальнейшее расширение деятельности по переводам на татарский язык. Одним из приоритетных направлений братства с

¹¹⁸ *Dowler W.* Classroom and Empire: The politics of schooling Russia's Eastern nationalities, 1860–1917. Toronto, 2001. P. 153–154.

самого своего основания становится перевод православных богослужебных текстов на нерусские языки. На базе братства организуется особая комиссия, которая берет на себя перевод православных книг на языки нерусских народностей Волго-Уралья, их цензуру и издание. В начале 1868 г. архиепископ Антоний, обратился в Св. Синод с ходатайством об официальной организации комиссии и 18 марта 1868 г. данное предложение было высочайше утверждено. У Переводческой комиссии первоначально не было ни четкого плана деятельности, ни определенного штата сотрудников. Составление переводов и их корректура осуществлялась энтузиастами-востоковедами из числа профессоров КазДА и православно-го духовенства. В 1869 г. председатель Братства св. Гурия, попечитель КУО П.Д. Шестаков добился официального признания за комиссией особых прав и назначении ее руководителем Н.И. Ильминского¹¹⁹. С 1867 по 1875 г. комиссией на татарский язык были переведены и напечатаны 12 изданий.

С 1875 г. у Переводческой комиссии был повышен официальный статус. С этого времени комиссия стала курировать переводы, цензуру и печать книг по христианской тематике на языках всех нерусских народностей Волго-Уралья и Сибири. Основными переводческими центрами являлись «инородческие» учебные заведения. На татарский язык переводы осуществлялись на базе КЦКТШ и КУС, на марийский – в Унжинской центральной черемисской школе, на удмуртский – в Карлыганской миссионерской школе на чувашский – в Симбирской чувашской учительской школе. Первыми переводчиками из нерусских народов становятся руководители и учителя этих школ: В. Тимофеев, И. Яковлев, Т. Егоров, Г. Яковлев, Д. Филимонов, Б. Гаврилов, С. Тимрясов, М. Дмитриев, А. Ракеев, А. Юртов, И. Кедров и др. В качестве координирующего центра выступала КУС.

Главным направлением в деятельности Переводческой комиссии в пореформенный период становятся издания православных текстов на тюркских языках. Привлечение в комиссию таких известных ученых-тюркологов, как Н.И. Ильминский, М.А. Машанов, Г.С. Саблуков позволило поставить переводческую деятельность на татарском языке на очень высокий уровень. Детальная

¹¹⁹ *Машанов М.А.* Обзор деятельности... С. 120–121.

точность татарских текстов достигалась использованием оригинальных греческих текстов и комментариев авторитетных богословов¹²⁰. Татарские переводы, по словам М.А. Машанова, служили «в некотором роде подлинниками для переводов на другие инородческие языки»¹²¹. Это можно объяснить несколькими причинами. В Казани к этому времени сложилась серьезная научная школа татарского языкознания, имевшая глубокие традиции, связанными с кафедрами татарского языка Казанской гимназии, Казанского университета и КазДА. Переводчики при первоначальной работе должны были использовать первоисточники и в совершенстве знать языки, на котором они были написаны. Такой научной подготовкой обладал ограниченный круг специалистов, которые в большинстве своем были преподавателями и воспитанниками татарского («противомусульманского») отделения КазДА, специализировавшиеся на изучении татарского языка. Поэтому татарские переводы, вплоть до начала XX в., являлись образцом для православных текстов на языках других тюркских и финно-угорских народов Волго-Уралья. Благодаря близости данных языков, относившихся к алтайской языковой семье, использование татарских текстов значительно облегчало работу переводчиков¹²².

Основная часть изданий комиссии распространялось бесплатно среди православного духовенства «инородческих» приходов, а также учителей миссионерских школ. Кроме конфессиональных учебных заведений, в качестве учебных пособий они использовались в министерских и земских училищах. Для широкого и оперативного распространения переводов создаются книжные склады, вводятся должности книгоношей. К 1893 г. в Казанской, Вятской, Самарской, Уфимской, Пермской, Симбирской губерниях было создано 27 книжных склада, реализовывавших книжную продукцию комиссии на местах. Татарские переводы распространялись

¹²⁰ Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества учрежденной при братстве св. Гурия в г. Казани за 1893 год. Казань, 1894. С. 11.

¹²¹ Там же.

¹²² *Ильминский Н.И.* О переводе православных христианских книг на татарский язык при христианско-татарской школе в Казани // О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания Н. Ильминского. Казань, 1875. С. 31.

через книжные склады КЦКТШ, в с. Нырьи (Мамадышский уезд), в г. Уфе и Чистополе.

С 1877 по 1905 г. по неполным данным Переводческой комиссией издано на татарском языке было 88 названий книг общим тиражом 559 050 экз.

Внедрение новых методов переводческой деятельности имело тесную связь с другими важными идеями в области религиозного просветительства. Миссионеры-реформаторы осознали, что донести истины христианского вероучения невозможно без развития грамотности сельских жителей, создания системы двуязычного начального конфессионального образования.

В 1864 г. Н.И. Ильминский отмечал, что среди крещеных нерусских народов проявилось стремление к образованию молодого поколения. Он предложил воспользоваться этим желанием. Справедливо полагая, что начальное образование влияет на «образ мысли» человека, он настаивал на организации новой школы, «понятной и притягательной» для крещеных татар.

Составление алфавита и издание первых книг позволило Ильминскому расширить свою деятельность и официально открыть в Казани в 1864 г. первую школу, работавшую по новой методике. Основную роль в ее возникновении сыграл В.Т. Тимофеев. Осенью 1863 г. в своей квартире на Арском поле он поселил трех мальчиков из своей деревни и стал обучать их основам православного вероучения и грамоте¹²³. В августе 1864 г. Н.И. Ильминский обращается с ходатайством в МНП о разрешении открытия частной школы, для обучения детей крещеных татар в Казани. Эту просьбу поддержал попечитель КУО П.Д. Шестаков и в 1864–1865 учебном году школа начала работать на следующих основаниях: 1) школьники должны были жить в пансионе, нанятом на частные средства; 2) платы за обучение не предусматривается; 3) ученики должны изучать русский язык и грамоту; 4) основные предметы обучения: православные молитвы, Закон Божий, краткий катехизис, священная история по книгам, переведенным на татарский

¹²³ ГА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 2340.

язык¹²⁴. Наблюдение и руководство за школой поручалось Н.И. Ильминскому и Е.А. Малову¹²⁵.

Появившаяся как небольшой частный пансион, вскоре школа становится довольно крупным учебным заведением. Во втором году здесь обучалось уже 20 детей, а в 1866 г. общая численность учеников достигло 40 чел. Быстрый рост школьников поставил вопрос об улучшении ее учебной и материальной базы. В связи с тем, что КЦКТШ считалась частным заведением, ее финансирование осуществлялось за счет пожертвований благотворителей и средств родителей учеников.

В 1868–1870-х гг. известный алтайский миссионер, архимандрит Макарий (Невский), обучая учеников хоровому исполнению православных молитв, поставил церковное пение в КЦКТШ на весьма высокий уровень. Церковное пение в стенах домового церкви школы поражало и оказывало большое эмоциональное воздействие на присутствующих. В частности, чувашский просветитель И.Я. Яковлев вспоминал, что первое посещение православной службы на татарском языке в КЦКТШ произвело на него неизгладимое впечатление¹²⁶.

Упор на конфессиональном образовании наряду с практическими задачами преследовал и педагогические цели. Любое образование, по мнению Ильминского, без серьезного нравственного воспитания в религиозном духе должно было привести к негативным последствиям для ученика. Вестернизовавшись и приобщившись к секулярной культуре «иностранцы» приобретали худшие черты европейской цивилизации, становились маргиналами в среде своих соплеменников. Избежать этого можно было путем развития в ребенке глубокой религиозности, а также сохранением привычного для него патриархального быта в школе. Основная цель школьного образования и воспитания, по Ильминскому – «религиозное перерождение» ребенка, при сохранении его тесной связи с сельским миром. Это было необходимо еще и для того, чтобы в будущем став сельским учителем он вновь полноценно

¹²⁴ Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887. С. 76.

¹²⁵ ГА РТ. Ф. 160. Оп. 1. Д. 144. Л. 1–2.

¹²⁶ Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания. М., 1997. С. 162–163.

влился в крестьянскую среду¹²⁷. Ставя на первый план духовность и простоту, Ильминский, отдавал предпочтение народным ценностям и религиозным дисциплинам перед культурными идеалами русской интеллигенции и светскими науками¹²⁸.

Воспитывая детей в православном духе, Ильминский предполагал оказать воздействие и на старшее поколение. Школа брала на себя ряд семейных функций, ибо семья не могла дать православного воспитания ребенку, поэтому система Ильминского противопоставляла христианское воспитание в школе традиционному воспитанию в семье¹²⁹. Таким образом, младшее поколение, получив православное воспитание в школе, становилось проводником христианских идей в семье. Талантливый педагог и хороший психолог, Н.И. Ильминский осознавал, что молодое поколение в отличие от взрослых, легко воспринимает новые религиозные идеи, который предлагает учитель-миссионер. Понимая, что вера является для «инородца», живущего в несекурилизованном, патриархальном обществе, основой мировосприятия, просветитель предлагал акцентировать внимание не на обучение, а на воспитании ребенка, формирование у него глубокорелигиозного мировоззрения, основанного на христианстве. Постепенно с развитием сети конфессиональных школ новое молодое поколение должно было быть оторвано от традиционного культурно-религиозного образа жизни старшего поколения и воспитано в христианском духе.

Благодаря постепенному распространению конфессиональных школ, построивших свою деятельность на принципах, заложенных в Казанской центральной крещено-татарской школе и функционировавших в рамках системы Н.И. Ильминского, к концу XIX в. начальное образование стало общедоступным для молодежи старокрещеных татар. По официальным данным, в 1885–1886 учебном году по Мамадышскому уезду Казанской губернии 7,0% детей

¹²⁷ *Ильминский Н.И.* Записка об устройстве учебных заведений. Казань, 1904. С. 8.

¹²⁸ *Джераси Р.* Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России / пер. с английского В. Гончарова. М., 2013. С. 97.

¹²⁹ *Таймасов Л.А.* Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века: дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2004. С. 261.

об. п. школьного возраста из числа кряшен обучалась в начальных учебных заведениях, в тоже время доля детей других этноконфессиональных групп представленных в этом регионе, посещавших школы не превышала 1,6%¹³⁰. Схожая ситуация складывается в Восточном Закамье, где проживала наиболее многочисленная группа старокрещеных татар¹³¹. О масштабах работы православных просветителей, может свидетельствовать тот факт, что в большинстве их крупных населенных пунктов Казанской губернии, численность жителей, обучавшихся в школах, к концу XIX в. достигло 50–60% от общего количества населения муж. п. Отмечаются примеры и более высокой грамотности. Так, в селе Никифорово (Мамадышский уезд) (в 1897 г. здесь проживало 779 чел.) 80% жителей муж. п. и 30% жен. п. имело начальное образование; около 30 ее уроженцев в разное время училось в КУС, КЦКТШ, на Миссионерских курсах в Казани¹³².

Созданная православными миссионерами сеть начальных и средне специальных учебных заведений стала важным культурно-религиозным и просветительским институтом кряшен. Главной целью этих школ было посредством развития начального конфессионального образования воспитать молодое поколение в православном духе. Во многом эта цель была достигнута. Благодаря внедрению и развитию системы Ильминского тысячи воспитанников миссионерских школ – люди младшего и среднего возраста, стали искренними последователями православия. Из их среды формировалась кряшенская интеллигенция – представители кряшенского православного духовенства и учителя начальных школ, ставшие культурной элитой общества. В отличие от прежних учебных заведений, братские школы не вызывали отторжения у кряшен, напротив благодаря использованию татарского языка в образовательном процессе, привлечению самих кряшен в качестве учителей, простоте образовательных программ, они легко встраивались в традиционную систему сельской жизни, что предопреде-

¹³⁰ Григорьев А.Н. Кряшенский вопрос в Татарии и его разрешение советской властью: дис. ... канд. ист. наук. М., 1945. С.42.

¹³¹ Там же.

¹³² ГА РТ. Ф. 967. Оп. 1. Д. 179. Л. 30 об.

лило их высокую эффективность в деле продвижения православной идеологии в народной массе.

Таким образом, благодаря внедрению в жизнь идей Ильминского, для зарождающейся кряшенской интеллигенции православная церковь превращается в один из немногих «социальных лифтов», позволявших им повысить образовательный уровень, социальный статус в обществе, улучшить материальное положение. Многие из них свой жизненный путь начинали в школах созданных православными просветителями, впоследствии сами становились учителями-миссионерами и священнослужителями, посвящая жизнь культурно-религиозному просвещению народа. Деятельная и талантливая молодежь, получив таким образом «дорогу в жизнь», впоследствии смогла реализовать себя на поприще просвещения, сформировала интеллектуальную элиту кряшенского общества. В их лице церковь получила энергичных деятелей религиозного просвещения. Таким образом, благодаря системе Ильминского православие и миссионерские институты стали ключевыми факторами культурной мобилизации кряшен; на основе христианских ценностей сформировались основы их образовательной системы и «высокой» культуры.

Создание новых переводов позволило расширить применение родного языка в просветительской деятельности, распространив ее на богослужебную практику. Сам Ильминский не раз отмечал, что глубокое проникновение православия в сознание народа возможно только при условии понимания ее внутреннего содержания, что было возможно добиться только при доступности богослужения, переводе его на понятный для прихожан язык. Во главе реформы церковной жизни в «инородческих» приходах должен был быть иерей, хорошо знающий язык прихожан и того же происхождения¹³³.

В целом, мысли Н.И. Ильминского о реформировании церковных институтов соответствовали взгляду правительства. Еще в 1861 г. для разработки концепции такой реформы создается комитет, который возглавляет великий князь Константин Николаевич¹³⁴. Этот комитет инициировал ряд законодательных актов, ко-

¹³³ Машанов М.А. Обзор деятельности... С. 174.

¹³⁴ Федоров В.А. Русская православная церковь и государство Синодальный период. 1700–1917. М., 2003. С. 212.

которые должны были поспособствовать позитивным преобразованиям в сфере финансового обеспечения духовенства и повышения ее авторитета в обществе и в приходе. К числу значимых нововведений можно отнести отмену сословной структуры православного духовенства. Отныне появлялась возможность свободного выхода из духовного сословия и привлечения в него представителей других социальных групп населения. Данная реформа позволила глубоко обновить институты православной миссии, способствовала привлечению к пастырскому служению лиц, действительно желающих заниматься религиозным просвещением прихожан, в том числе из среды местных нерусских народов.

Законодательное закрепление права посвящать в церковно- и священнослужительский сан представителей нерусских народностей Волго-Уралья происходит в 1867 г. Указом Св. Синода от 19 июля 1867 г. разрешалось включать в духовное сословие воспитанников конфессиональных учебных заведений при условии, что кандидату было больше 30 лет, он в совершенстве знал основные догматы православной веры, мог участвовать и совершать богослужение, владел русским языком¹³⁵. 15 января 1883 г. Духовное ведомство дало официальную санкцию православному духовенству совершать полноценное богослужение на нерусских языках, ставшее фактически внедряться алтайскими и казанскими и миссионерами в еще в 1860-х гг. В указе четко определялись границы применения этих языков в церковной службе и используемые переводы¹³⁶.

Важным событием в истории религиозного просвещения крещеных татар было совершение православной службы на татарском языке, впервые осуществленной в стенах КЦКТШ алтайским миссионером Макарием (Невским). Для постоянного проведения богослужения в 1869 г. в священнический сан был посвящен ее директор В.Т. Тимофеев. Впоследствии богослужение на татарском языке начало проводиться повсеместно, что привело к постепенному замещению национальных приходов кряшенскими священниками. К 1891 г. богослужение на татарском языке на регулярной основе проводилось в 37 селах и 100 деревнях Казанской, Уфим-

¹³⁵ РГИА. Ф. 797. Оп. 36. Отд. 2. Д. 251. Л. 17–20 об.

¹³⁶ Ильминский Н.И. Из переписки... С. 14–15.

ской, Оренбургской, Симбирской, Вятской, епархий, а численность кряшенского православного духовенства составляла 53 чел¹³⁷.

Согласно новой концепции, основными акторами религиозно-просвещения становились сами «инородцы». Замещая должности учителей миссионерских школ, принимая сан, воспитанники КУС и КЦКТШ брали на себя основную роль в деле христианизации своих соплеменников. Указом от 19 июля 1867 г. Св. Синодом было разрешено посвящать в духовный сан представителей нерусских народов, не обладавших духовным семинарским образованием. Таким образом, в целях развития миссионерского движения в Восточной России Духовное ведомство пошло на предоставление значительных преференций представителям нерусской интеллигенции, поставив ее в более выгодные условия в замещении должностей церковно- и священнослужителей в смешанных по этническому составу православных приходах по сравнению с русскими кандидатами.

Посвящение в сан В.Т. Тимофеева стало важным прецедентом позволившим начать планомерное замещение приходов представителями кряшенского духовенства. Первые церковно- и священнослужители из числа кряшен, были людьми среднего возраста, едва достигшие положенного законом 30-летнего возраста. Не обладавшие глубокими познаниями в области православного богословия, плохо владевшие русским языком, они в тоже время были проникнуты глубокой христианской религиозностью привитой им в миссионерских школах, искренним желанием вести проповедническую деятельность среди своих соплеменников. Во второй половине XIX в. довольно типичным явлением для представителей зарождающейся кряшенской интеллигенции становится духовная карьера.

Посвящение в сан, назначение и перераспределение кряшенского духовенства курировалось непосредственно Н.И. Ильминским. Просветитель вел активную переписку с влиятельными чиновниками Св. Синода и других государственных структур, такими как Д.А. Толстой, К.П. Победоносцев, иерархами православной церкви. Знакомство с этой перепиской, сохранившейся в архивных

¹³⁷ Машанов М.А. Обзор деятельности... С. 168.

коллекциях и частично введенной в научный оборот¹³⁸, показывает широкие лоббистские возможности Н.И. Ильминского в этом вопросе. При выборе кандидатуры в церковно- и священнослужители во главу угла Н.И. Ильминский ставил миссионерские способности, нравственные качества и религиозность кандидата. Он редко ошибался в своем выборе, ведь большинство представителей кряшенского духовенства в прошлом были его учениками, которых он знал с ранней юности. После посвящения в сан Н.И. Ильминский продолжал поддерживать тесные контакты с молодыми клириками, наставлял их, помогал им советами.

Параллельно с увеличением количества духовенства шел процесс строительства новых храмов в местах компактного проживания кряшен. Для этого Св. Синодом выделялись специальные квоты и субсидии. В Казанской и Уфимской епархиях с конца 1860-х по начало 1890-х гг. было открыто 36 новых кряшенских православных приходов¹³⁹, что составляло 60% от их общего количества¹⁴⁰. Пик строительства православных храмов приходится на конец 1880-х начало 1890-х гг. Так только в Мамадышском уезде Казанской губернии в этот период было открыто 6 кряшенских церквей. В 1889 г. по просьбе местных жителей была построен приходской храм в д. Шеморбаши, в 1892 г. – в д. Уреево-Челны, в 1890 г. – в д. Дюсметево, в 1891 г. – в д. Владимирово и Старая Икшурма, в 1895 г. – в д. Никифорово¹⁴¹.

¹³⁸ Письма Н.И. Ильминского к крещеным татарам. Казань, 1896; Письма кряшен Н.И. Ильминскому: письма народных учителей и православных священнослужителей Н.И. Ильминскому и священнику В.Т. Тимофееву / сост. свящ. Димитрий Сизов. Казань, 2014; Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского. Сборник документов и материалов / сост.: Р.Р. Исахаков, Х.З. Багаутдинова. Казань, 2015.

¹³⁹ Здесь были учтены также церкви в селах со смешанным национальным составом, в приходах которых жили преимущественно кряшены.

¹⁴⁰ *Бобровников Н.А.* Инородческое население Казанской губернии. Вып. 1. Татары, вотяки, мордва. Казань, 1899; *Златоверховников И.Е.* Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. Уфа, 1899.

¹⁴¹ *Бобровников Н.А.* Инородческое... 1899; Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып. 6. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. Казань, 1904.

Массовые отпадения от православия новокрещеных татар и масштабное строительство церквей в селениях старокрещеных татар привели к тому, что основная часть кряшенских приходов в этноконфессиональном плане стали более однородными. В основном прихожанами здесь были старокрещеные татары, в результате широкой миссионерской и культуртрегерской деятельности миссионеров, воспринявшие православие как составную часть своей культуры и идентичности, служило православное духовенство из числа их соплеменников.

Контроль и руководство над такими приходами и местным причтом осуществляли епархиальные и уездные миссионеры. Институт православных проповедников в епархиях Волго-Уральского региона был восстановлен в 1880-х гг. В 1881 г. в Вятке епархиальным миссионером был назначен один из первых воспитанников Н.И. Ильминского и В.Т. Тимофеева – священник с. Умяк (Елабужский уезд) Б.Г. Гаврилов. В 1883 г. его сменил другой кряшенский иерей – Филипп Гаврилов¹⁴². В 1884 г. учреждается должность особого миссионера среди чувашей и кряшен Самарской епархии, на которую был назначен священник с. Давлетверкино (Бугульминский уезд) Г. Перепелкин – «из природных чуваш». В Казанской епархии институт православных миссионеров внедряется архиепископом Палладием (Раевым). В 1884 г. из числа местного духовенства было избрано 7 окружных миссионеров¹⁴³.

Каждому православному проповеднику назначался помощник из числа священнослужителей. При определении миссионеров, учитывался прошлый отрицательный опыт – на эти должности определялись лица, хорошо владевшие нерусскими языками и обладавшие миссионерской подготовкой. Для координации деятельности проповедников начинают проводиться съезды. Первое такое собрание в Казанской епархии было созвано в июле 1886 г. в селе Янцеваы (Лаишевский уезд). В нем приняло участие 20 окружных и епархиальных миссионеров¹⁴⁴.

¹⁴² Отчет Вятского... 1895. С. 15.

¹⁴³ Отчет о деятельности... 1885. С. 52.

¹⁴⁴ Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1886 год. СПб., 1888. С.110.

Таким образом, в пореформенный период происходит становление православных культурно-религиозных институтов крещеных татар. На низовом уровне они были представлены разветвленной сетью начальных конфессиональных школ. Наряду с реализацией образовательных программ они выступали в качестве религиозных центров – здесь проводились христианские собеседования и чтения, создавались церковные хоры, младшее и отчасти старшее поколение знакомилось с основами православия. Во время приезда священнослужителей в зданиях школы совершались богослужения. Важная роль принадлежала учителю-миссионеру, который, по сути, превращается в духовного руководителя местной православной общины.

Непосредственное руководство деятельностью кряшенской православной миссией и культурно-религиозных институтов было сосредоточено в руках небольшого круга лиц из числа миссионеров-просветителей, группировавшихся вокруг Н.И. Ильминского, составлявшее, по меткому выражению одного из публицистов начала XX в. «Негласное ведомство просвещения инородцев Восточной России». Важную координирующую роль выполнял и первый, созданный в рамках системы Ильминского просветительский институт – КЦКТШ. Она была не только образовательным, но и культурно-религиозным центром: здесь кроме обучения детей и подготовки учителей для братских школ, переводилась на татарский язык богослужебная и учебная литература, осуществлялось ее централизованное распространение, популяризировались христианские идеи в народной массе¹⁴⁵. В связи со своим центральным положением и важной ролью в координации деятельности миссионерских школ в деле подготовки педагогических кадров, КЦКТШ выступала в качестве «центра притяжения» для отдельных, ранее слабо связанных между собой групп кряшен. Школа способствовала консолидации и оформлению общего культурно-информационного поля кряшен, а ее воспитанники, становясь учителями и священниками, превращались в основных деятелей миссионерства и школьного просвещения. Практически вся сформировавшаяся во второй половине XIX в. кряшенская интеллигенция была воспитана в стенах КЦКТШ.

¹⁴⁵ РГИА. Ф. 733. Оп. 173. Д. 101. Л. 5.

Новые культурно-религиозные институты, созданные во второй половине XIX в. стали основными миссионерскими организациями РПЦ, взявшими на себя деятельность по воцерковлению крещеных татар и борьбе с их исламизацией. Во многом благодаря им в религиозной жизни значительной части старокрещеных и части новокрещеных татар происходят значительные изменения, связанные с усилением влияния православия и формированием особой модели кряшенского бытового православия.

§ 2.3. Трансформация этноконфессиональной идентичности крещеных татар во второй половине XIX в.

Исхаков Р.Р.

Пореформенный период стал временем культурно-религиозной трансформации крещено-татарского общества. Те явления, которые копились и кристаллизовались внутри их общества на протяжении многих десятилетий дали зримые результаты и привели к кризису традиционных религиозных ценностей и усилению влиянию мировых религий.

С середины 1860-х гг. отпадения от православия среди новокрещеных татар превращаются не только в массовый, а, по сути, необратимый, всеобщий процесс. В начале 1865 г. среди крещеных татар Казанской губернии начинают муссироваться слухи о якобы вышедшем царском указе, который разрешал крещеным перейти в мусульманство, что вскоре привело к сильному брожению среди них, и началу открытого движения¹⁴⁶. В это же время были зафиксированы отпадения от православия в ислам среди крещеных мшарей Сергачского уезда Нижегородской губернии¹⁴⁷.

В 1866 г. движение охватывает Цивильский, Чебоксарский, Свияжский, Казанский, Мамадышский, Царевококшайский уезды Казанской губернии (125 населенных пунктов)¹⁴⁸, Буинский и

¹⁴⁶ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 222. Л. 83.

¹⁴⁷ *Идрисов У.Я., Сенюткин С.Б.* и др. Из истории нижегородских мусульманских приходов в XIX – 30-х годах XX века. Н. Новгород, 1997. С. 42.

¹⁴⁸ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 229, 230.

Симбирский уезды Симбирской губернии (35 населенных пункта, включая г. Буинск)¹⁴⁹. Отпадения отмечаются также в соседних Нижегородской и Вятской губерниях, где о своем желании причислиться к мусульманским приходам заявили жители 18 селений¹⁵⁰.

В Казанской губернии этот процесс приобрел наиболее массовый характер. В нем по официальным материалам приняло участие до 9000 чел.¹⁵¹. В Казанском уезде, где до отпадений насчитывало 2 500 старокрещеных и новокрещеных татар, лояльность церкви сохранил один Апазовский приход¹⁵².

Отправив прошение о желании исповедовать мусульманство, официально заявив об этом губернским властям, крещеные татары переставали исполнять обряды православной церкви, называть имена, полученные при крещении, выплачивать сборы в пользу причта, снимали с себя нательные кресты и пр.¹⁵³ Попытки местных светских и церковных органов вернуть их в прежнее состояние наталкивались на жесткое сопротивление, доходившее до акций массового неповиновения¹⁵⁴. Весьма красочной иллюстрацией их непримиримой позиции могут считаться ответы во время увещаний. Так, старокрещеные татары д. Кибяк-Кози (Лаишевский уезд) на все требования станового пристава отвечали: «Если будут в нас из ружья стрелять, тогда мы умрем скоро и на нас никакого греха не будет. Если придет в нашу деревню обжорная команда, т.е. начальство с казаками, то поедят только нашу скотину и опять уберутся в свое место. Если нас переселят к русским, то и там все

¹⁴⁹ *Кобзев А.В.* Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. Н. Новгород, 2007. С. 190.

¹⁵⁰ Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1869 год. СПб., 1870. С. 56–57; РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 743. Л. 160–160 об.

¹⁵¹ Отчет о деятельности братства святителя Гурия за семнадцатый учебный год. С 4 октября 1883 года по 4 октября 1884 года. Казань, 1884. С. 8.

¹⁵² *Малов Е.* Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Дневник миссионера: сб. ст. Казань, 1892. С. 329.

¹⁵³ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 1252. Л. 1–5; Д. 1837. Л. 1–1 об.

¹⁵⁴ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 227, 230, 1252; ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 578.

равно жить. Если посадят в каземат, также можно жить на готовом хлебе»¹⁵⁵.

Наряду с новокрещеными в отпадениях 1860–1870-х гг. приняли участие и старокрещеные татары. В 1866 г. уклоняются в ислам жители д. Кибяк-Кози (Лаишевский уезд), Никифорово (2 семейства)¹⁵⁶, Елышево¹⁵⁷ (Мамадышский уезд), Сорока-Сайдак, Утево, Нижний Чепкас, Большие Аксы, Ишмурзино (Буинский уезд)¹⁵⁸. Еще более массовые отпадения старокрещен фиксируются в 1870–1872 гг. В это время движение охватило Казанский, Лаишевский, Мамадышский уезды Казанской, Малмыжский и Елабужский уезды Вятской, Симбирский и Буинский уезды Симбирской губерний, Самарский и Бугульминский уезды Самарской губернии. По неполным данным в Казанской губернии уклонилось от православия до 3 тыс. чел., а общая численность отпавших достигла 12–15 тыс. чел. В Симбирской губернии отпавшими числилось до 2 тыс. чел., в Малмыжском и Елабужском уездах Вятской губернии – 404 чел.¹⁵⁹ Прошения о причислении их к мусульманским общинам подали старокрещены д. Яныли, Верхние Билятли, Янасала¹⁶⁰, Отары¹⁶¹, Живут себе Усадом¹⁶², Шеморданы¹⁶³, Три Сосны, Сосновый Ключ, Малые Савруши, Сатлыган Ключ¹⁶⁴, Нижний и Верхний Азяк Казанской губернии¹⁶⁵, Новый Салаван Самарской губернии¹⁶⁶. Случаи перехода в ислам отмечались и среди старокрещеных татар в Елабужском уезде Вятской губернии¹⁶⁷.

¹⁵⁵ Там же. Д. 2813. Л. 31.

¹⁵⁶ ГА РТ. Ф. 967. Оп. 1. Д. 179. Л. 1.

¹⁵⁷ Там же. Д. 226. Л. 1.

¹⁵⁸ ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 149, 155.

¹⁵⁹ Вятские епархиальные ведомости. 1872. №15. С.357; ГА РТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 12167; ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 827.

¹⁶⁰ Там же. Д. 2563. Л. 59.

¹⁶¹ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 2813. Л. 1.

¹⁶² Там же. Д. 2813. Л. 14.

¹⁶³ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 98. Д. 9. Л. 9.

¹⁶⁴ Малов Е. Миссионерство... С. 380–382.

¹⁶⁵ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 2812. Л. 27.

¹⁶⁶ ГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2245. Л. 4–5

¹⁶⁷ Вятские епархиальные ведомости. 1872. №15. С.357.

В 1881–1882 гг. отпадают от православия старокрещеные татары с. Апазово (Казанский уезд), д. Кушкетбаш, Сардыбаш, Бикташ (Малмыжский уезд), починок Борисовский (Елабужский уезд)¹⁶⁸. В 1882 г., уфимский губернатор писал в своем всеподданнейшем отчете: «в Мензелинском уезде до 17 селений, так называемых старокрещеных татар, обнаружили полное отпадение от православной церкви, в которой числились по документам местного духовенства более столетия»¹⁶⁹. Схожие процессы имели место среди нагайбаков Оренбургского и Верхнеуральского уездов Оренбургской губернии, переросшее в 1891 г. в открытые отпадения. Массовый характер движение приобрело среди жителей поселка Трехбий¹⁷⁰.

Рост отпадений старокрещеных татар и массовый исход из христианства новокрещеных татар наряду с внешними причинами, которые были связаны с осуществлением Великих реформ и либерализацией внутривосточного курса, были тесно связаны с консолидационными процессами среди татар. Создание общетатарского культурно-информационного пространства и формирование гражданской (буржуазной) нации способствовали разрушению прежних культурных, сословно-социальных, а также, частично, конфессиональных границ между отдельными группами татар. У крещеных татар данный процесс привел к усилению конфессиональной дифференциации. Часть представителей этой конфессиональной группы пожелала интегрироваться в татарское национальное и культурное поле, что в условиях, когда конфессиональный фактор оставался одним из важных маркеров этнической идентичности, было возможно только при переходе их в ислам. Эта тенденция наиболее сильно ощущалась в районах, где старокрещеные татары составляли меньшинство, и жили вместе с татарами-мусульманами и отпавшими, в меньшей степени в районах, где они проживали многочисленными компактными группами. Например, старокрещеные татары д. Новый Салаван (Самарский

¹⁶⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 786. Л. 45–47 об.

¹⁶⁹ ГА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 16. Л. 46.

¹⁷⁰ *Емекеев С.* Нагайбаки // Православный благовестник. 1902. № 24. С. 343–346.

уезд) свое желание перейти в мусульманство аргументировали тем, что «они крещеные», поэтому «их избегают» татары-мусульмане, а представители других народов не хотят с ними вступать в тесные контакты, потому, что они хотя и крещеные, но все же татары. Поэтому лишь став мусульманами, они могут породниться с соплеменниками¹⁷¹.

В пореформенный период отхожие промыслы, приобретают все большее значение в жизни старокрещеных татар. Это привело к усилению их культурного взаимодействия с татарами-мусульманами, и как следствие, к росту влияния у них мусульманства. Основная часть «новых» мусульман селений Кибяк-Кози, Елышево, Нижний и Верхний Азяк, Апазово, Отары после окончания аграрного сезона занимались пошивом одежды в татарских населенных пунктах. Проживая подолгу среди мусульман, они подпадали под их религиозное и культурное влияние, начинают одеваться «по-татарски», посещать мечети, брить бороду, отдавать детей на обучение в татарские конфессиональные школы¹⁷². В отличие от новокрещен, которые переходили в ислам всем сельским обществом, у старокрещен отпадало от православия в основном молодое поколение, занимавшееся отхожими промыслами¹⁷³. Старшее поколение предпочитало официально оставаться в христианстве. В отличие от новокрещен, старокрещены при отходе от христианства не отрицали своей принадлежности к православной конфессии, но при этом отмечали, что «они татары, а у татар должна быть вера татарская, то есть мусульманская, а не русская православная»¹⁷⁴. Показательно, что старокрещеные при обозначении своего отпадения применяли такие понятия, как ставший «настоящим татарин», «ушедший», «вышедший в татары»¹⁷⁵.

¹⁷¹ ГАСО. Ф. 32. Оп. 1. Д. 2245. Л. 5.

¹⁷² ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 1818. Л. 4.

¹⁷³ Там же. Д. 3068. Л. 19.

¹⁷⁴ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 121647. Л. 217 об.

¹⁷⁵ *Андреев И.* Дневник учителя Трехсосенской школы Ильи Андреева за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // Известия по Казанской епархии. 1877. № 18. С. 488–498; *Малов Е.* Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства (миссионерский дневник). Казань, 1872. С. 75.

Важным каналом исламизации старокрещен было сохранение родовых и семейных связей с отпавшими. Заключая брак с жителями населенных пунктов, в которых были сильны позиции мусульманства, жена (или муж) подпадал под исламское влияние. В этих семьях устанавливаются исламские традиции, дети воспитываются по нормам мусульманского вероучения. Исламизация старокрещен напрямую была слабо связана с усилением мусульманского прозелитизма¹⁷⁶.

К смене конфессионального статуса старокрещен толкали не только религиозные предпочтения. Многие отпавшие относились индифферентно как исламу, так и к православию. Для них главными были те «преимущества», которые предоставлял им «статус» мусульманина в татарском обществе, например, поддержка, в том числе финансовая, которую оказывали татары-мусульмане своим новым единоверцам, налаживание бытовых и культурных связей с соплеменниками.

Во второй половине XIX в. по нашим подсчетам процесс конфессиональной дифференциации затронул до 11% старокрещеных татар и 87% новокрещеных татар. В случае старокрещеных татар отпадения сопровождалось усилением социальной напряженности между представителями двух конфессиональных групп. Примеры отчужденности и недоверия между «новыми» мусульманами, традиционалистами и православными кряшенами, а порой и открытых конфликтов на религиозной почве внутри общины и отдельных семей фиксируются в многочисленных документах той эпохи. В частности, в одной из записок В. Т. Тимофеева указывается слу-

¹⁷⁶ Н.И. Ильминский анализируя это явление, отмечал: «В религиозном отношении большинство крещеных татар, длительное время безразличное к христианству и магометанству, в новейшее время более и более проникало магометанскими понятиями, расположено сочувственно к магометанству. Среди так подготовленного и одушевленного населения отдельные энергичные и фанатичные личности – упорные отступники и агитаторы, пользующиеся уважением, сочувствием и доверием... держат все общество в руках. Магометане даже не имеют надобности явно и действительно помогать отступникам, вполне достаточно и того, что они сочувствуют вожакам отпадения, дружат с ними» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 743. Л. 95 об.).

чай, наблюдавшийся в 1872 г. в д. Живут себе Усадом (Мамадышский уезд). В этом селении одним из немногих оставшихся в православии был старик Филипп, за это «дети его и вся семья его.. притесняют его, чтобы склонить к принятию магометанства»¹⁷⁷. В д. Янасала (Лайшевский уезд), по рассказу местных жителей, оставшихся в православии, «отступницы при встрече с крещенками на речке говорят им “не поганьте нашу речку”, плещут на них водой и бросают в них камнями»¹⁷⁸.

Необходимо отметить, что причиной таких острых конфликтов был далеко не один «религиозный фанатизм» неофитов, как это пытались представить православные миссионеры. Положение было намного сложнее. Наличие внутри одной такой общины двух конфессиональных групп приводило к значительным сложностям для мира в целом. Сохранение, хотя и немногочисленной, группы православных для мусульманского большинства создавало постоянные проблемы с администрацией и церковью, стремившимися обезопасить и сохранить данную конфессиональную группу. Это давало православным миссионерам и полиции повод вмешательства в культурно-религиозную жизнь этой общины, приводило к возбуждению административных и уголовных дел против наиболее активных членов движения. В связи с этим желание сделать общину «единой» в конфессиональном плане было в определенной степени формой защиты от конфликтов с государством в будущем, и фактором закрепления за ними нового, хотя и неофициального конфессионального статуса. Крайнюю нетерпимость по отношению к религиозному меньшинству внутри общины проявляло и православное большинство. «Таза» и «кара» кряшены оказывали сильное давление на своих односельчан, отпавших или тайно придерживавшихся мусульманства, лишали их земли, вынуждали покидать родные селения. В случае если отпавших было много, православное большинство стремилось разделить общину по конфессиональному признаку на две отдельные части¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Христианское просвещение... С. 232.

¹⁷⁸ Христианское просвещение... С. 232–233.

¹⁷⁹ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 6810. Л. 3.

Процесс смены конфессиональной принадлежности в подверженных сильному исламскому влиянию селениях старокрещеных татар имел сложный и длительный характер. В зависимости от активности и многочисленности партии «новых» мусульман, традиционалистов и православных, «мятник» религиозных предпочтений общины качался то в ту, то в другую сторону. Но постепенно с победой одной из партий происходило окончательное закрепление того или иного конфессионального статуса. Выбор миром, в частности, мусульманской парадигмы дальнейшего культурно-религиозного развития приводил к тому, что в ислам переходила и основная масса традиционалистов. При этом мусульманство принимали даже лица, которые до этого не проявляли особой приверженности исламу и находились в оппозиции к выбору большинства. Главным фактором здесь был выбор общины как социального института, противиться которому в условиях сохранения патриархально-общинного уклада жизни было крайне сложно.

Впрочем, из данного правила существовали исключения, особенно, когда в таких селениях имелись группы «кара кряшен». Такие лица, несмотря на давление мира, продолжали отстаивать свою прежнюю конфессиональную идентичность. Немаловажным фактором сохранения православной ориентации данных лиц была помощь со стороны миссионерских организаций и местной администрации, что давало им возможность сохранять привычный образ жизни, несмотря на бойкот со стороны мусульманского большинства. Так, вплоть до начала XX в. православные общины, хотя и довольно немногочисленные, сохранились в таких центрах отпадения, как деревни Кибяк-Кози, Янасала, Елышево Казанской губернии.

Факт отпадения в случае старокрещеных татар означал в определенном роде «точку невозврата». Акт официальной подачи прошения о причислении их к мусульманской общине означал, как правило, что исламизация данных лиц стадийно достигла того уровня, при котором они уже не имели возможности, да и не хотели скрывать своего нового конфессионального статуса и стремились закрепить его официально. Любые попытки наладить среди них христианско-просветительскую деятельность, в том числе и в

рамках системы Н.И. Ильминского, уже не давали ни какого существенного результата. Отпавшие категорически отказывались обучать своих детей в миссионерских школах, не позволяли открывать их у себя, не слушали и не вели беседы на религиозные темы с учителями¹⁸⁰.

Там, где все же удавалось открыть такие учебные заведения, они вскоре под давлением местных жителей закрывались. Так, были закрыты школы в д. Старая Икшурма, Елышево (мужская), Савруши (женская), Сосновый Мыс, Шеморданы (Мамадышский уезд), Казаклар (Лаишевский уезд), Нижний Азяк (Казанский уезд), Нослы (женская) (Малмыжский уезд Вятской губернии).

Красочной иллюстрацией упорства отпавших может служить ситуация, сложившаяся среди жителей д. Елышево. Все попытки миссионеров вернуть елышевцев в православие – открытие мужской и женской миссионерских школ, привлечение детей в КЦКТШ, строительство здесь православного храма, назначение священника из кряшен, не произвели никакого влияния. К концу 1870-х гг. из 112 семейств этой деревни в православии осталось только 7. В 1875 г. для противодействия миссионерской пропаганде среди молодежи елышевцы открывают у себя несколько «тайных» мектебе (низшие мусульманские конфессиональные школы)¹⁸¹. Мусульманские школы появляются и в других крупных центрах отпавших старокрещен: в д. Кияк-Кози, Нижний Азяк, Шеморданы, Отары Казанской губернии.

Отпавшие старокрещены, как и новокрещенные татары довольно быстро перестраивали свою религиозную жизнь в соответствии с нормами ислама, создавали «тайные» моленные дома и школы, приглашали к себе неофициальных служителей мусульманского культа. У них значительно быстрее, чем у других групп старокрещеных татар, шли процессы вытеснения монотеистической традицией этнических верований, а также разрушения их религиозных институтов. Это явление может быть объяснено несколькими причинами. Как уже отмечалось, «ак кряшены» и «татарсымаки» (тат. – *татар сыман* – такие, как татары, т. е. мусульманствующие) от-

¹⁸⁰ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 3068. Л. 12.

¹⁸¹ ГА РТ. Ф. 1. Оп. 3. Д. 3697. Л. 5 об.

личались более высокой социальной мобильностью и культурной восприимчивостью к новациям. Поэтому у них значительно раньше, нежели у других групп старокрещен, произошли падение значения традиционных верований и разрушение замкнутой системы патриархальной общины. После официального отпадения для них было крайне важно позиционирование себя как «истинных» мусульман, как внутри своего общества, так и по отношению к татарам-мусульманам. В связи с этим они сознательно шли на полный отказ от норм поведения, вступающих в противоречие с мусульманским вероучением. В то же время нельзя говорить о полной утере у них значения прежних представлений и связанных с ними обрядов. Глубоко укорененные в народной традиции, они, облачаясь во внешние формы ислама, продолжали существовать. В частности, в киреметьевых рощах в соответствии с народным календарем продолжали совершаться моления, но в качестве служителя культа выступал уже «тайный» мулла – он читал здесь мусульманские молитвы, совершал жертвоприношение в соответствии с нормами шариата. Такие же метаморфозы происходили с аграрными культурами и обрядами поминовения усопших.

Широкую популярность среди отпавших получили такие формы народного ислама, как суфизм (ишанизм) и появившееся во второй половине XIX в. в его рамках религиозное течение «ваисовцев»¹⁸². Активным сторонником Багаутдина Ваисова (Хамзина) и его секты являлся ишан-проповедник Мухаммед Саид-Джагфаров (Яков Степанов, известный также в народе как «жырлаучы Запар» – Певец Яков), один из лидеров движения за переход в ислам 1866–1868 гг. (был родом из д. Елышево)¹⁸³. В данных учениях отпавших привлекала их оппозиционность к официальному исламу, а также наличие в них элементов культа предков и мусульман-

¹⁸² Малов Е. Миссионерство... С. 203; *Одигитриевский Н.* Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. М., 1895. С. 12; *Хабутдинов А.Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX вв. Казань, 2001. С. 108.

¹⁸³ ГА РТ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 1948. Л. 4; *Глухов М.С.* Судьба гвардейцев Селюмбике. Казань, 1993. С. 31.

ских святых, различных магических практик, что было понятно и соответствовало мифологическому сознанию вчерашних приверженцев народных культов.

Наряду с отпавшими, в контактных зонах во второй половине XIX в. формируются группы старокрещеных татар, испытывавших на себе сильное культурно-религиозное влияние татар-мусульман, но при этом продолжавших сохранять формальную православную ориентацию. Фактически данные группы находились перед культурно-религиозным выбором и при благоприятных внешних условиях должны были пополнить ряды «новых» мусульман. Понимая это, православные миссионеры предприняли энергичные меры по борьбе с исламским влиянием среди них и их воцерковлением. Здесь, в первую очередь открывались миссионерские школы и назначались наиболее даровитые и опытные учителя-миссионеры, строились православные храмы. В отличие от отпавших, представители данной конфессиональной группы не проявляли такого упорства и были открыты к религиозному воздействию, не противодействовали открытию школ, охотно отдавали своих детей в них на обучение. Это давало православным миссионерам реальные возможности кардинально изменить сложившуюся здесь культурно-религиозную ситуацию в пользу христианства. Так жители д. Три Сосны (Мамадышский уезд), участвовавшие в движении отпадений 1871 г. (29 чел.), в 1872 г. разрешили открыть у себя миссионерскую школу, в которую был назначен учителем Яким Никифоров – человек «православно-религиозный почти до фанатизма»¹⁸⁴. В результате христианско-просветительской деятельности ему удалось предотвратить исламизацию основной части местных жителей и утвердить их в христианстве. Из учеников Трехсосенской братской школы вышло несколько видных представителей кряшенской духовной интеллигенции. Наиболее известный из них – Ефрем Елисеев, православный миссионер, долгие годы работавший учителем и православным проповедником среди казахов и сибирских татар. В начале XX в. за свои заслуги в области христианско-просветительской деятельности он был назначенный про-

¹⁸⁴ Машанов М.А. Обзор деятельности... С. 68.

тоиереем и епархиальным противомусульманским миссионером Тобольской епархии.

Приведем другой пример. В начале 1880-х гг. среди старокрещеных татар Малмыжского уезда Вятской губернии фиксируются случаи отпадений в ислам. Побудительным мотивом к началу этого движения стали тесные семейные контакты жителей данных селений с отпавшими Казанского уезда Казанской губернии (с. Апазово, д. Карадуван, Верхний и Нижний Азяк). Особую активность проявляли именно выходцы из соседней губернии – в основном представительницы женского пола, родом из отпавших деревень. Для предотвращения окончательного отхода местных жителей от православия епархиальным руководством предпринимаются меры как духовного воздействия, так и административного давления. Практически во всех этих деревнях открываются миссионерские школы во главе с учителями, командированными сюда Н.И. Ильминским и В.Т. Тимофеевым, учреждается особая православная миссия во главе с кряшенским священником Б. Гавриловым, создаются новые православные приходы. В результате происходит постепенное укрепление жителей в православии¹⁸⁵.

Во многом схожая картина наблюдалась в других селениях старокрещеных татар, где ранее наблюдалось усиление влияния ислама и были созданы миссионерские школы. Значительное влияние братских школ отмечается в д. Нижнее Никиткино (Чистопольский уезд), Шеморбаши, Томасов Починок, Урясь-Баш (Мамадышский уезд).

Большим успехом православных миссионеров стало утверждение в христианстве новокрещеных татар проживавших в юго-

¹⁸⁵ «Ныне, – отмечал в 1895 г. миссионер Ф. Гаврилов, – все они состоят в православии (за исключением одного – Трофима Герасимова с семьей, выехавшего в магометанскую деревню Салауш), бросили празднование пятницы, в воскресенье и праздничные дни часто посещают церковь. Из постов соблюдается ими пока только Великий, в который они исповедуются и причащаются, но остальных постов пока не соблюдают, едят конину. Ныне отбросили татарский «Зейын» (имеется в виду татарский праздник *жыен*. – *Р.И.*), а вместо [н]его решились почитать праздник в честь апостолов Петра и Павла и принимать в день этот св. иконы (ГАКО. Ф. 237. Оп. 222. Д. 316. Л. 1066).

восточной части Цивильского и северной части Тетюшского уезда Казанской губернии (д. Полевая Бува, Баймурзино, (Тетюшский уезд), Молькеево, Большие Тябердино, Старое Тябердино, Хозесаново, Суринское (Цивильский уезд)). Данная территориальная группа (молькеевские кряшены) активно участвовала в движении за отход от православия в ислам в 1827, 1866 гг. В этих селениях существовали группы «новых» мусульман (д. Баймурзино, Полевая Бува), среди них были живы предания об исламской религиозной принадлежности их предков¹⁸⁶. Молькеевские кряшены были единственной крупной и многочисленной группой новокрещеных татар, оставшихся в православии. Важное значение в этом сыграли особенности их территориального расселения и межкультурных контактов. В отличие от других новокрещен они жили в моноконфессиональном окружении – еще в XVIII в. из их деревень выселились не пожелавшие креститься татары-мусульмане. Живя изолированно, преимущественно в чувашской среде, занимаясь исключительно сельским хозяйством, молькеевские кряшены не испытывали подавляющего религиозного влияния со стороны своих соплеменников-мусульман. В то же время единство конфессионального статуса сближало их с чувашским населением – они начинают испытывать сильное культурное влияние преобладающей в данной местности народности, среди них фиксируются смешанные браки.

Благодаря этим причинам, несмотря на случаи отпадений молькеевские кряшены в значительно меньшей степени испытывали исламское влияние и были открыты к прозелитизму, чем и воспользовались православные миссионеры. В начале 1871 г. совет Братства св. Гурия учреждает две школы в д. Молькеево и д. Старое Тябердино¹⁸⁷. В 1872 г. здесь действовало уже 5 братских школ под руководством опытного учителя Тимофея Иванова Тимея. Последний посвятил обучению детей и религиозному просвещению молькеевских кряшен 25 лет жизни, проявив себя на этом поприще как настоящий подвижник. По инициативе Н.И. Ильминского для местного населения открываются два самостоятельных православных при-

¹⁸⁶ Филиппов Г. Указ соч. С. 1038–1043, 1080–1084.

¹⁸⁷ Там же.

хода с центрами в с. Молькеево и с. Старое Тябердино. Благодаря этому, по оценке современников, «крещеные татары начинают постепенно освобождаться от приверженности к исламу, в них пробуждается интерес к христианству»¹⁸⁸.

Несмотря на рост исламизации и христианизации длительное время основная часть старокрещеных татар продолжала придерживаться старины, и была слабо подвержена существенным изменениям в религиозной жизни. Наиболее многочисленные группы традиционалистов проживали в Закамье. Здесь в связи с сохранением патриархального аграрного характера жизни, слабой социальной активности, старокрещены не испытывали такого подавляющего влияния как со стороны мусульман так и православных как в Предкамье. Но и у них ощущалось постепенное падение значения народных верований. Кризис традиционного уклада жизни создали благодатную почву для внедрения в их среду новых религиозных институтов, работавших на основе системы Н.И. Ильминского и усиления христианизации.

Открывавшиеся в таких населенных пунктах братские школы выступали в основными институтами бытового миссионерства, народной миссии, через которые в среду местных жителей проникали элементы православной культуры, христианской обрядности, русских (православных) обычаев и традиций. Школы начинают оказывать заметное влияние на изменение образа жизни местного населения. Ученики превращались в искренних последователей православия. Как писал Д.А. Толстой в своем всеподданнейшем отчете за 1877 г., «воспитанники братских школ – как бы перерождаются в новых людей, самоотверженно отдающихся делу христианского просвещения между своими соплеменниками»¹⁸⁹.

С появлением миссионерских школ в кряшенских населенных пунктах формируются новые типы деревенских обывателей – представители сельской интеллигенции – учителя и православное духовенство. Эти люди – носители новых ценностей, благодаря опоре на молодежь – учеников и воспитанников школ, начинают

¹⁸⁸ Там же. С. 1084.

¹⁸⁹ Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1873. СПб., 1873. С. 31.

оказывать заметное влияние на религиозную ситуацию внутри таких общин, противостоя старейшинам-традиционалистам. Эта борьба иногда принимала драматический характер, становясь «конфликтом поколений». Главным предметом спора между противоборствующими лагерями была парадигма дальнейшего культурно-религиозного развития. Если старейшины выступали за сохранение прежнего порядка вещей, то молодежь настаивала на существенной ломке прежнего уклада, модернизации общества и усилении присутствия православия во всех аспектах жизни¹⁹⁰.

Эта борьба проходила с переменным успехом. В целом более пассионарной молодежи, воспитанной в православном духе, удавалось навязывать свои решения в области религиозной жизни, добиться отказа от совершения традиционных культов, противоречащих догматам православия или встроить их в православную обрядность¹⁹¹.

Планомерное «наступление» и «победы», одержанные «православной партией», иногда сменялись чувствительными «поражениями», когда происходила определенная реставрация народных

¹⁹⁰ Этнограф и православный миссионер Н. Одигитриевский, наблюдавший воочию эти процессы, писал: «Так как отцы по своей религиозной жизни представляют диаметрально противоположные своим детям, то прежде всего является вопрос – об отношениях первых к последним, возникающих на религиозной почве. Отношения эти представляют собою много интересного. Отношения эти принимают иногда даже трагический характер, который является, как необходимое следствие, при столкновении религиозных верований отцов, дорожащих старинным наследием язычества, с детьми, отбросившими это наследие. Отцы требуют от детей должного почтения и уважения чтимых ими божеств – киреметей, а дети, естественно, не могут питать к ним никакого уважения, даже напротив – они деятельно стараются открыть глаза своим отцам, показать им неосновательность их требований. К этому присоединяется постоянный страх различных бед, несчастий от грозных киреметей за непочтительное отношение к ним со стороны всего младшего поколения. Благоговение пред киреметями в связи с этим страхом заставляет иногда отцов вести *борьбу*, употреблять все усилия, чтобы только победить непокорных в данном отношении детей» (*Одигитриевский Н.* Указ. соч. С. 28–29).

¹⁹¹ Там же.

культов. Обычно это связывалось с какими-либо катаклизмами или стихийными бедствиями, оказывавшими существенное влияние на материальное положение крестьян. Суеверный народ воспринимал это как Божье наказание или месть духов-покровителей за нарушение религиозных заветов предков. Так, в связи с разразившимся в 1891–1892 гг. сильным недородом и голодом отмечалось повсеместное возвращение старокрещен к совершению традиционных культов, посвященных киреметям и хозяевам мест.

Тем не менее, в длительной перспективе поражение традиционалистов было неизбежно. Постепенно со сменой поколений и увеличением процента воспитанников миссионерских школ в общей массе жителей шло неуклонное падение влияния народных представлений и повышение уровня православной религиозности. Наблюдая эти позитивные для христианства изменения в жизни общества, современник писал в конце XIX в.: «Благодаря школе же, все грамотные из крещеных татар окончательно оставили вековые религиозные заблуждения языческого и магометанского характера»¹⁹².

Конечно, с таким весьма оптимистическим взглядом стороннего наблюдателя можно согласиться лишь отчасти. Являясь важными элементами народной культуры, традиционные обряды и культы не могли быть полностью вытеснены и уничтожены. Понимая это, сами православные миссионеры не ставили такой задачи. Н.И. Ильминский и его последователи настаивали не на коренном изменении системы традиционной обрядности и религиозно-мифологической картины мира, а на постепенном встраивании этих основополагающих элементов культуры в православный календарь и на замене ее «языческой» идеологии на христианскую.

Наиболее сильный удар был нанесен по тем элементам праздничной и религиозной культуры, которые считались наследием исламской и татарской традиции. Деятели кряшенского просвещения и миссионеры вели с ними бескомпромиссную идеологическую борьбу. Ее результатом становится повсеместный отказ кряшен от почитания мусульманских святых мест, празднования Джиена.

¹⁹² Там же. С. 25.

Под влиянием православия серьезные изменения происходят в институциональных формах народной религии, связанных с культурами Тенгри. Образ древнетюркского бога-демиурга постепенно сливается с образом христианского Ильи-пророка. Сближению этих персонажей религиозного пантеона способствовала семантическая схожесть их мифологических образов и «сфер ответственности» в материальном мире (повелитель грома и молний, покровитель земледелия и пр.). В традиционные моления и жертвоприношения вносятся элементы православного культа. Во время совершения курманов и чуков народ начинает приносить с собой иконы, творить крестное знамение, читать православные молитвы. Кровавые жертвоприношения заменяются бескровными жертвами. Таким образом, происходит постепенная утеря прежнего содержания, деформация основ народных верований. Впрочем, этот процесс происходил крайне медленно и не был завершен ни во второй половине XIX в., ни в начале XX в.

Благодаря религиозной и культуртрегерской деятельности православных миссионеров в пореформенный период, созданию разветвленной сети религиозно-просветительских учреждений в жизни основной массы крещеных татар происходят существенные изменения, связанные с усилением православного влияния. Их быстрая христианизация была связана, на наш взгляд, с тем, что православными просветителями была предложена такая модель миссионерской деятельности, которая позволяла им при сохранении идентичности и культурных традиций развивать «высокую» культуру, встраиваться в быстро меняющиеся социокультурные и экономические условия жизни дореволюционной России. Крещеные татары не только восприняли предложенную им модель культурно-религиозного развития общества, но и сформировали на ее основе «новую» кряшенскую конфессиональную идентичность.

С ростом влияния православия и сознательным выбором этого религиозного учения как основы своей культурной парадигмы развития христианство для большинства крещеных татар становится основополагающим маркером идентичности. Примечательно, что с 1880-х гг. в этнографической литературе для обозначения укрепленных в православии все чаще начинает использоваться

термин «кряшен». Это факт далеко не случаен и имеет большое значение для понимания изменений, происходивших в их самосознании. Формирование идеологии особой кряшенской идентичности, впервые обозначенной в произведениях священника Я. Емельянова, а впоследствии развитой в программной статье Д. Григорьева «Зовите нас крещенами», базировалось на идее невозможности совмещения татарской принадлежности, важной составляющей которой было исламское религиозное самосознание, и православной конфессиональной ориентации лица»¹⁹³.

Конструирование кряшенской идентичности было в том числе и реакцией на процессы, которые происходили в татаро-мусульманском обществе и были связаны с оформлением татарской буржуазной (гражданской) нации на основе мусульманской традиции (*миллат*) и ростом культурного разрыва между двумя группами. Отмечая это, П. Памфилов в начале XX в. писал: «крещеные благодаря влиянию местных школ уже не считают себя братьями мухаммедан, а заявляют – мы кряшены и в силу этого холодны с мусульманами»¹⁹⁴.

Вторая половина XIX в. стала временем трансформации конфессиональной идентичности крещеных татар под влиянием мировых религий, формированием у них новой модели культурно-религиозной жизнедеятельности в полиэтничном пространстве Волго-Уралья. Одним из зримых результатов этого процесса стал рост конфессиональной дифференциации приведшей к оформлению групп православных кряшен и «новых» мусульман (отпавших в ислам). Исламизация затронула в основном селения в контактных зонах, где ощущалось сильное культурное влияние татар-мусульман. Отпадения привели к выпадению из этнокультурного поля кряшен значительных групп новокрещеных татар и части исламизированных старокрещен. Благодаря этому кряшенское сообщество стало более однородным, как в религиозном, так и в куль-

¹⁹³ Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / Сост., автор вступ. ст., примечаний, научно-справочного аппарата Р.Р. Исхаков. Казань, 2011. С.24.

¹⁹⁴ ГА РТ. Ф. 967. Оп. 1. Д. 179. Л. 48.

турном плане. Кроме того отход от православия части крещеных татар привел к формированию четких границ между представителями двух конфессиональных групп.

Усиление христианизации основной части старокрещен под влиянием новой религиозно-просветительской идеологии Н.И. Ильминского и деятельности новых кряшенских культурно-религиозных институтов способствовала дальнейшей синкретизации их религиозных верований и ассимиляцией православием народных обрядов. Это позволяет говорить о формировании во второй половине XIX в. особой модели кряшенского бытового православия, вобравшего в себя элементы традиционной праздничной обрядности и мифологии.

Рост православной религиозности, создание и развитие культурно-просветительских институтов и особой письменной традиции, формирование прослойки сельской и городской интеллигенции способствовали дальнейшей трансформации кряшенской идентичности. Постепенно конфессионим «кряшен» начинает рассматриваться самими крещеными татарами и представителями других народностей как эндоэтноним. Таким образом, благодаря деятельности православных миссионеров и кряшенской интеллигенции в конце XIX – начале XX вв. на основе конфессиональной идентичности у кряшен сформировалось этнокультурное самосознание, которое выделяло их в поликультурном пространстве Волго-Уральского региона.

ГЛАВА 3

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КРЯШЕН В НАЧАЛЕ XX в.

§ 3.1. Кряшенское сообщество в эпоху «эмансипации» (1905–1917 гг.)

Исхаков Р.Р.

Применительно к периоду конца XIX – началу XX в. можно говорить о складывании у крещеных татар на основе конфессиональной идентичности особого этнокультурного самосознания и окончательному закреплению конфессионима «кряшен» как идентифицирующего наименования всех крещеных татар укрепленных в православии. Об устойчивости этой идентичности свидетельствуют данные официальной статистики. Если на протяжении XIX в. отмечается снижение доли крещеных татар в общей массе татарского населения Волго-Уралья, то со времени проведения Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. и вплоть до Первой всесоюзной переписи населения СССР (1926 г.) динамика их численности показывает стабильный рост, соответствующий естественному приросту народонаселения¹. Такая демографическая ситуация была связана с тем, что, благодаря формированию особой идентичности и окончательному установлению четких конфессиональных границ между татарами-мусульманами и татарами-кряшенами, в конце XIX – начале XX вв. прекращаются массовые отпадения в ислам, «вымывавшие» значительные группы новокрещеных и старокрещеных татар из кряшенского поля.

Устойчивость кряшенской идентичности показали события связанные с объявлением в Российской империи «свободы совести». С вступлением в силу положений указа от 17 апреля 1905 г. отмечается беспрецедентное движение за отход от православия в

¹ *Исхаков Д.М.* Историческая демография татарского народа (XVIII – начало XX в.). Казань, 1993. С. 56.

пользу других конфессиональных объединений, что нанесло сильный удар по господствующему положению РПЦ в России. Наиболее массовые движения фиксируются в западных губерниях – в белорусских губерниях и Царстве Польском, где с 1905 г. по 1909 г. вернулось в католичество 232705 чел., в Прибалтике перешло в лютеранство 11 527 чел.²

В Волго-Уралье основная часть разорвавших официально отношения с РПЦ, были потомками старокрещеных и новокрещеных татар. Для исключения из состава православной конфессии они обязывались подать прошение в губернскую администрацию. После этого списки поступали на утверждение в духовную консисторию.

При включении отпавших в состав мусульманских общин в большинстве губерний Восточной России не возникало существенных проблем. Основная часть подавших прошения были предками отпавших в ислам еще в 1860–1870-х гг. В начале XX в. в их быту и религиозной жизни не осталось каких-либо следов православной традиции. Над ними не совершались таинства крещения, они не были записаны в исповедные и метрические книги, никогда не посещали православных храмов. Осознавая это, епархиальное руководство практически не препятствовало их официальному исключению из состава церкви, фактически отрицая возможность их утверждения в православии.

Иная ситуация отмечается в Казанской губернии, где конфессиональный статус отпавших был не столь однозначен. Прощения об официальном отчислении от православия в ислам наряду с «новыми» мусульманами подавали и старокрещеные татары, до этого не разрывавшие официальных отношений с церковью. По наблюдениям миссионеров данные лица плохо разбирались и в православном, и в исламском вероучении³. В этой ситуации перед светской и духовной властью встал вопрос: разрешать переход в ислам старокрещеным татарам, можно ли считать их «настоящими» мусульманами, какие последствия будут у этих действий?

² *Werth P.W.* At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance and Confessional politics in Russia's Volga-Kama region, 1827–1905. Ithaca and London: Cornell University press, 2001. P. 250.

³ ГА РТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 121647. Л. 217 об.

Ссылаясь на указ от 17 апреля 1905 г., миссионеры ратовали за право отчисления в ислам новокрещен и отказ в этом старокрещеным татарам, ибо по закону в мусульманство могли переходить лишь те, чьи предки исповедовали его до крещения. По данной логике, если новокрещенные еще могли относиться к этой категории, то старокрещенные, предки которых были обращены в православие более трехсот лет назад, формально не относились к этой группе населения. Несмотря на данные аргументы, губернская администрация не нашла возможным использовать данную уловку, так как это могло быть воспринято татарами-мусульманами как принудительное сдерживание в православии их соплеменников, что противоречило декларируемому правительством курсу на свободу совести. Единственной уступкой РПЦ стало увеличение срока рассмотрения данных дел, для того, чтобы миссионеры и священники могли провести увещевание отпавших⁴. Всего в 12 губерниях Восточной России к 1909 г. о своем желании причислиться к мусульманским приходам заявило 49 910 чел.

Большинство отпавших от православия после 1905 г. были жителями тех населенных пунктов, где ранее отмечалась интенсивная исламизация, происходили массовые отпадения. Так по Казанской губернии основная часть «новых» мусульман были потомками новокрещенных и старокрещенных татар, разорвавших контакты с церковью уже в XIX в. (34 000 чел., или 88% от общ. кол-ва отпавших⁵), только небольшая их часть (4 753 чел., или 12%) официально перешла в ислам после объявления свободы совести. Большинство старокрещенных татар сохранили православный профессиональный статус, что наглядно свидетельствовало о формировании у них устойчивой крышенской идентичности.

По данным волостных правлений собранных и систематизированных Н. В. Никольским в 1911 г. в 12 губерниях, в пределах 60 уездов Восточной России в это время проживало 122 301 православных крышен⁶. Сопоставляя динамику численности крышен,

⁴ Там же. Л. 271.

⁵ Обзор Казанской губернии за 1904 г. Казань, 1905. С. 6.

⁶ *Никольский Н.В.* Собрание сочинений в четырех томах. Т. III. Труды по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири / сост., авт. предисл., комментариев и прим. Г.Б. Матвеев. Чебоксары, 2008. С. 665.

оставшихся в православии и отпавших в ислам можно констатировать, что благодаря внедрению системы Н.И. Ильминского церкви удалось сохранить многочисленную татароязычную православную группу населения, значительно опережавшую по численности отпавших в ислам. Таким образом, большинство крещеных татар сознательно выбрало православие как важную часть своего культурно-кода и кряшенскую идентичность как основу этнокультурного самосознания.

Для многих татар-мусульман такое положение сложившееся после объявления «свободы совести» оказалось полной неожиданностью. Среди них существовало укорененное мнение, что кряшен в православии удерживает исключительно государственные ограничения. Когда же оказалось, что, несмотря на официальное разрешение переходить в ислам, кряшены предпочитают оставаться в православии, это вызвало рост открытого прозелитизма среди них, что не наблюдалось до этого. Как писал И.А. Износков, если ранее, «заметив перерождение, под влиянием инородческого духовенства и школ крещеных инородцев и в особенности крещеных татар, магометане, стали относиться к ним с уважением... теперь же эти отношения... меняются, татары под влиянием своих фанатиков мулл, смотрят на крещеных как на изменников своей национальности и стараются... обратить их в свою веру»⁷.

Среди главных причин усиления мусульманского прозелитизма стало стремление татар-мусульман интегрировать кряшен в общетатарское этнокультурное поле. Этнокультурный фактор и «национальная карта» стали важными аргументами мусульманских миссионеров при убеждении кряшен исповедовать ислам⁸. Одной из форм миссионерской деятельности было распространение исламской литературы в кириллической транскрипции. Центром издания таких книг была казанская типография братьев Каримовых. В 1906 г. в ней большим тиражом была отпечатана брошюра «Вероучение ислама» (Ислам дине), изданная для «братьев силою выведенных из ислама». В ней давались советы, что делать

⁷ Износков И.А. Об отпадших и отпадающих из православия инородцах. Казань, 1907. С. 10.

⁸ Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1914 г. Казань, 1916. С. 29.

при отпадениях, краткая информация о нормах ислама и обязанностях мусульманина⁹. Среди кряшен распространяются издания, в которых разъяснялись основные положения манифеста о свободе совести, были представлены формы прошений об отчислении от православия¹⁰.

Татарская буржуазия оказывала финансовую помощь в строительстве мектебе и мечетей в контактных зонах, участвовала в организации религиозного быта отпавших, помогала им материально¹¹. «Новые» мусульмане при помощи мусульманского духовенства стремились распространить исламское влияние среди односельчан, которые остались в христианстве. Активной миссионерской деятельностью среди нерусских народов занимались ишаны (члены суфийских братств), мугаллимы и приходские имамы¹².

Несмотря на это, результаты прозелетической активности татар-мусульман среди татар-кряшен были весьма скромными. Случаи отхода в ислам были немногочисленны и фиксировались в основном в селениях, где ранее было сильно исламское влияние. Таким образом благодаря укреплению в православии и оформлению кряшенской идентичности представители этого сообщества оказались устойчивыми к внешним культурно-религиозным влияниям. С этого времени в этнографической литературе и церковных делопроизводственных материалах исчезает деление кряшен на старокрещеных и новокрещеных татар. Все укрепленные в православии татары начинают обозначаться или как «крещеные татары» или «крещень», сами же представители данного сообщества однозначно идентифицируют себя как «кряшены».

Другим важным показателем генезиса идентичности кряшен связанный с ее «секуляризацией» были изменения происходившие в их просветительском движении. Созданные православными миссионерами в 1860–1870-е гг. институты, направленные на христианизацию крещеных татар и борьбу с их исламизацией, к началу XX в. становятся ключевыми факторами культурной мобилизации кряшен. При этом их миссионерская и «противомусульман-

⁹ *Багин С.А.* Пропаганда ислама путем печати. Казань, 1909. С. 11.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Багин С.А.* Об отпадании в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и причинах этого печального явления. Казань, 1910. С.25.

¹² О миссионерстве. Казань, 1910. С.21–25.

ская» составляющие постепенно нивелировались и отступали на задний план. Основным становилась развитие культуры и просвещения. Учителя миссионерских школ, потеряв в лице Н.И. Ильминского и созданных им институтов орган направляющий и сдерживавший их в рамках христианско-просветительской деятельности, начинают рассматривать систему не только как канал христианизации соплеменников. Они все настойчивее высказываются за развитие светской культуры и образования, научных знаний, выступают за расширение использования родного языка в школьном деле.

В полемической статье, направленной против наследия Ильминского А. Беляев писал, что «время длинных волос и безграмотного учительства... миновало»¹³. Действительно, внедренные в пореформенный период Н.И. Ильминским тип миссионерской школы с учителем-церковником, имевшим аскетический характер, обучавший детей исключительно церковным предметам, стремившимся в дальнейшем стать священником, все меньше удовлетворял нуждам и потребностям, как сельского населения, так и самой интеллигенции. Общественные и социально-экономические изменения, существенно влиявшие на жизнь общества, диктовали необходимость структурной перестройки просветительского движения, расширения рамок преподавания светских наук в школе. На рубеже XIX–XX вв. в крышенской деревне появился новый тип учителя с высокими культурными запросами и секулярным сознанием. Среди молодежи усиливаются революционные и либеральные идеи. Недовольство системой обучения и материального обеспечения в братских школах выразилось в росте текучести педагогических кадров. Не имея возможности реализовать свои замыслы и идеи в жестких клерикальных рамках миссионерских школ, молодые учителя при первой возможности переводились на работу в министерские и земские училища. Только за 1900–1903 учебные годы преподавательский состав сменился в 85 миссионерских школах Казанской губернии. Кроме того, в связи с тяжелым финансовым положением численность миссионерских школ неуклонно сокращается.

¹³ Беляев А. Просьба к Н.И. Ильминскому о разъяснении вопросов по народной школе // Волжский вестник. 1891. № 5. 6 января.

Наряду с начальными учебными заведениями этот процесс затронул КЦКТШ. В 1903 г. учитель математики Гурий Николаев (Сердинский) в записке, поданной попечителю КУО, писал о необходимости реформирования системы обучения в школе. Г. Николаев предлагал сократить наполовину преподавание Закона Божия и церковнославянского языка в пользу светских предметов, что должно было приблизить уровень подготовки в КЦКТШ к Симбирской чувашской учительской школе¹⁴. Данному демаршу предшествовал острый конфликт между руководством школы и педагогическим составом, который был связан с различием во взглядах на дальнейшие пути деятельности школы и системы самоуправления. Недовольство учителей и учеников, наряду с общими недостатками в постановке образовательного процесса вызывало ухудшение атмосферы в школе и бытовых условий жизни¹⁵. Поэтому наиболее развитые и подготовленные представители кряшенской молодежи, старались поступать в гимназии и уездные училища, а не в *alma mater* своих родителей.

Эти процессы усилились и кристаллизовались в годы Первой русской революции. Созданные Н.И. Ильминского культурно-религиозные институты кряшен в новых социально-экономических и политических условиях не могли развиваться в парадигме пореформенного времени, «эпохи Н.И. Ильминского», в сугубо клерикальных рамках. В новых реалиях семейно-патриархальный характер и конфессионально-миссионерская направленность воспитательного процесса в школах должен был уступить место общеобразовательным стандартам, а сама начальная школа превратиться из миссионерского в светский институт.

Несмотря на сохранение консервативного характера жизнедеятельности, кряшены, как и другие народы региона, не остались в стороне от стремительно меняющихся реалий социокультурного развития. Наиболее сильное влияние новых веяний испытали на себе кряшенская учащаяся молодежь и интеллигенция. Революционные события, способствовавшие участию широких слоев общества в политике, либерализация цензуры и быстрое распростране-

¹⁴ ГА РТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 3201. Л. 1–6; *Горохов В.М.* Реакционная... С. 117–119.

¹⁵ *Горохов В.М.* Реакционная... С. 117.

ние в пределах страны новостей об общественных движениях среди национальных и религиозных меньшинств, сыграли важную роль в росте самосознания нерусских народностей¹⁶. Революционные события затронули и «инородческие» образовательные заведения – КЦКТШ и КУС. Так, студенты семинарии активно участвовали в проходивших в Казани демонстрациях и петиционной компании. В это время в КУС формируются нелегальные периодические органы: «Семинарист», «Семинарские вопли» «Мыслитель»¹⁷. Среди активных членов антиправительственных выступлений из числа нерусских учащихся выделялись чуваша и крышены¹⁸. В связи с ростом среди семинаристов революционного брожения дирекции пришлось пойти на временное закрытие КУС¹⁹.

В советской историографии превалировало мнение, что основными факторами, вызвавшими выступления семинаристов, были революционные настроения и социально-политические мотивы²⁰. Критический анализ документов позволяет скорректировать это идеологическое клише. Основным для нерусских учащихся были не абстрактные социальные требования, а конкретные проблемы, связанные с предоставлением им равных возможностей и прав в области получения образования и культурного строительства.

Несмотря на то, что эти выступления не имели существенных результатов, они показали изменения социальных и культурных взглядов учащейся молодежи и нерусской интеллигенции. Главными требованиями протестующих были национализация и деклерикализация образовательного процесса в учебных заведениях, действовавших в рамках системы Ильминского. Данные явления, хотя и в существенно меньших масштабах, отмечаются и в системе начальной школы. После революционных событий 1905–1906 гг.,

¹⁶ Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России / пер. с английского В. Гончарова. М., 2013. С. 309.

¹⁷ Чекменева Т.М. Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1985. С. 68.

¹⁸ ГА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 876 б. Л. 9.

¹⁹ ГА РТ. Ф. 92. Оп. 2. Д. 7522. Л. 22–24 об.

²⁰ Чекменева Т.М. Указ. соч. С. 63–65; Горохов В.М. Реакционная... С. 125.

здесь начинается расширение преподавания светских предметов за счет церковных.

Одним из результатов революционного брожения и социалистической пропаганды стало появление среди кряшенской интеллигенции антиклерикального движения. В результате повышения образовательного уровня, усиления межкультурных связей значительно изменился и сам «культурный облик» кряшенской интеллигенции. Если во второй половине XIX в. большинство этой социальной страты кряшенского общества было представлено учителями-миссионерами, воспитанными в духе идей Н.И. Ильминского, видевшими главную цель своей деятельности в христианском просвещении соплеменников, а венцом карьеры сан священнослужителя, то в начале XX в. это были уже вполне светские лица, ратовавшие за превращение кряшенской конфессиональной школы в общегражданскую. Среди них растет протестное движение против церковного курса направленного на искусственную консервацию культурной жизни общества, ее дальнейшую клерикализацию²¹. Встречались случаи, когда кряшенские учителя вместо христианско-просветительской деятельности вели в народе агитацию агностицизма и атеизма. Так, по утверждению жителя с. Молькеево (Цивильский уезд) М. Егорова, 8 мая 1907 г. в его дом пришли учителя училища МНП Тихон Волков, Ново-Буинской и Баймурзинской миссионерских школ Петухов и Филиппов (все воспитанники КЦКТШ) и стали убеждать его и присутствующих гостей, «что Бога нет, а Иисус Христос был простой, но очень умный человек»²².

Под влиянием социал-демократической пропаганды среди учителей кряшенских начальных школ набирают силу подпольные кружки «левого» направления. Особой популярностью среди молодежи пользовалась партия социал-демократов, в своей политической программе уделявшая особое внимание аграрному вопросу, что импонировало кряшенам продолжавших оставаться преимущественно крестьянским сообществом, испытывавших острую потребность в расширении земельных наделов и улучшении условий жизни.

Эволюцию взглядов молодых кряшенских интеллектуалов в условиях «эпохи эмансипации» можно проследить на примере биогра-

²¹ ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 799. Л. 78.

²² ОРРК НБ КФУ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 9. Л. 82.

фии одного из ярких представителей кряшенского общественного движения начала XX в. Ф.Н. Максимова (Сердинского). После окончания КЦКТШ и КУС он поступил на учительскую службу. Революционные события 1905–1907 гг. внесли изменения в устоявшуюся жизнь молодого учителя. Он вступает во Всероссийский учительский союз и одновременно во Всероссийский крестьянский союз, принимает активное участие в их работе среди населения. Эта привлекло внимание официальных властей: в январе 1906 г. он был арестован и до мая того же года содержался в Новоузенской тюрьме по обвинению в антиправительственной пропаганде и агитации. В 1907 г. Сердинский поступает на физико-математический факультет Казанского университета, но уже в следующем году был вынужден покинуть его стены и эмигрировать за границу. В Бельгии он поступает в Льежский политехнический институт, а в 1911 г. Парижский университет. 22 января 1915 г. Сердинский стал обладателем общего диплома кандидата наук Французской Республики. После Парижа он обучался в Гренобльском электротехническом институте, где в 1920 г. получил диплом инженера-электрика. В эмиграции Ф. Сердинский не потерял интереса к политической жизни. Во время пребывания во Франции он посещал собрания русских эмигрантов, лекции представителей различных политических партий. По собственному признанию был знаком с руководителями партий эсеров, меньшевиков и большевиков, слушал лекции В.И. Ленина, Л.Д. Троцкого, Л.Б. Каменева, А.В. Луначарского, А.А. Богданова, Н.Д. Авксентьева, В.М. Чернова и других. Во время лечения в Италии поддерживал близкую связь со студентом Неаполитанского университета В.А. Антоновым-Овсеенко. В беседах о знакомых эмигрантах в период нахождения во Франции упоминал о связях с Гаязом Исхаки, Садри Максуди, состоял членом Французской социал-демократической партии. Лишь с приходом к власти большевиков и окончанием Гражданской войны Ф. Сердинский получил возможность вернуться на родину. В 1942 г. за свои про эсеровские политические взгляды и «антисоветскую» агитацию был арестован и вскоре скончался в областной больнице тюремного отдела НКВД ТАССР²³.

²³ *Гилязов И., Петров-Текин Н.* «Вел антисоветскую пораженческую агитацию» (Жизнь и судьба Федора Николаевича Сердинского) // Гасырлар авазы=Эхо веков. 2011. № 1–2. С. 72–76.

После Первой русской революции отмечается всплеск литературной активности представителей нерусских народностей Волго-Уралья. Главным центром этого просветительского движения остается Казань. Здесь начинают свой путь новое поколение творческой интеллигенции. Основная их часть были выпускниками учебных заведений Казани. В 1905–1907 гг. о себе заявляют такие известные деятели книжного слова, как марийский литератор С.Г. Чавайн, писатели, переводчики и поэты: П.П. Глезденев, В.М. Васильев, Ф.А. Букетов, Г.Г. Кармазин, М.С. Герасимов-Микай, Н.С. Мухин, А.Ф. Конаков, видные чувашские поэты: М.К. Сеспель, К.В. Иванов, ученый-этнограф, переводчик и историк Н.В. Никольский, удмуртский переводчик и педагог И.С. Михеев и др. Высокая востребованность трудов на родном языке была связана с общим ростом грамотности населения, появлением довольно многочисленной прослойки городской и сельской интеллигенции, интересовавшейся культурой своего народа.

Письменность на основе кириллического алфавита, созданная православными миссионерами как необходимое условие переводческой деятельности и знакомства крещеных нерусских народов с православными догматами, в «эпоху эмансипации» стала основным каналом их приобщения к светским знаниям и литературе. В это время Переводческая комиссия ПМО длительное время являвшаяся единственным органом, специально занимавшимся переводами и изданием книжной продукции для крещеных нерусских народов Восточной России теряет свою монополию. Социальные изменения в жизни нерусских народностей, расширение рамок школьного дела и возросшие культурные запросы, привели к тому, что книжная продукция, которая издавалась Переводческой комиссией, полностью удовлетворяла потребности общества. Н.А. Бобровниковым в конце 1905 г. был подготовлен проект по организации в Казани нового переводческого института, в задачи которого входило бы перевод, составление и издание учебников и учебных пособий по общегражданским предметам для начальной школы нерусских народов. В начале 1906 г. он вместе с попечителем КУО А.Н. Деревницким обратился с просьбой к министру МНП И.И. Толстому о выделении средств на публикацию специали-

рованной учебной литературы для «инородческих» школ²⁴. Это предложение нашло поддержку в правительстве, что позволило организовать новую Переводческую комиссию в Казани.

Это учреждение, которая состояла при администрации попечителя КУО начала свою работу в середине 1907 г. Ее председателем был избран профессор Казанского университета, ученый-тюрколог Н.Ф. Катанов (по происхождению крещеный хакас, руководитель переводов на татарском и казахском языках). Также в состав комиссии вошли такие известные ученые-просветители, как И.С. Михеев (редактор удмуртских переводов), В.М. Васильев (редактор марийских переводов), Н.В. Никольский (редактор чувашских переводов) А.И. Емельянов, Р.П. Даулей (редактор татарских переводов в кириллической транскрипции)²⁵.

За первый год своей деятельности для крышенских школ комиссией были изданы два учебника общим тиражом 4800 экз. В 1909 г. свет увидели 3 книги для крышен тиражом 5 тыс. экз.²⁶ В 1912 г. А.А. Воскресенским была подготовлена к изданию работа Н.И. Ильминского «Руководство к изучению татарского языка»²⁷.

Данные труды были подготовлены на основе популярных в это время русских учебных пособий. Наряду с информацией по общеобразовательным предметам здесь были представлены материалы по практическим вопросам общественной жизни. Печать и внедрение в образовательную практику этих книг привело к расширению изучаемых в начальной школе дисциплин, внедрению новых педагогических методик, общему росту знаний школьников. Посредством этих учебников дети познакомились с произведениями русской классической литературы, расширяли свои познания в области естествознания, математики, истории, географии, химии, биологии.

Благодаря ослаблению цензуры и либерализации политики в стране, после революции 1905–1907 гг. крышены смогли начать самостоятельно публиковать научно-популярные и художествен-

²⁴ Каримуллин А.Г. Татарская книга пореформенной России. Казань, 1983. С. 275.

²⁵ Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 18 сентября 1908 г. Казань, 1908. С. 1–2.

²⁶ Переводческая комиссия... 1910. С. 14.

²⁷ Переводческая комиссия... 1912. С. 8–9.

ные произведения. Среди них работы по агрономии, в которых в доступной форме излагались новые методы полеводства, обработки почвы, пчеловодства²⁸, сборники стихов и произведений устного народного творчества²⁹.

По сравнению с общим количеством печатной продукции, издававшейся для кряшен Переводческими комиссиями ПМО и КУО, число таких изданий было небольшим. Это объясняется отсутствием альтернативных механизмов финансирования проектов в области развития литературной традиции кряшен. У кряшен в отличие от татар-мусульман, не было крупной промышленной и торговой буржуазии, они сохраняли аграрный характер жизни, не могли без помощи государства и общественных организаций издавать в достаточном количестве брошюры и книги. Поэтому многие рукописные труды, написанные творческой интеллигенции, не были опубликованы. Так, в 1911 г. учениками КУС Васильевым и Брюховым к печати были подготовлено несколько научно-популярных изданий, которые в связи с отсутствием средств так и не были изданы и не дошли до благодарного читателя.

С 1905 г. стала формироваться периодика и профессиональная журналистика нерусских народов. Благодаря наличию многочисленной творческой интеллигенции, независимых от государства форм финансирования, пионерами в данной области стали татары-мусульмане. Располагая сложившейся сетью книготорговли и национального книгопечатания, они в короткий срок создали многообразную по жанрам и тематике, развитую периодическую печать. В 1906 г. выходило 20 татарских газет и журналов³⁰.

Попытки наладить выпуск национальных газет и журналов наряду с татарами-мусульманами предпринимали и другие нерус-

²⁸ Одной из первых таких работ стала книга И.К. Кузьмина *«Байырга ойрятя торган князя. Наставление о том, как вести сельское хозяйство, чтобы разбогатеть. На татарском языке»* (1905). Схожий по тематике труд священника Давида Григорьевича Григорьева (литературный псевдоним Саврушевский) *«Бай булыгыз. Будьте богатыми»* был опубликован в 1913 г.

²⁹ Глухов М. *Tatarica. Энциклопедия*. Казань, 1997. С. 428.

³⁰ Амирханов Р.У. *Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток-Запад»* (на примере развития русской культуры). Казань, 2002. С. 50–51.

ские народы Волго-Уралья. В конце 1905 г. по инициативе Н.А. Бобровникова в Казани начала выходить первая чувашская газета «Хыпар» (Весть). Ее редактором стал Н.В. Никольский. Первый номер газеты увидел свет в начале 1906 г. Но уже в мае 1907 г. ввиду общей «вредной» направленности она была закрыта губернской администрацией, а ее сотрудники арестованы³¹.

В 1907 г. Р. П. Даулей обратился к попечителю КУО А.Н. Дервицкому с прошением об издании газеты для кряшен³². Мы не располагаем объективной информацией по каким причинам этот проект не был поддержан органами власти. Возможно, определенную роль в отказе в ее издании сыграла судьба газеты «Хыпар», а также отсутствие источников финансирования и ясного видения перспективы развития газеты. Более однозначные сведения имеются о другой нереализованной идее по выпуску газеты для кряшен. В результате обсуждения вопроса о формах религиозно-просветительской деятельности РПЦ среди крещеных «инородцев» на «Особом совещании» 1910 г. епископом Андреем была сформулирована широкая программа поддержки православной конфессиональной идентичности кряшен. В числе других мер предлагалось издание еженедельного периодического органа «религиозно-нравственного содержания» на татарском языке. Редактирование материалов и заведование газетой поручалось Р.П. Даулей. Тираж периодического издания должен был составить 500 экз. Расходы на публикацию номеров газеты должны были погашаться за счет государственных субсидий (4 200 руб. в год) и платной подписки (1 720 руб.)³³. Этот проект как и другие предложения епископа Андрея, были одобрены членами совещания. Но в связи со смертью премьер-министра П.А. Столыпина в 1911 г. и изменениями в политике правительства реализация на практике резолюции совещания, затянулась, а с началом Первой мировой войны была практически свернута.

В качестве альтернативы газете мог стать выпуск ежегодных календарей. С 1906 г. на марийском, удмуртском, чувашском язы-

³¹ *Никольский Н.В.* Первая чувашская газета «Хыпар» [Электрон. ресурс]. http://www.chnmuseum.ru/index.php?option=com_content&view=&id=302&Itemid=43 (дата обращения 08.06.2018).

³² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 800. Л. 310 об.

³³ Там же.

ках И. Михеевым П. Глезденевым, А. Емельяновым, Н. Никольским начинают издаваться календари, которые выполняли важные коммуникационные функции между интеллектуальной элитой и обществом, что при отсутствии иных средств массовой информации играло важную роль в формировании единого культурного пространства этих народов. Читатель в календарях узнавал о событиях, происходивших в стране, в области общественной жизни и своей национальной культуры. Осознавая значение такого издания в деле развития культуры народа, кряшенская интеллигенция делала попытки создания такого периодического органа на татарском языке. Большую активность в продвижении этого проекта проявляло молодое поколение учительской корпорации. В 1911 г. один из таких деятелей кряшенского просвещения – Назарий Кибяков предоставил Переводческой комиссии КУО разработанную им подробную программу и рукопись календаря под названием «*Татарга календарь. На 1912 год*»³⁴.

Судя по содержанию, это было весьма информативное издание, из которого читатель мог познакомиться с массой полезной информации по агрономии и сельскому хозяйству, медицине, политической и правовой системе в стране, действующему законодательству. В календаре уделялось внимание расширению общего кругозора сельских тружеников, популяризации знаний. Тем не менее, комиссия не нашла возможным публикацию данной работы. Основным возражением ее руководства стало отсутствие религиозной составляющей – в календаре не было святцев, церковного календаря, православных дней поминовения, рассказов религиозно-нравственного содержания³⁵. Свою роль сыграла и позиция А.Н. Деревницкого недовольного слишком «либеральным и тенденциозным» направлением календарей, издававшихся частными лицами на нерусских языках.

Лишь в годы Первой мировой войны появилась возможность издания периодических изданий для кряшен. С февраля 1915 г. в г. Вятка начинает выходить газета «*Сугыш хабярляре*» («Военные известия»). Несмотря на то, что ее редактором являлся известный марийский православный миссионер и просветитель П. Глезденев, содержание газеты было выдержано в светском духе. Основное

³⁴ Переводческая комиссия... 1912. С. 1–2.

³⁵ Там же.

место в нем занимала информация о ситуации на фронтах войны, освещались также новые методы земледелия и животноводства, предоставлялись сведения о состоянии сева и уборки хлеба, урожае зерновых и других культур, о ценах на продукты сельского хозяйства в Вятской губернии. В газете печатались П. Глезденев, Д. Григорьев, Р. Даулей, М. Дернов, Н. Егоров, Д. Зубрилов, Р. Лопухин, Г. Романов, В. Соловьев, Г. Шубин и др.³⁶ В 1916 г. в Уфе епископом Андреем (Ухтомским) создается кряшенская газета «Дус»³⁷. Ее тематика была схожа с «Сугыш хабярляре». Здесь публиковались материалы о внешней и внутренней политике, о разных сторонах жизни кряшенского населения (просвещение, религиозное образование, мировоззрение, быт, деревенская жизнь и т.д.), передавались вести с фронта.

Таким образом, после Первой русской революции происходят качественные изменения в развитии письменной и литературной традиции кряшен. Изменения в политической ситуации в стране, эмансипация общества и активность кряшенской интеллигенции в реализации культурных проектов позволило расширить применение родного языка в переводческо-издательской деятельности. Результатом этого стал рост количества светской книжной продукции в общей массе изданий для кряшен.

Схожие явления отмечаются в системе школьного дела. С сокращением финансирования Братства св. Гурия идет планомерное сокращение и ее миссионерских школ – они или передаются на баланс МНП и земских организаций или закрываются. В сохранившихся школах все сильнее чувствуется «кадровый голод». Число правоспособных учителей к 1913 г. в братских школах сокращается до 50%³⁸. С началом Первой мировой войны, ощущавшие все более существенные финансовые затруднения церковные и миссионерские организации были вынуждены практически полностью свернуть свою деятельность в области развития конфессионального образования кряшен. Таким образом упразднилось

³⁶ Там же.

³⁷ *Григорьев А.Н.* Кряшенская художественная литература (предисловие) // Сборник стихов кряшенских поэтов. Казань, 1931. С. 6–7.

³⁸ Отчет о деятельности Братства святителя Гурия за 1913 учебный год. Казань, 1914. С.7.

ключевое звено системы кряшенского начального образования, которое сложилось в 1860-х гг.

Тенденции по секуляризации просветительского движения кряшен и трансформации культурно-религиозных институтов созданных в эпоху Н.И. Ильминского приобретает реальные очертания. Фактически происходит разделение религиозно-миссионерских учреждений кряшен на собственно религиозные (структуры православной церкви – приходы, церкви, монастыри, миссионерские организации) и культурно-просветительские (начальные и средне специальные учебные заведения, переводческо-издательские институты). Этот процесс был тесно связан с формированием у кряшен светской интеллигенции, ростом самосознания и теми изменениями в социальной, культурной и политической ситуации происходившими в стране позднеимперский период.

Данные противоречивые явления сказались и на религиозной культуре кряшен. С одной стороны в начале XX в. продолжается встраивание православной обрядности в жизнь сельского населения, повышается влияние христианства. На бытовом уровне семья и поземельная община, в прошлом являвшиеся оплотами традиционных религиозных ценностей, становятся важными институтами бытового православия. Этому способствовало и постепенное включение этнических обрядов и праздников в православный календарь. Важным элементом семейных и общественных торжеств становится христианские ритуалы, а желанными гостями – православное духовенство. Благодаря переводческой и издательской деятельности, а также распространению церковного пения на татарском языке православные молитвы и обряды получают широкое распространение в народной массе, а библейские сюжеты и рассказы о христианских святых и мучениках за веру, частью общей религиозно-мифологической картины мира кряшен. Трансляция и передача православных догматов и обрядов происходила как через конфессиональные школы, пастырскую деятельность духовенства, как в церкви, так и вне ее, так и на бытовом уровне – вербально через старшее поколение младшему. С другой стороны отмечается рост секуляризации кряшенского общества, усиление антиклерикальных настроений, в особенности среди сельской интеллигенции, подверженной социалистическим идеям.

Одним из результатов секуляризации сознания молодого поколения крымцевской интеллигенции связанного с ростом «левой» революционной и антирелигиозной пропаганды становится появление среди них нового идейного течения. Ее представители, отрицая конфессиональный фактор как ключевой маркер идентичности, считали возможным совмещения крымцевского и татарского секулярного национального самосознания. Эти разнонаправленные процессы показывают качественные изменения, происходившие в просветительском движении крымцев, поляризацию мнений культурной и интеллектуальной элиты о путях дальнейшего развития. В 1920–1930-е гг. эти тенденции проявились более рельефно и начали оказывать все более заметное влияние на этнокультурное движение крымцев.

Подводя итог, отметим, что процессы, связанные с формированием особой крымцевской идентичности, «запущенные» православными миссионерами в начале XX в., преобрели заметную динамику. В религиозной жизни большинства старокрещеных и части новокрещеных татар происходят качественные изменения, связанные с интенсивным проникновением православной обрядности и этических норм, усилением христианизации в целом. В тоже время культурная мобилизация привела к росту секуляризации крымцевской идентичности и их просветительского движения. Важным этапом в развитии этого процесса стал период Первой русской революции. Объявление свободы совести привело к окончательному выпадению из крымцевского культурно-конфессионального поля отпавших и установлению четких границ между православной и мусульманской конфессиональными группами татар, а также усилению консолидации этнотерриториальных групп крымцев. Другими важными последствиями событий 1905–1907 гг. стали рост революционных настроений среди крымцев, эмансипация общества, усиление влияния светского крыла интеллигенции в общественной и культурной жизни общества, что свидетельствовало о качественных изменениях в этнокультурной самоидентификации представителей данной субэтнической группы.

§ 3.2. Интеграция кряшен в состав татарской «советской» нации

Исхаков Р.Р.

Революционные события 1917 г. открыли новое «окно возможностей» для расширения основ этнокультурного развития народов Волго-Уралья и привели к небывалому росту самосознания национальной интеллигенции. Динамика социальных и общественных процессов настолько ускорила, что национальная элита не всегда поспевала за изменениями, происходившими в стране и регионе. Проживающие здесь народности и этнические группы пришли к периоду «коренного перелома» на разных стадиях консолидации, этнокультурной и национальной мобилизации. С этим было связано различие подходов к решению вопросов самоопределения и формирования новых общественных и культурных институтов.

Весьма противоречивая картина сложилась среди кряшен. Благодаря особому конфессиональному статусу и идентичности, выделявшему их из общей массы татарского населения, а также сформировавшимся у них к этому времени культурно-просветительским институтам, письменной традиции и образовательной системе, кряшенская интеллигенция принимала участие в процессах этнокультурного строительства как самостоятельный актор. В то же время в связи с сохранением историко-культурной связи с татарами-мусульманами – исторической памяти, культурных традиций, общего языкового пространства, у кряшен, в том числе и у их интеллектуальной элиты, имелись разные взгляды на пути дальнейшего развития общества: должны ли кряшены стать отдельной этнической «единицей» или в новых условиях интегрироваться в состав татарской нации, но при сохранении своей самобытности. Такое двойственное положение порождало противоречия внутри кряшенского сообщества, усугублявшиеся незавершенностью консолидационных и самоидентификационных процессов.

Указанные факторы сыграли важную роль в развитии общественно-политического движения кряшен в постреволюционный период, определив его основные векторы. В составе кряшенской ин-

теллигенции сформировались два «лагеря» имевших разные идеологические установки и видение дальнейшего развития кряшенского общества. Первое крыло было представлено воспитанниками В.Т. Тимофеева, в основном кряшенским духовенством и учителями конфессиональных школ, стремившимися сохранить прежнюю парадигму развития кряшен в миссионерско-просветительском духе, но при этом расширив ее рамки. Второе крыло включало в себя революционно настроенную «молодежь» из числа демобилизованных солдат и офицеров царской армии, а также учителей, стремившихся к существенным преобразованиям в социальной и культурной сферах.

22 марта 1917 г. представителями интеллигенции и учащейся молодежью Казани было создано «Общество мелких народностей Поволжья». В организационном собрании участвовали 150 чувашей, 43 марийца, 26 кряшен, 7 удмуртов, 2 представителя мордвы (мокша), по одному калмыку, башкиру, латышу, эстонцу, финну, якуту. Идейным вдохновителем и первым председателем общества стал чувашский ученый и общественный деятель, профессор Казанского университета Н.В. Никольский³⁹. В рамках этой организации была создана крещено-татарская секция, переименованная в октябре 1917 г. в кряшенский отдел.

По причине отсутствия лидера с опытом организаторской работы из кряшен первым руководителем крещено-татарской секции был избран чувашский просветитель Н.В. Никольский. Организация особого отдела в Обществе мелких народностей Поволжья стала показателем перехода кряшенского этнокультурного движения на качественно новый этап, связанный с политизацией общественного сознания. Во главе этого движения встали представители дореволюционной культурной элиты – преподавательский состав Казанской центральной крещено-татарской школы и Казанской учительской семинарии, а также священно и церковнослужители (Т. Егоров, Р. Даулей, И. Михеев и др.). В этот период политическая платформа кряшенской секции сводилась к попыткам организации культурной автономии и реформирования образовательной системы. Но уже к концу 1917 г. все больший тон в кря-

³⁹ Клементьев В.Н. Истоки государственности чувашей. Кн.1: Истоки государственности чувашей. Чебоксары, 2014. С.167.

шенском отделе начинает задавать «молодежь» (И. Алексеев, Т. Каранаев и др.). Они имели более радикальные политические взгляды и придерживались проэсеровских взглядов. С этого времени отдел начинает расширять деятельность, активно включая в круг своих вопросов политические задачи.

Вскоре между представителями двух лагерей вспыхнуло открытое противостояние. «Камнем преткновения» стало идеологическое и политическое направление газеты «Кряшен газетасы», являвшейся печатным органом отдела. Представители «старой» кряшенской интеллигенции настаивали на сохранении прежнего, «внепартийного», формата газеты и создании в ней «религиозно-нравственного» раздела. Задача этой рубрики виделась в следующем: «укрепление крещен в христианстве в целях удержания их от перехода в мусульманство, поднятие нравственного состояния их»⁴⁰. Представители «нового» направления считали невозможным сохранение миссионерско-клерикального направления газеты «на основании идей Н.И. Ильминского», что в новых политических реалиях грозило закрытием этого периодического издания.

Окончательный разрыв представителей двух «партий» и «изгнание» представителей идей Н.И. Ильминского из общественно-политического поля происходит в октябре 1917 г., после выделения из «Общества мелких народностей» национальных обществ и преобразования кряшенского отдела в самостоятельное «Национальное общество кряшен». Председателем общества был избран член партии эсеров Д.И. Касимов, а основную роль в нем начинают играть представители светской интеллигенции и учащейся молодежи⁴¹.

⁴⁰ Мухеев И.С. К истории разложения национального общества кряшен [Электрон. ресурс]. <https://kryashen.ru/index5.php?link=6&SOPTU=2> (дата обращения 16.11.2022).

⁴¹ Мухаммадеева Л.А. Кряшены в обществе мелких народностей Поволжья (1917–1918 гг.) // Историко-культурное наследие кряшен Волго-Уральского региона. Актуальные вопросы и перспективы изучения: материалы научно-практических конференций, посвященных 180-летию со дня рождения религиозного просветителя В.Т. Тимофеева / сост. и отв. ред. Р.Р. Исаков. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. С.52.

С изменением руководящего состава этой организации меняется и направление ее деятельности. Представители дореволюционной интеллигенции ратовали за сохранение крымского общественного движения в рамках культурно-просветительского направления. Главными задачами для них были развитие школьного просвещения, усиление религиозно-нравственного воспитания, сохранение православной конфессиональной идентичности крымцев. Не отрицая тесной исторической и культурной связи крымцев и татар-мусульман, они в то же время подчеркивали, что ключевым этнокультурным маркером крымцев является конфессиональный фактор – исповедание православия. Исходя из этого, они считали, что лишь при сохранении значения религии в жизни общества возможно сохранение крымской идентичности. Данный идеологический посыл был сформулирован представителями крымской духовной интеллигенции еще в дореволюционный период. Для нового поколения крымской элиты, обладавшего секуляризованным сознанием, конфессиональная принадлежность, хотя и продолжала оставаться одним из элементов крымской идентичности, но не являлась ее базисом. Это позволило им выдвинуть идею: «Крымцы – отдельная нация».

Политические взгляды руководства общества предопределили ориентацию на поддержку белого движения, что в условиях победы большевиков в Гражданской войне привело к фактическому прекращению деятельности этого объединения⁴².

В начале 1920 г. в рамках Народного комиссариата национальностей РСФСР был организован Крымский отдел. Его руководство первоначально продолжало поддерживать лозунг «Крымцы – отдельная нация». Но при осуществлении на практике курса на национальное самоопределение крымцев политические деятели столкнулись с рядом объективных проблем. Многие разрабатывавшиеся в рамках отдела проекты по конструированию национальных институтов не были реализованы. В частности, попытка создания в Казани крымского батальона, предпринятая бывшим прапорщиком царской армии А.Г. Васильевым, не привела к ре-

⁴² Григорьев А.Н. Крымский вопрос в Татарии и его разрешение советской властью: дис. ... канд. ист. наук. М., 1945. С.116.

альным результатам⁴³. Не был осуществлен и проект создания крымцевской культурно-национальной автономии, которая должна была включать в себя территорию бывшего Мензелинского и Бирского уездов Уфимской губернии с центром в с. Бакалы⁴⁴. Более продуктивной оказалась реализация проектов в области культурного строительства и развития культурно-просветительских институтов. В 1918 г. был организован крымцевский советский передвижной театр, в 1919 г. начало действовать Центральное крымцевское издательство, печатавшее книжную продукцию на кириллическом алфавите, с 1917 г. в крупных городских центрах, в которых проживали крымцевы, стали выходить газеты, в 1918 г. на базе Казанской центральной крещено-татарской школы были созданы педагогические курсы, в 1922 г. преобразованные в Крымшпедтехникум⁴⁵.

Таким образом, в первые постреволюционные годы крымцевская элита не смогла предложить механизмы реализации идеи по созданию «отдельной крымцевской нации». Это было связано с тем, что ко времени революционных событий 1917 г. процесс внутренней консолидации крымцев не был завершен. Этому мешали гетерогенное расселение крымцевского сельского населения, его низкая социальная мобильность и отсутствие достаточно прочных культурно-информационных связей между представителями отдельных этнотерриториальных групп. Кроме того, сама крымцевская идентичность не смогла до конца укорениться и стать основой национального самосознания представителей этого сообщества. Показательна в этом отношении ситуация, сложившаяся во время проведения Первой всесоюзной переписи населения 1926 г., когда крымцевы были выделены в качестве самостоятельной единицы учета. Согласно данным переписи 120,7 тыс. чел. записали себя как крымцевы, что составляло 4, 8% от общей доли татарского населения⁴⁶. При этом в качестве родного языка крымцевы указали татарский. В тоже время, часть представителей этой этноконфессиональной общности предпочли назвать себя не «крымцевами», а «тавлинца-

⁴³ Григорьев А.Н. Крымцевский вопрос в Татарии и его разрешение советской властью: дис. ... канд. ист. наук. М., 1945. С.89.

⁴⁴ Мухамедеева Л.А. Крымцевы в 1917–1930-х гг. ... С.160.

⁴⁵ Там же. С.158–162.

⁴⁶ Исхаков Д.М. Историческая демография... С. 56.

ми), «керинцами», «бакалой», «нагайбаками», т.е. бытовавшими у отдельных групп локальными эндонимами⁴⁷.

В целом кряшенское общество явно «не поспевало» за идеями, которые выдвигались кряшенскими «националистами». Несмотря на декларацию о создании «кряшенской нации», объективных предпосылок к этому в тот период не было. Кряшенское сообщество находилось на этапе трансформации конфессиональной идентичности в этнокультурную. Сельское население, составлявшее подавляющее большинство кряшенского общества, продолжало идентифицировать себя через призму конфессионального статуса. Православие оставалось основным маркером идентичности кряшен, отличавшим их от татар, которые также продолжали рассматриваться через конфессиональные маркеры. Превалирование конфессионального сознания над этническим у кряшен можно проиллюстрировать на примере деятельности одного из первых органов их местного самоуправления, созданного «снизу». Стремясь выделиться из преобладающего татарского населения, жители Ахметьевской волости Мензелинского уезда Уфимской губернии в середине 1917 г. создали волостной комитет и предпочли обозначить свое объединение не кряшенским, а православным и избрав его председателем местного священнослужителя Романова⁴⁸.

Наряду с «националистическими» взглядами среди пробольшевицки настроенных кряшенских политических деятелей получила популярность идея о возможности интеграции кряшен в татарское национальное пространство при сохранении кряшенской этнокультурной самобытности. Еще в 1917 г. в периодической печати появились первые публикации кряшен-революционеров с подобными взглядами на «кряшенский вопрос». Так, в «Известиях Казанского совета солдатских и рабочих депутатов» от 20 июля 1917 г. (№81) Степанов писал о необходимости вхождения кряшен в общетатарское культурно-информационное поле: «по-моему, самое лучшее для нас с малых лет в школах параллельно с изучением русского языка изучать родной мусульманский (т.е. татар-

⁴⁷ Макаров Г.М. Тамги кряшен // Научный Татарстан. 2011. №3. С.230–233.

⁴⁸ Григорьев А.Н. Указ. соч. С.82.

ский – *Р.И.*) язык, применяя при этом арабский шрифт»⁴⁹. Переход на татарский алфавит, по мнению Степанова, позволил бы крымцам, не ограничиваясь небольшой переводной книжной продукцией созданной православными миссионерами, приобщиться к богатой татарской литературной традиции⁵⁰.

Позиции сторонников этих идей укрепились после образования в 1920 г. Татарской Автономной Социалистической Республики. 19 марта 1921 г. областная конференция коммунистов-крымцев высказалась против культурно-национальной автономии крымцев как противоречащей программе РКП(б). Важным фактором стала позиция народного комиссара по делам национальностей И.В. Сталина, сформулировавшего официальный взгляд советской власти на сущность нации «как исторически сложившейся устойчивой общности людей, возникшей на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры». На основе данной концепции крымцы не могли быть признаны отдельной нацией. Иной конфессиональный статус, выделявший крымцев из общей массы татар, в условиях строительства атеистического советского общества также не мог рассматриваться как достаточное основание для предоставления им статуса особой народности. В связи с этим с 1922 г. крымский отдел фактически отказывается от националистической идеологии и приступает к разработке и реализации программы по интеграции крымцев в татарское национальное пространство. В рамках этой программы в 1925 г. были реорганизованы крымские начальные школы, в 1928 г. преподавание в них стало осуществляться на основе татарского латинского алфавита (яналифа), в 1929 г. Крымпедтехникум был объединен с Татпедтехникумом. Это привело к тому, что «крымский вопрос» на долгие годы выбыл из повестки общественного обсуждения, а за крымцами закрепился статус одной из самобытных этнографических групп татарского народа.

Процесс генезиса крымской идентичности был продолжен в постреволюционный период. В это время под влиянием сложившейся общественно-политической обстановки у крымской ин-

⁴⁹ Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства АН РТ. Ф.56. Оп.1. Д.5. Л.63 об.

⁵⁰ Там же.

телигенции появилась возможность реализовать широкий круг вопросов, связанных с развитием культурной автономии и этнокультурного самоопределения. Эти процессы придали дополнительную динамику росту самосознания крымцев и привели к поляризации мнений внутри крымцевского сообщества о дальнейших путях развития социума. Несмотря на тенденцию по секуляризации общественного сознания, конфессиональный фактор (принадлежность к православной конфессии) оставался ключевым маркером крымцевской идентичности, выделявшим крымцев из общей массы татарского населения. В условиях новых социально-политических реалий – строительства атеистического общества, а также конструирования идеологии татарской советской нации – данный маркер перестает рассматриваться в качестве определяющего идентифицирующего признака, позволявшего рассматривать крымцев в качестве самостоятельного этнокультурного образования. В результате крымцы включаются в формирующееся общетатарское культурно-информационное и образовательное пространство, становятся частью татарской советской нации. Этот процесс был бы невозможен без поддержки со стороны светской крымцевской интеллигенции, считавшей, что в новых социокультурных условиях конфессиональные перегородки перестанут играть существенную роль в идентификации как татар-мусульман, так и татар-крымцев. Интеграция крымцев в татарское национальное поле не означала утрату ими своей идентичности, она лишь привела к увеличению самоидентифицирующих признаков «первого» и «второго» порядка, позволявших представителям данной этнографической группы считать себя как «татарами», так и «крымцами», что четко проявилось уже в постсоветский период истории.

ГЛАВА 4

КРЯШЕНЫ В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ЛАНДШАФТЕ ТАТАРСТАНА В 1989–2010 гг.

В конце 1980-х гг. начинается общий для всех проживающих в России народов процесс «этнической мобилизации». В исторической науке это явление принято также называть «этнической революцией» или «национальным возрождением». Этот процесс имел объективно-историческую причину и был обусловлен необходимостью восполнить вакуум, образовавшийся с утратой общей идентичности «советский народ» в системе идентичности этнических групп.

С распадом Советского Союза у народов Российской Федерации стало происходить усиление идентификационности этничности. Яркой иллюстрацией этого процесса является татарский народ, в рамках которого выделяется этноконфессиональная группа кряшен. В конце 1980-х–начале 1990-х гг. у кряшен, наряду с осознанием своей национальной татарской идентичности, происходят сложные процессы этнокультурной и этноконфессиональной самоидентификации, поиска своей этнокультурной ниши. Эти процессы имели собственную динамику и особенности проявления в разных сферах общественной жизни и разных слоях общества.

Фундаментальная особенность группы кряшен в этнографическом контексте заключается в том, что это уникальный случай в рамках Российской Федерации, когда выделение этнической группы, имеющей такую историческую перспективу и являющейся столь этнокультурно выраженной, базируется на конфессиональных признаках.

§ 4.1. Общественные структуры и консолидационные процессы

Шарафиев Э.И.

Формальные структуры в процессе организации общественной жизни кряшен

В конце 80-х гг. XX в. существовали лишь несколько фольклорных коллективов в кряшенских поселениях Татарстана при сельских клубах и Домах Культуры. Также отсутствовал какой-либо общественный институт, объединявший кряшен как на местном, так и на центральном уровне и выражавший запросы этой субэтнической группы. Когда на всем пространстве Советского Союза происходила «этническая мобилизация», у ряда представителей культурной элиты кряшен созрело понимание необходимости общественной консолидации с целью объединения усилий и проведения целенаправленной деятельности по сохранению историко-культурного наследия кряшен. Эти цели были продиктованы желанием укрепить этнокультурную идентичность кряшен как ответ на существовавшую тенденцию культурной унификации в условиях усиления глобализационных процессов и необходимость восполнить лагуну, образовавшуюся после утраты общесоветской идентичности.

Формальным воплощением этих устремлений стало возникновение в Татарстане общественных объединений кряшен. Инициативу создания первого такого объединения выдвинул народный писатель Татарстана Г.В. Родионов (Гарай Рахим). Эта идея вначале была озвучена при его личном разговоре с президентом Татарского общественного центра (ТОЦ) М.А. Мулюковым. Писатель отметил, что «ТОЦ в основном стоит на позициях татар мусульманского вероисповедания, однако у кряшен, которые также являются частью татарской нации, такой организации, которая выражала бы их специфические интересы, – нет»¹. В связи с этим

¹ Полевые материалы автора, 2016. г. Казань. (Информант: Родионов Г.В.).

Г.В. Родионов выразил желание «создать при ТОЦ кряшенское отделение, которое занималось бы только культурно-просветительскими (не политическими. – Э.Ш.) делами»². По итогам разговора Григорий Родионов получил устное согласие на эту инициативу от М.А. Мулюкова при условии, что кряшены проведут организационное собрание с делегатами из разных районов, в результате которого было бы принято постановление о создании общественной организации кряшен. Такая возможность представилась 5 декабря 1989 г., во время проведения научно-практической конференции «Фольклорное наследие татарского народа и современное самодеятельное искусство. Фольклор татар-кряшен», состоявшейся в Казани и организованной группой ученых Института языка, литературы и искусства (ИЯЛИ) им. Г. Ибрагимова и Республиканским научно-методическим центром народного творчества и культурно-просветительской работы Министерства культуры Татарстана. Целью проведения форума было обсуждение проблем сохранения и изучения устного народного творчества кряшен. Конференция была организована Республиканским научно-методическим центром народного творчества и культурно-просветительской работы Министерства культуры Республики Татарстан, Союзом композиторов республики, а также ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова КФАН СССР и проходила в рамках III Всесоюзного фестиваля народного творчества³.

Основными докладчиками на конференции были научные сотрудники Института ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова. После научной части, в рамках культурной программы конференции, в здании Татарского государственного театра драмы и комедии (ТГТДИК) им. К. Тинчурина состоялся концерт, в котором приняли участие фольклорные ансамбли кряшен из Татарстана, Башкортостана, Красноярского края, Оренбургской, Тюменской, Челябинской областей и других регионов страны. В завершение концерта на сцену вышел народный писатель Татарстана Гарай Рахим и, обратившись к присутствующим в зале, выдвинул предложение об обра-

² Там же.

³ Общественная организация народности кряшен города Казани [Электрон. ресурс]. <http://antat.tmweb.ru/natsionalnye-organizatsii/726/735/> (дата обращения 29.11.2021).

щении к Татарскому общественному центру с просьбой создать при нем Клуб кряшенской культуры⁴. Он сказал: «Мы – кряшены, мы собрались со всей России, я предлагаю вторым пунктом в повестке дня после концерта вопрос о создании кряшенской общественной организации. Если вы согласны, мы вас будем считать делегатами от разных мест. Чтобы создать организацию, сначала нужно избрать организационный комитет из нескольких человек, которому будет поручено ее юридическое оформление». В зале присутствовало около 400 человек, и они единодушно поддержали выдвинутое предложение⁵.

Вслед за этим представитель (член) правления ТОЦ, историк Габдельбар Лутфиевич Файзрахманов выступил с инициативой сформировать организационный комитет в составе: А.В. Бикжанова, Г.М. Ибушева, Г.М. Макарова, Г.А. Казанцевой, М.С. Глухова, Г.В. Родионова, Н.В. Евстафьева. В социальном плане это были преимущественно представители творческой интеллигенции⁶. Этот момент принято считать отправной точкой современного организационного развития сообщества кряшен Татарстана⁷.

После завершения работы конференции состоялось первое заседание организационного комитета. В заседании приняли участие Г.Л. Файзрахманов, Г.В. Родионов, Г.М. Ибушев, Г.А. Казанцева, Г.М. Макаров, М.С. Глухов, А.В. Бикжанов. Был утвержден предложенный Г.Л. Файзрахмановым в изначальном виде состав комитета. Его председателем избрали Григория Родионова. Участники заседания постановили обратиться к правлению ТОЦ с предложением об организации «Клуба кряшенской культуры» при Татарском общественном центре и утвердить состав оргкомитета Клуба⁸.

⁴ *Шарафиев Э.И.* Общественное и этнокультурное движение татар-кряшен в постсоветский период // История и культура татар-кряшен (XVI – XX вв.): коллективная монография. Казань, 2017. С.548.

⁵ ПМА, 2016. г. Казань. (Информант: Родионов Г.В.).

⁶ ГА РТ. Ф.8344. Оп.1. Д.1. Л.1.

⁷ *Шарафиев Э.И.* Материалы архивного фонда АНКО РТ как источник по истории общественного и культурно-просветительского движения татар-кряшен в 1992–2007 гг. // Кряшенское историческое обозрение. 2016. №2. С.130.

⁸ ГА РТ. Ф.8344. Оп.1. Д.1. Л.3–3 об.

Это знаковое событие повлекло за собой проведение организационных мероприятий. Первые собрания организационного комитета «Клуба культуры кряшен» проходили в стенах Казанского государственного университета им. В.И. Ульянова-Ленина в атмосфере бурного подъема общественной жизни. В декабре – январе шла подготовка и обсуждение вариантов устава, названия организации⁹. 17 января 1990 г. состоялось общее собрание представителей кряшенского населения г. Казани, на котором было принято решение создать общественное объединение кряшен. Данное заседание можно считать учредительным собранием организации, поскольку на нем был утвержден Устав, избраны руководящие органы объединения¹⁰.

Собрание открыл Г.В. Родионов, которому было поручено возглавлять инициативную группу (оргкомитет. – *Э.Ш.*) до официального учреждения объединения. Он заявил, что, по мнению инициативной группы, «планомерное, систематическое продолжение начатой работы» по консолидации и решению проблем современного развития кряшен республики возможно только при организационном и юридическом оформлении кряшенского общества. В связи с этим, Г.В. Родионов предложил обсудить данный вопрос на текущем собрании¹¹.

Участники собрания подтвердили свое стремление оформить организацию в рамках действующего общественного движения – Татарского общественного центра. Смысл этого, по мнению Г.М. Ибушева, состоял в том, что «в отрыве от уже сложившихся движений не только делать первые шаги, но и нормально функционировать в дальнейшем будет просто невозможно». Солидарность этому мнению выразил и Г.М. Макаров, подчеркнув, что задача общества – «тесное сотрудничество и взаимодействие со всеми национальными и интернациональными прогрессивными общественными объединениями», а ТОЦ «именно такие задачи решает», и, войдя в его состав, кряшены смогут «внести свой

⁹ *Шарафиев Э.И.* Устав Этнографического культурно-просветительного объединения кряшен 1990 г. // Кряшенское историческое обозрение. 2017. №2. С.153–160.

¹⁰ ГА РТ. Ф.8344. Оп.1. Д.2. Л.1.

¹¹ Там же. Л.7.

вклад в это важное дело»¹². Судя по документальным свидетельствам, основатели объединения видели в этом пользу и в плане организационного обеспечения своей деятельности: предлагалось, войдя в состав ТОЦ, на основе уже имеющейся у него сети местных отделений в ряде городов и районов республики, создавать свои местные ячейки¹³. Следовательно, некую неопределенность территориальных рамок деятельности секции кряшен, присутствующую в ее уставе, можно объяснить тем, что статус того или иного структурного подразделения секции, как предполагалось, должен был определяться положением головной организации.

На обсуждение собрания были представлены два проекта Устава. По воспоминаниям участников тех событий, основой обоих вариантов стал проект А. Фокина. Этим объясняется и мнение очевидцев, что оба варианта содержательно близки¹⁴. Следовательно, А. Фокина можно считать автором окончательной редакции Устава. Касательно названия объединения, рассматривались разные варианты, однако большую поддержку получил вариант А.В. Бижанова, предложившего именовать общество «этнографическим культурно-просветительным»¹⁵.

Согласно Уставу, «Этнографическое культурно-просветительное объединение кряшен» (ЭКПОК) выступало в качестве добровольного формирования, действующего на правах автономной самостоятельной секции Татарского общественного центра. Являясь структурным подразделением ТОЦ, объединение декларировало признание его идеологической платформы и руководство общими идейно-организационными принципами. Главной своей целью объединение видело «содействие возрождению, сохранению и развитию национальной самобытности кряшен» как «одной из древних народностей Поволжья». Намеченную цель планировалось реализовывать по пяти направлениям: 1) изучение этногенеза и этноса кряшен; 2) научно-поисковая работа и постановка музейного дела; 3) выявление, реставрация, охрана и пропаганда исторических и культурных ценностей; 4) возрождение традиционных на-

¹² Там же. Л.8.

¹³ Там же. Д.2. Л.10.

¹⁴ ГА РТ. Ф.8344. Оп.1. Д.6. Л.10.

¹⁵ Там же. Л.11.

родных промыслов и прогрессивной обрядности; 5) культурно-просветительная работа и развитие самодеятельного художественного творчества¹⁶.

Участие в ЭКПОК строилось на неформальной основе, принимать участие в его деятельности могли лица любой национальности независимо от их политической ориентации, отношения к религии и вероисповедания¹⁷. Следует отметить, что это объединение не имело ярко выраженного территориально-административный статуса. В его уставе прописывалось только то, что «местом пребывания Правления объединения является г. Казань»¹⁸. Однако, согласно имеющимся у нас сведениям, можно утверждать, что ЭКПОК воспринималось в среде кряшен как организационный лидер и головная организация их общественных структур. Подтверждением данного тезиса служит, в частности, тот факт, что в Нижнекамске в 1992 г. общество кряшен было создано именно как одно из отделений «Республиканского этнографического культурно-просветительного объединения»¹⁹. Устав ЭКПОК не содержит никаких посылов к стремлению дистанцироваться от общетатарского культурно-исторического и общественно-политического пространства. Это объединение выдвигало сугубо культурно-просветительские задачи.

Также, по словам первого руководителя ЭКПОК А.В. Фокина, объединение позиционировало себя в качестве правового и идеологического преемника возникшего в мае 1917 г. общественного объединения «Кряшен», а ее рабочая программа была нацелена на решение социокультурных проблем кряшенского населения Татарстана и кряшенской диаспоры на территории России и Содружества независимых государств (СНГ)²⁰. Таким образом, можно предположить, что часть лидеров сообщества кряшен отводила этому объединению роль головного, консолидирующего общест-

¹⁶ ГА РТ. Ф.8344. Оп.1. Д.2. Л.2.

¹⁷ *Шарафиев Э.И.* Общественное и этнокультурное движение... С.549.

¹⁸ *Шарафиев Э.И.* Устав Этнографического... С.159.

¹⁹ *Муратова Ф.* Жандашларның табылган чагы: из истории организации Нижнекамского общества кряшен // Керәшен сүзе. 1998. 16 апрель. Б.2.

²⁰ *Фокин А.В.* Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения: сборник материалов. Казань, 2013. С.12.

венного органа, призванного транслировать и отстаивать интересы кряшен в общественном пространстве и во взаимоотношениях с государственными и муниципальными органами власти в максимально широких территориально-географических рамках.

Стоит обратить внимание на то, что с момента возникновения идеи (1989 г.) до ее практической реализации (январь-февраль 1990 г.) произошла трансформация организационного воплощения данного объединения. Если первоначально предполагалось создать объединение в виде «клуба», то в итоге оно было учреждено в качестве автономной самостоятельной секции Татарского общественного центра²¹. Это свидетельствовало о том, что, помимо всего прочего, проводилась работа по поиску оптимального вида и формы организации, исходя из ее идеологического контекста и содержания. И если по первоначальной идее Григория Родионова оформление в виде секции не подходило по идеологической причине, то впоследствии учредители объединения сочли такой вариант, «в силу специфических функциональных особенностей»²², подходящим. Днем возникновения ЭКПОК принято считать 26 февраля 1990 г., когда Правление ТОЦ под председательством М.А. Мулюкова на своем заседании официально утвердило его Устав²³.

Председателем объединения был избран доцент Казанского государственного университета Аркадий Фокин, присоединившийся к инициативной группе в конце декабря 1990 г. и принявший активное участие в ее деятельности. Он возглавлял объединение в течение 1992–1993 гг. Следует отметить, что в анализируемый период А.В. Фокин также занимал пост Президента Ассоциации национально-культурных организаций Республики Татарстан (АНКО РТ)²⁴. В выборе данной кандидатуры сказался тот факт, что в первом составе правления, в котором преобладали деятели культуры и науки, он оказался единственным, кто обладал необходимым опытом в организационных вопросах и управленческой деятельности. После А.В. Фокина руководящую должность в ор-

²¹ ГА РТ. Ф.8246. Оп.1. Д.57. Л.65.

²² ГА РТ. Ф.8246. Оп.1. Д.57. Л.65; Ф.8344. Оп.1. Д.2. Л.1.

²³ *Шарафиев Э.И.* Устав Этнографического... С.153.

²⁴ ГА РТ. Ф.8261. Оп.1. Д.2. Л.83.

ганизации поочередно занимали Н.В. Максимов (1993–1995 гг.)²⁵, П.В. Ефимов (1996–1997 гг.)²⁶, Н. Токранов (1998–1999 гг.)²⁷.

В течение 1991–1996 гг. по образу Казанского ЭКПОК был созданы, с некоторыми вариациями в названиях, ряд местных объединений кряшен. В своем общественно-идеологическом курсе они в начале своего существования, как и казанская организация, ориентировались на программу ТОЦ, а их цели и задачи соответствовали направлению, обозначенному в уставе ЭКПОК. По сути, это были самостоятельные, официально зарегистрированные организации кряшен, обладавшие хозяйственной и финансовой независимостью, имевшие собственные уставы и банковские счета²⁸. К сожалению, на данный момент в открытом доступе нет ни одного учредительного документа этих организаций, кроме Казанского ЭКПОК. Поэтому вопрос о том, каким образом в точности они соотносились друг с другом в формальном отношении, остается открытым.

В Заинске еще в начале 1990-х гг. сформировалось гражданское объединение, позиционируемое в качестве отделения Этнографического культурно-просветительного объединения кряшен²⁹. Однако, несмотря на некоторые плодотворные начинания (провели в 1991 г. региональный фестиваль фольклорных коллективов), активность заинской инициативной группы сошла на нет³⁰.

В мае 1992 г. было образовано Набережночелнинское этнографическое культурно-просветительского общества кряшен (Набережночелнинское ЭКПОК). Целями Набережночелнинского ЭКПОК значилось следующее: «изучение истории и культуры кряшен, направление общественных духовных сил на общее благо, возрождение народных обрядов, налаживание культурно-просветительской работы, способствование восстановлению народного творчества и промыслов». В планы общества входила организация историко-культурного краеведческого музея, клуба общения,

²⁵ Там же. Д.7. Л.5.

²⁶ Там же. Д.86. Л.126.

²⁷ Казан // Керәшен сүзе. 1999. 19 ноябрь. Б.1.

²⁸ *Шарафиев Э.И.* Общественное и этнокультурное движение... С.552.

²⁹ Список заинского отделения Этнографического культурно-просветительного объединения кряшен // Личный архив Г.В. Родионова.

³⁰ *Фокин А.В.* Указ. соч. С.14–18.

фольклорного ансамбля песни и пляски, кружка народного творчества, ремесленной мастерской, библиотеки и фонотеки. Организация призывала всех людей, интересующихся этими вопросами, независимо от возраста, политических взглядов и вероисповедания, объединиться, активно участвовать в общественной деятельности по возрождению, сохранению и развитию самобытной культуры кряшен³¹. Объединение, первым председателем которого стала А. Асанова, имело свой устав и банковский счет, а также обладало финансовой и хозяйственной самостоятельностью³².

Идея создания общества в Нижнекамске зародилась во время памятного вечера клуба «Жидегэн чишмә» в 1986 г., посвященного культуре и искусству кряшен³³. Здесь, как и в Казани, поводом к созданию объединения стали благоприятные общественно-политические условия – либерализация и демократизация общественной жизни. Формально инициативная группа, в составе которой были представители интеллигенции, административно-управленческого звена, провела Учредительное собрание этнокультурного общества кряшен, как одного из отделений «Республиканского этнографического культурно-просветительного объединения», 15 октября 1991 г. Однако фактически объединение начало полноценно функционировать только с 29 ноября 1992 г., когда, при участии и поддержке представителей столичной общины и республиканской творческой элиты кряшен того времени, было снова проведено собрание, в ходе которого прошли выборы правления. Через месяц, на первом заседании правления, был избран руководитель организации. Первоочередные заботы у основателей и у тех, кто стоял у истоков объединения, были аналогичны их соратникам из других мест республики – консолидация сообщества, решение технических вопросов (регистрация организации, открытие расчетного счета)³⁴.

6 февраля 1993 г. в Елабуге состоялся Учредительный съезд Прикамской региональной организации кряшен, объединившей

³¹ 1992–1997 // Керәшен сүзе. 1997. 30 июнь. Б.1.

³² Чаллы керәшен жәмгыяте карендәшләргә мөрәжәгать итә // Керәшен сүзе. 1993. 4 февраль. Б.6.

³³ Муратова Ф. Белэзеккә уелган бизәкләр // Керәшен сүзе. 1997. 27 май. Б.1–2.

³⁴ Муратова Ф. Жандашларның табылган чагы... Б.2.

кряшен Елабужского, Менделеевского муниципальных районов Татарстана и Граховского района Удмуртии³⁵. К 2008 г. эта этнокультурная организация Елабуги была самой многочисленной в городе. Ставшая к тому времени местным отделением Республиканской общественной организации кряшен РТ, она объединяла более 1000 человек. Ее руководителем была Людмила Григорьева, одновременно она возглавляла и Елабужское представительство Ассамблеи народов Татарстана³⁶. В 1996 г. образовалось отдельное общество кряшен Менделеевского района под руководством первого (на тот момент) заместителя главы администрации района Е.В. Полякова³⁷.

С образованием Республиканской организации кряшен – «Республиканский национально-культурный центр кряшен Татарстана» (РНКЦКТ) – ряд местных объединений кряшен, существовавших ранее в качестве самостоятельных организаций или отделений Казанского ЭКПОК, преобразуются в ее отделения. 25 августа 1998 г. состоялась конференция казанского объединения кряшен, которая пришла к заключению о необходимости образования местного отделения РНКЦКТ. Конференция избрала Совет из семи человек, председателем Совета был назначен директор ОАО «Васильевский промкомбинат» Н. Токранов, а его заместителем – фармацевт М. Семенова³⁸. Начиная с 1999 г., казанское общество кряшен выступает под новым названием: «Общественная организация народности кряшен г. Казани» (ООНК г. Казани)³⁹. Под таким названием объединение фигурирует в официальной переписке, документах Ассоциации национально-культурных организаций Республики Татарстан (АНКО РТ) и Ассамблеи народов Татарстана (АНТ), в состав которых она входила в разное время⁴⁰.

Вместе с тем, ООНК г. Казани позиционировало себя и как «Национально-культурный центр кряшен г. Казани», по крайней

³⁵ Эле шушы көннәрдә // Керәшен сүзе. 1993. 4 февраль. Б.1.

³⁶ Вяткина Н. Елабуга – особая этническая зона // Наш дом – Татарстан. 2008. №2. С.29.

³⁷ Котлыйбыз! // Керәшен сүзе. 1997. 16 август. Б.1.

³⁸ Казан // Керәшен сүзе. 1998. 31 август. Б.1.

³⁹ ГА РТ. Ф.8261. Оп.1. Д.44. Л.67.

⁴⁰ Там же. Д.107. Л.16.

мере, в период 1998–2002 гг.⁴¹ Председателем ООНК г. Казани с 1999 г. по 2003 г. являлся Н.И. Токранов. В 2003–2004 гг. объединение возглавлял Г.М. Макаров. В 2004 г. Председателем организации была избрана М.М. Семенова. Она же представляла общество в Правлении АНКО РТ с 1999 по 2007 г.

Статус отделений РНКЦКТ в 1998–2002 гг. приняли и общества кряшен Набережных Челнов, Нижнекамска и Елабуги⁴². 28 ноября 1999 г. на общем собрании общества кряшен Заинска было принято решение о признании общества Заинским отделением РНКЦКТ⁴³. 10 августа 2001 г. отделение Центра кряшен РТ образовалось в городе Менделеевск. Оно объединило и город, и район. Руководителем отделения был избран Игорь Уткин⁴⁴. В результате весной 1999 г. в Заинске было создано отделение Центра. Его руководителем был выбран Петр Минеев⁴⁵. Существует информация, что в 1998 г. общество кряшен как подразделение Центра было создано в Мамадышском районе⁴⁶. 1 декабря 2006 г. прошла учредительная конференция Национально-культурного центра кряшен в г. Чистополь⁴⁷.

С образованием новой республиканской организации кряшен (Общественная организация кряшен Республики Татарстан (ООК РТ)) началась реорганизация их местных объединений. Так, М.М. Семенова в качестве руководителя казанского объединения кряшен вошла в состав Совета ООК РТ⁴⁸. Помимо нее в состав Совета Республиканской общественной организации кряшен в качестве руководителей кряшенских общественных объединений

⁴¹ Письмо министру культуры РТ М.М. Таишеву // Личный архив Г.В. Родионова.

⁴² Республика милли-мәдәни Үзәгендә // Керәшен сүзе. 1998. 10 декабрь. Б.1.

⁴³ Зэй // Керәшен сүзе. 1999. 3 декабрь. Б.1.

⁴⁴ Хроника: 1991–2001 // Керәшен сүзе. 2001. Август. Б.4.

⁴⁵ Зэй // Керәшен сүзе. 1999. 28 май. Б.1.

⁴⁶ *Шабалин А.Н.* Өегезгә иминлек инсен // Керәшен сүзе. 1998. 29 декабрь. Б.1.

⁴⁷ *Михайлова Р.* Чистайда керәшен конференциясе // Туганайлар. 2006. 14 декабрь. Б.2.

⁴⁸ Республика керәшен ижтимагый оешмасының идарә составы // Туганайлар. 2007. 31 май. Б.2.

вошли: Н.П. Ипеев, В.Г. Князев, П.И. Минеев, Л.Г. Андреева. Последнее свидетельствует о том, что возглавляемые этими лицами общества и Центры Набережных Челнов, Нижнекамска, Заинска и Чистопольского района признали лидерство ООК РТ в представительстве кряшен на республиканском уровне⁴⁹.

Расширяется и организационная структура новой республиканской организации кряшен, формируются и возникают отделения, в том числе, и там, где раньше не было общественных организационных структур представителей этой группы татарского народа. В январе 2008 г. образовались отделения ООК РТ в Кукморском и Кайбицком районах РТ⁵⁰. В течение года, помимо имеющихся, были сформированы отделения ООК РТ в Пестречинском, Рыбно-Слободском, Балтасинском, Тюлячинском районах РТ⁵¹.

На основании рассмотренного материала мы можем утверждать, что в конце 1980-х гг., впервые после сталинских времен, в среде кряшен возобновляются общественные процессы в контексте общетатарского национального движения. Движущей силой общественных процессов в среде кряшен на протяжении рассматриваемого периода являлись не только представители интеллигенции, но и рабочие, предприниматели, в зависимости от того, кто из них проявлял большую инициативу.

Организации кряшен отличались по степени своей регулярности, организованности, функционализму и деятельности. В наивысшей степени перечисленными критериями обладали постоянно действующие организации.

Также следует отметить, что организационные структуры кряшен гибко подстраивались под существующие условия, в зависимости от необходимости и целесообразности меняли свой уставной статус. Помимо перечисленного, это было обусловлено и высокой степенью интегрированности кряшен в общетатарскую общественную среду и системной взаимосвязью, при которой все эти структуры встраивались в единую систему и руководствовались

⁴⁹ Республика керэшен ижтимагыт. Күрс. хез. Б.2.

⁵⁰ Эшлэсэн, эш карышмый // Туганайлар. 2008. 27 ноябрь. Б.3.

⁵¹ *Егоров И.М.* Бер-беренне яхшы белгэндә генә узара якынаясың // Туганайлар. 2008. 11 июнь. Б.4.

лись решениями вышестоящего координирующего органа на республиканском или межрегиональном уровне.

Местным и центральной организациям кряшен были характерны в это время присущие современным прогрессивным структурам подобного рода организационные институты: ротация управленческих органов, разделение обязанностей, коллегиальность, демократичность, либеральность, самоконтроль. В правовом отношении общественные организации кряшен осуществляли свою деятельность на основе действующего в Российской Федерации и Республике Татарстан законодательства, в частности, Федерального закона №82 «Об общественных объединениях» от 19 мая 1995 г.⁵².

Региональные объединения в процессе общественной консолидации

Первое региональное объединение кряшен в России было создано в Республике Башкортостан. На основании указа Президента Республики Башкортостан М.Г. Рахимова⁵³ 30 января 1998 г. в селе Бакалы состоялась учредительная конференция по созданию Республиканского национально-культурного центра кряшен Башкортостана (РНКЦКБ). 18 декабря 1998 г. в Ижевске был образован Республиканский национально-культурный центр кряшен Удмуртии (РНКЦКУ). Его председателем был избран Владимир Рязанов⁵⁴.

В конце 1990-х гг. республиканская организация кряшен была образована и в Татарстане. При этом лидером нового витка организационного развития кряшенского сообщества республики становится набережночелнинская община кряшен. В Татарстане идея создания новой республиканской организации стала обсуждаться еще в 1995 г. Этому способствовало осознание кряшенской общественностью республики того, что, не имея единой организационной основы, отдельные городские или районные общества не смо-

⁵² Федеральный закон от 19.05.1995 г. №82-ФЗ «Об общественных объединениях» [Электрон. ресурс]. <http://www.kremlin.ru/acts/bank/7877> (дата обращения 28.06.2021).

⁵³ Бакалы керәшеннәргә көн килде? // Керәшен сүзе. 1998. 4 апрель. Б.2.

⁵⁴ Хуш, 1998! // Керәшен сүзе. 1999. 6 гыйнвар. Б.1.

гут добиться необходимой эффективности в решении их общих задач и проблем. Кряшен не устраивали также эпизодичность, локальность ряда инициатив, отсутствие тесного контакта и координации совместных усилий⁵⁵. Подтверждением этому служит аргументация члена Правления общества кряшен города Набережные Челны А.Н. Шабалина, озвученная им в статье под названием «Мы», опубликованной во втором номере газеты «Керәшен сүзе» за 1998 г.: «Мы, – писал общественный активист, – сегодня решаем лишь некоторые проблемы культуры. Но этого мало. Другим заниматься просто некому. Потому что на сегодня нет структуры, которая координировала бы другие сферы нашего движения... я считаю, и думаю, что многие со мной согласятся, что мы сами должны создать структуру, которая бы объединяла нас, координировала наши действия, имела общую концепцию нашего развития, и в одном лице являлась представительным органом нашего народа. Только тогда мы в цивилизованном виде сможем отстаивать свои интересы и права, и только тогда нас признают, как отдельную нацию и будут вынуждены с нами считаться»⁵⁶.

Судя по всему, эта идея поддерживалась большинством актива кряшенских организаций республики. Так, по словам члена Правления Набережночелнинского ЭКПОК А.Н. Шабалина, при встречах с активистами из других городов он старался поднимать этот вопрос и находил у многих поддержку. Однако на протяжении нескольких лет идея оставалась на стадии обсуждения. Изменения в этом вопросе произошли осенью 1997 г., когда на очередном заседании Правления Набережночелнинского городского общества кряшен, ввиду планировавшейся в тот момент проведения Всероссийской переписи населения в 1999 г. и необходимости, в связи с этим, выработки общих позиций и решений по актуальной общественной проблематике, был поставлен и одобрен вопрос о создании Республиканской организации. Членами Правления Набережночелнинского ЭКПОК был избран оргкомитет учредительного собрания РНКЦКТ под председательством А.Н. Шабалина⁵⁷.

⁵⁵ Шабалин А.Н. Видно, судьба такая: однажды осознав себя кряшеном, остаться им до конца... // Керәшен сүзе. 1998. 31 июля. С.1–2.

⁵⁶ Шабалин А.Н. Мы // Керәшен сүзе. 1998. 6 февраля. С.2.

⁵⁷ Там же. С.2.

30 мая 1998 г. в Набережных Челнах состоялась учредительная конференция РНКЦКТ. На конференции присутствовали уполномоченные представители из разных районов и городов Татарстана. Председатель организационного комитета А.Н. Шабалин выступил с докладом «О сегодняшнем положении кряшен и о задачах, ставящихся перед Центром». Делегаты конференции отметили необходимость Центра и одобрили его создание. Был принят Устав Центра и избран Совет из 25 членов. Председателем РНКЦКТ (далее – Центр) был выбран предприниматель Алексей Шабалин⁵⁸.

В июле 1998 г. прошло первое заседание Совета РНКЦКТ, на котором были выделены секторы деятельности Центра и назначены ответственные за них: 1) культурно-спортивный – А.С. Богатырев, В.Ф. Брагина, В.В. Агапов, Г.А. Казанцева, Г.М. Ибушев, Г.И. Сабирова, В.А. Селиверстов, К.Н. Максимов, Р.Д. Ипеева; 2) политико-идеологический (пресса, печать) – Н.К. Колчерин, Н.П. Антонов, Л.Д. Белоусова; 3) по работе с учреждениями дошкольного воспитания и среднего образования – С.С. Ильина, Н.Д. Григорьев, А.И. Колчерина; 4) по работе с меценатами – И.Е. Уткин, В.Г. Князев; 5) по изучению истории и культуры родного края – В.Н. Соловьев, П.А. Кузьмин, М.С. Глухов, О.Г. Максимов; 6) по религии; 7) по связям с сородичами, проживающими в других регионах – А.А. Козлов, Н.П. Ипеев. Без назначения остался только сектор по религиозным вопросам⁵⁹. 15 июля 1998 г. Совет РНКЦКТ принял программу деятельности на ближайшее будущее⁶⁰. Летом-осенью 1998 г. при РНКЦКТ был создан отдел коммерческого партнерства и поддержки предпринимательства⁶¹.

29 апреля 2001 г. в РНКЦКТ произошли изменения. В его организационной структуре был образован новый орган – исполнительный комитет, председателем которого стал предприниматель из г. Набережные Челны Виталий Абрамов. Исполнительный ко-

⁵⁸ Чаллы // Керәшен сүзе. 1998. 12 июнь. Б.1.

⁵⁹ Узәк эшчәнлегенә юнәлешләр // Керәшен сүзе. 1998. 17 сентябрь. Б.1.

⁶⁰ План работы Совета РНКЦ кряшен Татарстана на 1998–2001 гг. // Керәшен сүзе. 1998. 17 июля. С.1.

⁶¹ Республиканский национально-культурный Центр кряшен // Керәшен сүзе. 1998. 30 октября. С.2.

митет состоял из 15 человек. Трое из них – Николай Колчерин, Николай Антонов, Иван Кузьмин – с самого начала были приняты на постоянную работу в этот комитет. В его состав входили представители руководящих органов ведущих местных организаций кряшен Татарстана – казанской, нижекамской, набережночелнинской, среди которых были, в частности, Г. Родионов и Г. Казанцева, а также главный кряшенский православный священнослужитель того времени – настоятель кряшенского прихода города Казани о. Павел (Павлов)⁶².

Стали проводиться совместные встречи представителей головной организации, в том числе выездные, с представителями местных отделений. Осенью 2001 г. члены исполнительного комитета РНКЦКТ, побывав в Менделеевском, Нижнекамском, Елабужском, Мамадышском, Пестречинском, Заинском, Сармановском районах Татарстана, встретились с руководителями местных кряшенских организаций и другими активистами. На собраниях обсуждались различные аспекты жизни в кряшенских деревнях, их проблемы, вопросы, касающиеся культуры, подготовки к конференции⁶³.

12 апреля 1999 г. в АНКО РТ поступило письменное обращение Председателя Совета РНКЦКТ А.Н. Шабалина, от имени Совета этой организации, с просьбой принять данную общественную структуру в члены АНКО РТ с целью «решения проблем развития культуры, изучения истории, повышения духовного уровня кряшен, укрепления дружбы с представителями других национальностей, проживающих на территории Республики Татарстан»⁶⁴. Анализ дальнейшего документооборота Ассоциации позволяет сделать вывод, что положительного решения по вопросу членства РНКЦКТ в АНКО принято не было.

К середине 2000-х гг. наметился кризис консолидации кряшен на республиканском уровне, связанный с конфликтом интересов в их рядах. Свидетельством тому служит, в частности, ситуация с отчетно-выборной конференцией РНКЦКТ, состоявшейся 4 нояб-

⁶² Филиппов А. Бүгенге хәлебез нинди? // Керәшен сүзе. 2001. 11 октябрь. Б.1.

⁶³ Шунда ук. Б.1.

⁶⁴ ГА РТ. Ф.8261. Оп.1. Д.44. Л.64.

ря 2006 г. в г. Казани, в здании Лютеранской кирхи на (ул. Карла Маркса). По решению делегатов конференции на повестку дня были вынесены следующие вопросы: 1) отчет Совета РНКЦКТ; 2) выборы нового состава Совета РНКЦКТ; 3) избрание ревизионной комиссии. По первому вопросу с основным докладом выступил Председатель Совета РНКЦКТ И.Е. Уткин. Он дал оценку работе, проделанной Советом в течение последних трех лет. С критикой основного доклада выступил А.В. Фокин. Дополнительный доклад был зачитан также Л.Д. Белоусовой. Она заявила, что республиканская организация готова «сотрудничать с органами государственной власти»⁶⁵.

Конференция избрала состав Совета РНКЦКТ на новый отчетный срок в числе девяти человек, в Совет вошли: Л. Белоусова, Б. Иванов, В. Князев, Е. Петухов, М. Семенова, А. Сердинский, М. Трофимов, И. Уткин, А. Фокин. Делегаты (большинством голосов) избрали председателем совета организации Л.Д. Белоусову. На конференции также была сформирована ревизионная комиссия из трех человек под председательством И.В. Михайлова. Между тем, представительность конференции была ограниченной. В ее работе принял участие 51 человек, из них с мандатом – только 39⁶⁶. Не представлены делегатами были сообщества кряшен Мамадышского, Заинского, Муслимовского, Сармановского, Тукаевского, Мензелинского, Кайбицкого, Кукморского, Ново-Чишминского, Альметьевского, Лениногорского, Лаишевского и некоторых других районов с компактным проживанием кряшен, а также город Набережные Челны⁶⁷.

Конференция прошла кулуарно, без какого-либо освещения в СМИ. Несмотря на инициативу осветить информацию о конференции на стадии ее подготовки, оказалась в неведении о деталях ее проведения и редакция газеты «Туганайлар». Ввиду этого коллектив информационного издания пришел к выводу, что «организаторы конференции преследовали интересы не всего в целом кряшенского сообщества, а только определенной его группы». По

⁶⁵ Филиппов А. Татарстан керәшен оешмасында // Туганайлар. 2006. 16 ноябрь. Б.2.

⁶⁶ Конференция узды диләр // Туганайлар. 2006. 16 ноябрь. Б.2.

⁶⁷ Филиппов А. Татарстан керәшен оешмасында... Б.2.

мнению членов редакции газеты «Туганайлар», это предопределило и отбор делегатов, осуществленный не на основании волеизъявления местных общин, а по выбору организаторов Конференции⁶⁸.

По экспертной оценке А. Фокина, «как минимум» с 2004 г. динамика развития республиканского центра кряшен не была положительной. А. Фокин также отмечает, что «внутренние противоречия привели к расколу и по существу парализовали руководство центром. Даже сегодняшний отчетный доклад – это не коллективный анализ пройденного за три года пути, а самоотчет И.Е. Уткина»⁶⁹.

Помимо региональных объединений кряшен, 29 мая 1999 г. был создан Межрегиональный союз национально-культурных организаций кряшен (МСНКОК) Татарстана, Башкортостана и Удмуртии. Президиум Учредительной конференции этой организации составляли Председатель РНКЦРБ Евгений Артемьев, Председатель РНКЦКТ Алексей Шабалин, Председатель РНКЦКУ Владимир Рязанов, а также главный редактор газеты «Керәшен сүзе» Людмила Белоусова. Был принят устав организации. Президентом МСНКОК по решению Конференции стал Председатель РНКЦКТ А.Н. Шабалин. В состав Правления объединения вошли представители кряшен всех трех республик. Также был образован консультативный Совет из опытных, авторитетных специалистов, ученых, деятелей искусств⁷⁰. Вице-президентами объединения стали редактор газеты «Керәшен сүзе» Л.Д. Белоусова и председатель Набережночелнинского общества кряшен Н.П. Ипеев⁷¹. В качестве задач организации были предусмотрены: ведение культурно-просветительской, научной работы; создание организаций и коллективов национальной культуры; организация литературных мероприятий; предпринимательство и др.⁷²

МСНКОК (далее – Союз), как и прочие организации кряшен, не предполагал фиксированного членства, имел руководящие ор-

⁶⁸ Конференция узды диләр // Туганайлар. 2006. 16 ноябрь. Б.2.

⁶⁹ Фокин А.В. Указ. соч. С.35.

⁷⁰ Күгәрченнәр гөрләшә, керәшеннәр берләшә... // Керәшен сүзе. 1999. 19 июнь. Б.1.

⁷¹ Шунда ук. Б.1.

⁷² Шунда ук. Б.1.

ганы, руководство, опирался на действующее в стране законодательство. Вместе с тем, Союз претендовал стать «высшим органом на территории Российской Федерации», представляющим «национально-культурные интересы кряшен», «имеющих самобытную, богатую культуру» и «остро нуждающихся» в ее сохранении и развитии. В программе организации присутствовала и критика в адрес официальных республиканских властей: отмечалось, что «что со стороны государственных органов не уделяется достаточного внимания культуре» кряшен. Именно это обстоятельство, по мнению Союза, и стало основным побудительным мотивом его создания⁷³.

Одна из целей Союза полностью соответствовала основной направленности ранее образованных объединений – всестороннее содействие в развитии духовной, традиционной культуры кряшен. Вторая шла с ними вразрез и носила политизированный характер: «Добиться реабилитации самоназвания с последующим включением этнонима «кряшен» в список национальностей, подлежащих учету при переписи населения и включению в «Словарь национальностей и языков»⁷⁴.

Параллельно с ослаблением общественной поддержки РНКЦКТ начинает формироваться социальная база альтернативной ему республиканской организации кряшен. Учредительная конференция «Общественная организация кряшен Республики Татарстан» (ООК РТ) состоялась 27 мая 2007 г. в Казани в Молодежном центре «Ак барс». В работе конференции приняли участие 196 из 252 избранных делегатов, а обязанности ее председателя исполнил руководитель исполкома Мамадышского муниципального района А. Иванов⁷⁵. Правление выдвинуло на должность Председателя Совета организации кандидатуру директора АО «Холдинговой компании «Ак Барс» И.М. Егорова, на что последний дал согласие. Его заместителем и, одновременно, председателем исполкома ООК РТ была избрана путем голосования Людмила Белусова. Конференция приняла резолюции: 1) создать республиканскую общественную организацию кряшен; 2) принять Устав рес-

⁷³ Шабалин А.Н. Алга бер адым // Керәшен сүзе. 2000. 31 март. Б.1.

⁷⁴ Шунда ук. Б.1.

⁷⁵ Мартынова М. Бергәлектә – көч // Туганайлар. 2007. 31 май. Б.1–2.

публиканской общественной организации кряшен; 3) поручить Совету принятие необходимых мер для регистрации в установленном порядке. Также был образован Совет Республиканской общественной организации кряшен в составе 26 человек⁷⁶.

О конструктивном настрое и приверженности решать вопросы в тесном сотрудничестве и взаимодействии с органами государственной и муниципальной власти свидетельствует тот факт, что сразу же после учредительной конференции руководство ООК РТ встретилось с Президентом Республики Татарстан М.Ш. Шаймиевым. Согласно свидетельствам, по итогам этой встречи Президентом РТ были даны конкретные поручения государственным органам: открыть отделение по изучению кряшен в АН РТ, создать государственный фольклорный ансамбль кряшен, передать кряшенам здание в Казани по адресу: ул. Худякова, д. 11⁷⁷. Улучшилось финансирование общественных инициатив посредством как целевого выделения бюджетных средств, так и спонсорства со стороны «Холдинговой компании «Ак Барс» и меценатов⁷⁸.

В 2000-е гг. развитие системы общественной организации кряшен происходило и в отношении формирования в ней отдельных гендерных структур. Так, 1 декабря 2001 г. в городе Набережные Челны состоялось учредительное собрание Союза кряшенской молодежи РТ⁷⁹. Эта организация, судя по всему, не снискала широкой поддержки, не обрела достаточной репрезентативности в том качестве, в каком была заявлена.

Ситуация стала меняться после создания Общественной организации кряшен Республики Татарстан во главе с И.М. Егоровым. Реагируя на настроения молодежи и стараясь направить ее энергию на решение вопросов этнокультурного и религиозного возрождения кряшен, организация начала работу по организационному оформлению молодежной структуры. В результате, в декабре 2009 г. в Казани прошел первого Форума кряшенской молодежи⁸⁰. В результате

⁷⁶ Конференция уцаеннан // Туганайлар. 2007. 14 июнь. Б.2.

⁷⁷ Егоров И.М. Бер-беренне... Б.4.

⁷⁸ Кряшены // Наш дом – Татарстан. 2019. №4. С.40–41.

⁷⁹ Есть молодежный союз! // Керәшен сүзе. 2001. 11 октябрь. С.1.

⁸⁰ Сохранить национальную идентичность. В Татарстане прошел I форум кряшенской молодежи [Электрон. ресурс]. <http://www.verav.ru>

работы форума была образована Татарстанская республиканская общественная организация «Форум кряшенской молодежи», ставшая структурным подразделением ООК РТ. Одновременно было принято решение образовать Межрегиональный координационный совет кряшенской молодежи «Бәрәкәт» («Благодать»), в который вошли тринадцать человек. Руководителем обеих структур делегаты избрали студента А. Долгова⁸¹. В принятой на форуме резолюции было зафиксировано, в частности, стремление кряшенской молодежи сохранять этноконфессиональную «идентичность и самобытность в условиях глобализации», понимание ею необходимости сохранения родного языка, системы татарского национального образования, культуры, обычаев и традиций.

Стали складываться структуры, в рамках которых происходило приобщение кряшенского студенчества к этнокультуре, общественной жизни своего субэтнического сообщества. В 2008 г. народная артистка Татарстана, профессор Казанского (Приволжского) федерального университета (К(П)ФУ) Лидия Ахметова объединила своих студентов в молодежный кряшенский ансамбль «Салям». Студенты ансамбля «Салям» принимали самое активное участие во всех культурно-массовых мероприятиях, организованных за эти годы Республиканской общественной организацией кряшен. Осенью 2009 г. в Казани начал свою работу молодежный клуб «Жырчы Жәкәү» («Певец Яков»), нацеленный на пропаганду кряшенского фольклора. В программу клуба входят встречи с интересными людьми, разучивание этнических песен и танцев, познавательные лекции по истории и культуре кряшен, а также подготовка к выступлениям на концертах и фестивалях⁸².

/common/message.php?table=news&num=11480 (дата обращения 14.03.2022).

⁸¹ На кряшенскую молодежь снизойдет «Благодать»: в Казани состоялся первый Форум кряшенской молодежи [Электрон. ресурс]. https://ruskline.ru/news_rl/2009/12/09/na_kryashenskuyu_molodyozh_snizoyot_blagodat (дата обращения 14.03.2022).

⁸² Главная сила в решении задач – это наше желание: Отчетный доклад председателя Общественной организации кряшен Республики Татарстан на II отчетно-выборной конференции ООК РТ [Электрон. ресурс]. <http://kryashen.ru/rus.php?nrus=2&id=815> (дата обращения 28.06.2021).

Помимо этого, при ООНК г. Казани к концу 2000-х гг. был сформирован, с целью «консолидации усилий», «Совет ветеранов кряшенского движения» под председательством А. Фокина⁸³.

Таким образом, по причине развития консолидационных устремлений кряшены Татарстана в 1998 г. создают свою первую республиканскую общественную структуру в полном смысле слова. Однако эта формализованная структура не смогла в полной мере сплотить ядро общественных сил кряшен в республике. Довольно слабо развитой оставалась и представительство этой организации на местах. Главное же заключается в том, что РНКЦКТ не превратился в организацию, транслирующую запросы всего кряшенского населения республики, а сфокусировал свой взгляд на интересах ограниченных групп сообщества. К середине 2000-х гг. наметился кризис консолидации кряшен на республиканском уровне, связанный с конфликтом интересов в их рядах.

Параллельно с ослаблением общественной поддержки РНКЦКТ начинает формироваться социальная база альтернативной ему республиканской организации кряшен. Учредительная конференция Общественной организации кряшен Республики Татарстан состоялась 27 мая 2007 г. в Казани в Молодежном центре «Ак барс». Сразу же после учредительной конференции руководство ООКРТ встретилось с Президентом РТ М.Ш. Шаймиевым, что свидетельствует о конструктивном настрое этой организации и приверженности решать вопросы в тесном сотрудничестве с органами государственной и муниципальной власти. Республиканской общественной организации кряшен удалось исполнить роль транслятора запросов большинства кряшенского населения республики, наладить конструктивные отношения с республиканскими и муниципальными органами власти, общественностью республики и достичь значительных успехов в развитии культурной и общественной сфер жизни кряшен.

В рассматриваемый период базовым компонентом организационной жизни сообществ кряшен как на местном, так и на региональном уровнях становятся систематические, дифференцированные по функциональному признаку собрания, сложившиеся в определенную иерархию. Каждое такое собрание представляло собой

⁸³ Фокин А.В. Указ. соч. С.41–42.

предметное, структурированное мероприятие. Институты планирования, регламентации деятельности (устав, регламенты собраний и заседаний), самоконтроля и подотчетности стали устойчивыми элементами организационного устройства. По мере развития организационной жизни кряшенского сообщества республики в практику их объединений входило оформление идеологических установок в виде «программ». В то же время сама организационная жизнь претерпевала периоды спада и роста, которые проявлялись на разных уровнях системы.

Полноценно действующие организации на соответствующем уровне в той или иной степени выполняли ряд общественно важных, в большей или меньшей степени оказывающих влияние на социокультурное развитие сообщества функций, среди которых можно выделить: организационную, представительскую, консолидационную, коммуникативную, координационную, идеологическую.

Представители организаций кряшен от имени своего республиканского сообщества принимали участие в общенациональных форумах и организационных мероприятиях. За период с начала 1990-х гг. по 2010 г. кряшены приняли участие во всех четырех съездах Всемирного конгресса татар (ВКТ).

Одним из направлений организационного развития кряшенского сообщества республики были сотрудничество и соучастие кряшенских организаций в деятельности других общественных организаций и движений. С момента возникновения общественные организации кряшен современного периода истории оформляются в качестве структурных подразделений более крупных общественных образований. В первую очередь у организаций кряшен существовала тенденция и стремление быть сопричастными к общетатарским общественным и общественно-политическим объединениям. Помимо этого, кряшены Татарстана в обозначенный период интегрируются и в многонациональное движение в республике.

§ 4.2. Этнокультурные и этноконфессиональные институты

Шарафиев Э.И.

Возобновление практики проведения традиционных народных праздников

Одной из особенностей, наиболее ярко отражающих содержание этнокультурного развития кряшен Татарстана в конце 1980-х – 2000-е гг., было возрождение их народных праздников. Этот процесс, как правило, происходил по инициативе и, в значительной степени, силами самих сообществ кряшен.

Народный праздник в традиционном проявлении – это всегда локальное событие, в центре которого – проведение определенного, повторяющегося из года в год обряда. Массовые народные праздники в среде кряшен Татарстана практически полностью перестали проводиться к 1960-м гг. Новый виток в развитии праздничной культуры кряшен наступил в конце 1980-х – начале 1990-х гг., когда, наряду с другими элементами традиционной культуры, у кряшен стали возрождаться их народные праздники⁸⁴.

Традиционные народные праздники кряшен проявляются сегодня наиболее выразительно в местах их компактного расселения, в локальных сельских общинах. Соответствующие обряды проводились там исконно и были гармоничной частью жизни локальных сообществ. Также в традиционных праздниках кряшен в современный период, независимо от их территориально-административной принадлежности, широкое распространение, помимо обрядовой части, приобретает фестивальный компонент. К категории народных праздников мы относим традиционные праздники как календарно-аграрного, так и духовно-религиозного происхождения⁸⁵.

⁸⁴ *Завгарова Ф.* Праздники разные нужны. Праздники разные важны: интервью // Наш дом – Татарстан. 2013. № 4. С.42–47.

⁸⁵ *Завгарова Ф.* Указ. соч.

Ярким примером возрождения традиционной праздничной культуры кряшен служит праздник Тройсын (Троица)⁸⁶. В селе Калейкино Альметьевского района РТ этот праздник впервые в истории современной России был проведен по старинным традициям 19 июля 1994 г. Праздник Тройсын в 2004 г. отмечался во многих кряшенских деревнях и селах Татарстана: деревне Брюшли Менделеевского района, селе Калейкино Альметьевского района, городе Нижнекамске, селе Крещеные Казыли и селе Уреево-Челны Рыбнослободского района⁸⁷.

В 1999 г., впервые в постсоветский период, в Кукморском районе Татарстана массово прошел праздник Нардуган. Праздник был срежиссирован с учетом присущих ему традиционных элементов: в празднике участвовали ряженные персонажи в антропоморфных и зооморфных образах (медведей, коз, солдат, цыган); проходили катания в повозках, запряженных празднично украшенными лошадьми, гадания, танцы-пляски, потехи-забавы, народные игры. участники праздника исполняли частушки, народные песни-напевы, словесные обыгрыши, а посетители – отгадывали загадки.

Наиболее популярным традиционным праздником у кряшен Татарстана является Питрау (Петров день), имеющий генетическое родство с татарским Сабантуем и Джиеном и традиционно проводимый 12 июля⁸⁸. В 1991 г. в села Урясьбаш Кукморского района РТ по инициативе местного общественного активиста Михаил Михайлова возобновлено проведение праздника Питрау на поселковом уровне⁸⁹. Летом 1992 г. удалось возродить традицию проведения этого праздника Питрау (Петров день) в кряшенском селе Албай Мамадышского района РТ. В 2000-е гг. Питрау уже массово отмечали во многих селах кряшен РТ⁹⁰.

В некоторых поселениях кряшен проводились более редкие или специфичные для того времени праздники. Так, в деревне Савалеево Заинского района РТ с 1993 г. проводится местный народ-

⁸⁶ Асанова А. Эле дә күз алдымда // Керәшен сүзе. 1994. 26 сентябрь. Б.6.

⁸⁷ Петров С. Кәләйдә яфрак бәйрәме // Туганайлар. 2003. 10 июнь. Б.1.

⁸⁸ Шунда ук. Б.2.

⁸⁹ Михайлов М. Эй, ямьле Питрау // Керәшен сүзе. 1993. 30 июнь. Б.2.

⁹⁰ Чаллы // Туганайлар. 2003. 24 июль. Б.1.

ный праздник Боламык⁹¹ (Болтушка). В деревне Средние Пинячи Заинского района РТ возродили проведение традиционного народного праздника Жыен⁹². В 1995 г. впервые в деревне Теплое Болото Мамадышского района РТ провели праздник «Чук»⁹³. Возрождалась традиция проведения праздников и обрядов, имеющих более выраженный религиозно-православный аспект. Начиная с 1997 г. в селе Бурды Тукаевского района РТ с размахом отметили «Элжен көн» (Ильин день)⁹⁴.

Стали возрождаться и традиции проведения индивидуальных для каждого кряшенского села престольных праздников. В селе Светлое Озеро Заинского района РТ традиционно престольным праздником был так называемый «Казанский». Он отмечался ежегодно 21 июля⁹⁵.

Количество проводимых народных праздников, насколько можно судить на основании имеющихся источников, в отдельных или во многих поселениях кряшен было весьма велико, а спектр праздников – достаточно богат. К слову, в 2004 г. в деревне Средние Пинячи Заинского района РТ торжественно проводились религиозные и этнокультурные праздники: Олы көн (Пасха), Тройсын, Симек, Вознесение, Питрау, Качману, Нардуган, Сабантуй, Жыен (Джиен), престольный праздник – День Кузьмы и Демьяна и др.⁹⁶

Инициатива и ведущая роль в организации народных праздников, как правило, принадлежат местным сообществам. К примеру, одним из организаторов возрождения праздника «Чук» в деревне Теплое Болото Мамадышского района РТ является уроженец этого населенного пункта И.В. Михайлов⁹⁷. Известно, что в организацию и успешное проведение праздника «Нардуган» в г. Набережные Челны в 1997 г. большой вклад внесло руководство Набережночелнинского общества кряшен. В частности, оно изыскало спон-

⁹¹ Бутяева А. Бэйрәмнәр торгызыла // Туганайлар. 2003. 8 август. Б.3.

⁹² Традицияләр дәвам итә // Туганайлар. 2003. 10 июль. Б.3.

⁹³ Ярты гасырлык хезмэт юлы // Туганайлар. 2007. 12 апрель. Б.2.

⁹⁴ Белоусова Л.Д. Элжен көн // Керәшен сүзе. 2000. 11 август. Б.1.

⁹⁵ Акатъева Е. Яктыкульда Казанский // Керәшен сүзе. 1997. 30 сентябрь. Б.2.

⁹⁶ Емельянов П. Хыяллары изге // Туганайлар. 2004. 11 март. Б.4.

⁹⁷ Ярты гасырлык. Күрс. хез. Б.2.

соров для этого мероприятия, осуществило информирование населения, организовало распечатку пригласительных билетов⁹⁸.

Особенностью народных праздников кряшен, проводимых в городах, было то, что в постсоветский период они стали новым явлением в этнокультурной жизни кряшенского сообщества, так как ранее такой традиции не существовало. Воспроизводились традиционные элементы обрядности разных групп кряшен. Так, ансамбль казанской общины кряшен «Айбагыр» является транслятором преимущественно праздничных традиций кряшен Пестречинского района РТ.

В городах, как и в целом по республике, возрождение праздничной культуры происходило при активном участии общественных организаций. Так, в 1991 г. в Казани в Доме работников образования (ул. Профсоюзная, д. 15, ныне синагога) прошел организованный членами местного сообщества кряшен праздник «Олы көн» – впервые в рамках столицы Татарстана. По воспоминаниям очевидцев, зал был заполнен «под завязку». Это начинание получило продолжение и в дальнейшем, а для проведения «Олы көн» выбирались более просторные помещения⁹⁹. 16 января 1999 г. Нардуган, также впервые, провели и в Казани, после чего праздник стал ежегодным. В январе 2004 г. в музее С. Сайдашева казанским обществом кряшен был проведен праздник Рождество («Раштау»)¹⁰⁰.

Стремление к аутентичности, приближенности к традиционному варианту проведения народных праздников и положительный опыт сородичей из других поселений сподвиг казанских кряшен организовать и провести 12 июля 2004 г. Петров день на открытой площадке у реки Казанка в Ново-Савиновском районе г. Казани (площадь по ул. Гаврилова).

В таких этнокультурных мероприятиях, как правило, принимала участие большая часть творческой элиты местных общин и, как правило, приглашенные гости из других локальных сообществ кряшен. К примеру, в 2002 г. в Казани на концерте в честь праздника Нардуган выступили Г. Ибушев и Л. Ахметова, а также гости

⁹⁸ Нардуган гөрләде... // Керәшен сүзе. 1997. 31 гыйнвар. Б.1.

⁹⁹ Казанцева Г. 1991 нче елның язында... // Керәшен сүзе. 2001. Август. Б.4.

¹⁰⁰ Казан // Туганайлар. 2004. 29 январь. Б.3.

из других мест: певец В. Шрыков, Г. Сергеев, певица З. Борисова¹⁰¹. Подобное развитие праздничной практики происходило и в рамках кряшенских общин других городов Татарстана – Набережные Челны, Нижнекамск, Заинск.

Наиболее масштабным проявлением этнокультурной идентичности кряшен Республики Татарстан в современной праздничной культуре стал Фестиваль культуры кряшен Питрау в селе Зюри Мамдышского района РТ. Сегодня, по аналогии с Сабантуем, сложилась хронологически и административно-территориальная разграниченная разноуровневая система празднования Питрау в республике: сначала проводятся Питрау на локальном уровне (села, деревни, сельские поселения), затем на муниципальном – города, в районы, а на завершающем этапе – на уровне региона – «Республиканский фестиваль культуры кряшен «Питрау», что является наглядным олицетворением концепта, выдвинутого М. Глуховым, одним из наиболее известных представителей и авторитетных этого субэтнического сообщества относительно положения кряшен в этнографической структуре татарского этноса как «народ в народе»¹⁰².

Изначально Питрау представлял собой престольный праздник в честь апостолов Петра и Павла (12 июля). Его праздновали только те кряшены, в селах которых были храмы, освещенные в честь Петра и Павла. Несмотря на то, что праздник имеет привязку к Петрову дню по религиозному христианскому календарю, в народе он воспринимается как «вечерний Сабантуй, приуроченный к Питрау, но проводимый с вкраплениями всех народных игр кряшен»¹⁰³.

Качество главного регионального праздника кряшен Питрау, судя по всему, стал приобретать на территории РТ только в постсоветское время. Именно в это время Питрау приобретает ступенчатую структуру во главе с единым централизованным республиканским праздником всех кряшен. Предшественниками Питрау на республиканском уровне стали городские Питрау, в рамках которых уже стала происходить унификация и стандартизация празд-

¹⁰¹ Нардуган – Казанда // Туганайлар. 2003. 30 гыйнвар. Б.2.

¹⁰² Глухов М.С. Народ в народе // Восточный экспресс. 2002. 1–7 март. С.8.

¹⁰³ Завгарова Ф. Указ. соч. С.44.

ника. Этому процессу способствовало усиление процессов консолидации и этнокультурной идентификации в сообществе кряшен Татарстана.

В селе Зюри Мамадышского района РТ традиция празднования Питрау была возрождена в 1999 г. по инициативе уроженцев этого села Ивана и Валерия Егоровых и при участии, на тот момент, начальника РайПО Мамадышского района А. Иванова¹⁰⁴. На районный уровень праздник Питрау в селе Зюри вышел в 2003 г.¹⁰⁵

В 2008 г. на проведение Питрау в селе Зюри из республиканского бюджета был выделен грант на сумму 1 млн. 85 тыс. руб.¹⁰⁶ С 2009 г. Питрау в селе Зюри стал проводиться как Республиканский фестиваль культуры кряшен. В 2009 г. праздник собрал на поляне «Тырлай» села Зюри Мамадышского района РТ приблизительно 50 тыс. гостей не только из Татарстана, но и из разных районов России¹⁰⁷. В том же году на базе Информационно-методического центра Мамадышского муниципального района РТ был разработан и запущен интернет-портал «pitrau.ru»¹⁰⁸. Со временем праздник Питрау в селе Зюри приобрел новые черты и новые элементы, многие из которых сегодня стали традицией и повторяются из года в год.

Таким образом, на основании проанализированного материала можно констатировать, что в 1990-е – 2000-е гг. народные праздники кряшен стали одним из важнейших элементов развития их этнокультурной идентификации, одним из маркеров этнокультурной идентичности.

Традиционные праздники, проводимые в кряшенских населенных пунктах, характеризуются регулярностью проведения. В большинстве случаев они становятся ежегодными и превращаются в новую традицию. В них, как правило, доминирует народный ва-

¹⁰⁴ *Егоров И.М.* Кряшены – это часть меня: интервью // Наш дом – Татарстан. 2010. №5. С.42–45.

¹⁰⁵ *Иванов Б.* Йолалар, бэйрэмнәр тергезелә // Туганайлар. 2003. 26 август. Б.3.

¹⁰⁶ *Иванов А.П.* Матурны ямьсезләмик, ямьсезне данламыйк // Туганайлар. 2008. – 26 июнь. Б.4.

¹⁰⁷ *Вяткина Н.* Республиканский праздник культуры кряшен // Наш дом – Татарстан. 2011. №3. С.24–37.

¹⁰⁸ Интернетта очрашык! // Туганайлар. 2009. 29 январь. Б.2.

риант процедуры, в котором ключевую роль играет исполнение аутентичного для конкретной местности обряда. К обряду добавлялись игровой, фестивальныи, спортивный компоненты. В городах институт народных праздников приобрел несколько иной формат – формат тематических вечеров с концертной программой и элементами гуляний, а также унифицированный характер. На первый план выходят камерность и разделение ролей: зритель – исполнитель.

Роль фольклорных коллективов в сохранении и трансляции традиционной культуры

Фольклор в культуре кряшен имеет особое значение. По мнению современных представителей кряшенской интеллигенции, фольклор – это основа культуры кряшен¹⁰⁹, воплощение их многовекового историко-культурного достояния¹¹⁰.

История фольклорного движения кряшен насчитывает несколько десятков лет и может быть разделена на два крупных периода: до 1989 г. и после 1989 г., когда в Татарстане зародился современный общественный активизм кряшен. В советское время, когда происходило институциональное оформление фольклорных ансамблей, их развитие протекало, в целом, в едином ключе, без особенных качественных изменений. Этнокультурная активизация кряшен в конце 1980-х – начале 1990-х гг., в связи с изменившейся общественно-политической ситуацией в стране, привела к интенсификации в их среде консолидационных процессов и вовлеченности в работу по сохранению этнокультурных традиций, обычаев и возрождению прогрессивной обрядности. Вместе с тем, пробуждение этнокультурной идентификации в широких слоях кряшенского населения проявилось в их повышенном интересе к своей этнической истории, культуре и религии.

До 1989 г. количество фольклорных ансамблей, транслировавших и репрезентировавших этнокультурные традиции кряшен

¹⁰⁹ Андреев Р. «Йолаларны кайтару – максатыбыз»: интервью // Керәшен сүзе. 1996. 26 август. Б.2.

¹¹⁰ Фокин А.В. Указ. соч. С.26.

в Татарстане, было относительно невелико. Среди них: 1) «Бигэш» (с 1991 г. – народный) – в селе Старое Гришкино Менделеевского района РТ, основан в 1940 г. Р. Шакировой¹¹¹; 2) «Игән» – в селе Ляки Сармановского района РТ, основан в 1974 г. Р.С. Асановой¹¹²; 3) «Кэләем» («Мое Калейкино») – в селе Калейкино (большая часть населения – кряшены) Альметьевского района РТ; 4) «Борды» – в селе Бурды Тукаевского района РТ, основан в 1985 г. В.Н. Касакиной¹¹³; 5) «Питрау» – в селе Мелекес Тукаевского района РТ, основан в 1986 г. Р.С. Прохоровой¹¹⁴.

В начале 1990-х гг. в сельской местности возникло еще несколько фольклорных коллективов кряшен: «Көмеш тәңкә» (Серебряная монета) – в 1991 г. в селе Зюри Мамадышского района РТ¹¹⁵; «Сәвәләй» (Савалеево) – в селе Савалеево Заинского района РТ¹¹⁶; Ряд фольклорный ансамбль кряшен создаются во второй половине 1990-х – 2000-е гг.: «Аланлык» – в 1997 г. в селе Федотовка Лениногорского района РТ; «Карендәшләр» В селе Крещеная Ерыкса Мамадышского района РТ и другие.

Эти коллективы осуществляли свою деятельность в следующих направлениях: 1) сбор и фиксация этнического фольклорного материала, производимые как в рамках их родного поселения, местности, так и за их пределами в ходе экспедиций, а также его изучение; 2) разнообразная работа с фольклорным материалом – его изучение, осмысление, творческая обработка, работа над репертуаром; 3) создание аутентичных или стилизованных элементов сценического костюма и инвентаря. Так, в анкете сообщается, что участники ансамбля «Кэләем», в том числе, изучали древние обряды и обычаи кряшен, особенности традиционных нарядов, собира-

¹¹¹ Анкета №578 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=578 (дата обращения 04.07.2020).

¹¹² Анкета №347 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=347 (дата обращения 04.07.2020).

¹¹³ Анкета №181 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=181 (дата обращения 04.07.2020).

¹¹⁴ Анкета №185 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=185 (дата обращения 04.07.2020).

¹¹⁵ Анкета №689 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=689 (дата обращения 04.07.2020).

¹¹⁶ Ямашева К., Салахова Н. Таныш булыгыз. Курс. хез. Б.3.

ли образцы старинной вышивки, шили сценические костюмы, разучивали песни¹¹⁷.

Перечисленные фольклорные ансамбли обычно базировались в сельских клубах, районных, городских домах культуры. Их репетиции проходили от одного до трех раз в неделю. Коллективы проводили регулярную концертную деятельность, принимали участие в районных, городских, республиканских и всероссийских (до 1991 г. – всесоюзных) культурно-массовых мероприятиях. Однако у фольклорных коллективов кряшен до начала 1990-х гг. имели место и недостатки: 1) небольшое количество музыкантов-инструменталистов в их составе, узкий круг используемых ими инструментов; 2) слабая степень вовлеченности молодого поколения в работу коллективов, что вызывало определенный «разрыв» в преемственности традиций; 3) отсутствие коллективов-спутников, самостоятельных детских фольклорных групп. К примеру, детский коллектив устного народного творчества в селе Ляки Сармановского района РТ был создан только в 2015 г.¹¹⁸ К тому же и общее количество подобных творческих объединений, не считая частных семейных самодеятельных ансамблей, в тот период было относительно невелико. Негативно сказывались нехватка квалифицированных кадров (специалистов в области кряшенской культуры), финансовых средств, методической и репертуарной литературы, а в более общем масштабе – ограничения в плане творческого самовыражения.

Значительные изменения в фольклорном движении стали происходить с начала 1990-х гг. Приметой времени было то, что в этом движении – создании и функционировании самодеятельных творческих объединений, в организации и проведении массовых культурных мероприятий – активное и непосредственное участие стали принимать вновь образованные кряшенские общественные объединения. Изменения коснулись также и специфики административно-территориальной привязки и распределения новых кол-

¹¹⁷ Анкета №129 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=129 (дата обращения 04.07.2020).

¹¹⁸ Анкета №2588 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=2588 (дата обращения 04.07.2020).

лективов. В начале – середине 1990-х гг. они впервые начинают создаваться в городах республики.

Возникновение фольклорных ансамблей в крупных городах Татарстана было тесно связано с консолидацией местного кряшенского населения и созданием формализованных общественных структур. В Казани такой структурой было Этнографическое культурно-просветительное объединение кряшен (далее по тексту – ЭКПОК). Своей задачей казанское ЭКПОК определило содействие повышению уровня материальной оснащенности имеющихся кряшенских фольклорных коллективов, а также созданию новых¹¹⁹. В 1990 г. по инициативе заслуженной артистки Республики Татарстан Г. Казанцевой, отвечавшей в Совете ЭКПОК за развитие самодеятельного искусства, был создан и под ее же руководством начал успешную концертную деятельность фольклорный ансамбль «Айбагыр» («Подсолнух»)¹²⁰. Он принимал активное участие в концертных программах культурно-просветительских мероприятий, организованных казанским обществом кряшен, и стремился побудить кряшенское население на местах – в населенных пунктах Татарстана – к социальной и этнокультурной активности. В 1995 г. в Казани под таким же названием («Айбагыр») был организован семейный ансамбль, возглавляемый уроженцем села Крешенные Казыли Рыбно-Слободского района РТ, членом Правления Казанского ЭКПОК А.В. Харитоновым.

В 1993 г. на базе Набережночелнинского ЭКПОК был создан фольклорный ансамбль кряшен «Карендэшләр» («Сородичи») под руководством учителя музыки школы №49 Валериана Васильева¹²¹. В Нижнекамске объединение кряшен под руководством Т. Багаутдиновой возникло 29 ноября 1991 г., с самого начала оно поставило перед собой задачу организовать фольклорный ансамбль. После ряда неудачных попыток за решение этого вопроса взялась педагог А. Бутяева. 9 января 1994 г. было проведено первое организационное собрание ансамбля, получившего название «Сүрәкә». Этот ансамбль вел успешную концертную деятельность, участвовал не

¹¹⁹ Казанцева Г. Үземне белгәннән бирле жырлыым / беседовал В. Шадрин // Керәшен сүзе. 1993. 4 февраль. Б.5.

¹²⁰ Ефимов П.В. С верой в успех // Многоликое соцветие. Фотоальбом. Казань, 2005. С.63.

¹²¹ 1992–1997 // Керәшен сүзе. 1997. 30 июнь. Б.1.

только в кряшенских, но и в общенациональных, республиканских культурных мероприятиях и праздниках. В его составе были представители разных возрастов и разных этнических групп. Доброй традицией ансамбля стал ежегодный концерт, посвященный народному празднику «Олы көн» (Пасха), на который в Нижнекамск съезжались гости из окрестных городов и деревень¹²².

В эти годы создаются фольклорные коллективы на базе учреждений общего и этнокультурного образования. Эти объединения изначально, как правило, имели отношение к детской или молодежной возрастной категориям. Подобные культурно-образовательные формирования, создаются в 1990-е – 2000-е гг. в школе деревне Старое Гришкино Менделеевского района РТ («Бигэшкэй»)¹²³, школы села Шадчи Мамадышского района РТ («Көмеш тәңкәләр»)¹²⁴, школе села Мелекес Тукаевского района РТ («Питрау»)¹²⁵, школе №8 г. Нижнекамска («Асыл бизәк»)¹²⁶, школе села Новый Мелькен Мензелинского района РТ («Айбатыр»)¹²⁷.

Механизм создания подобного культурно-просветительского образования можно проследить на примере детского фольклорного ансамбля «Эңжә бөртекләре» (Жемчужины), созданного в 2001 г. в г. Нижнекамск при Центре детского творчества под руководством педагога А.Т. Усачевой. Все началось с обращения А.Т. Усачевой в начале 2000-х гг. к руководству Центра детского творчества с предложением создать кружок, на занятиях которого дети смогут познакомиться с песнями, танцами, культурой и другими аспектами жизни разных народов. Кружок был создан в сентябре 2000 г. С учетом запросов воспитанников и их родителей был организован отдельный ученический ансамбль. В ансамбле осуществлялось, в том числе, обучение песням и танцам кряшен Мамадышского рай-

¹²² Муратова Ф. Жандашларның табылган чагы... Б.2.

¹²³ Гасырлар моңын саклаучылар // Туганайлар. 2003. 27 февраль. Б.3.

¹²⁴ Максимова В. «Көмеш тәңкәләр» чыңлаганда // Керәшен сүзе. 2002. 12 март. Б.4.

¹²⁵ Тимофеева Р.М. Мәктәбем – язмышым: интервью // Туганайлар. 2004. 28 октябрь. Б.4.

¹²⁶ Климова А. Халык моңнары – «Асыл бизәк»тә // Туганайлар. 2005. 10 ноябрь. Б.3.

¹²⁷ Марданов А. Халкымның бер асыл бизәге // Туганайлар. 2003. 10 апрель. Б.3.

она РТ. В качестве главной цели выдвигались сохранение и передача этнокультурного наследия кряшен от старшего поколения младшему: «сохранившиеся лишь в памяти старшего поколения, до этого времени не звучавшие в исполнении ни одного артиста кряшенские песни донести до детей». Это подтверждает тот факт, что подобные коллективы создавались по инициативе «снизу»¹²⁸.

Среди идентифицированных по дате возникновения 52 кряшенских фольклорных ансамблей, существовавших к концу 2000-х гг. в Татарстане вне зависимости от их возрастной дифференциации, 16 были созданы в 1990-е гг., 26 – в 2000-е гг. Это свидетельствует о том, что процесс создания новых фольклорных коллективов в 2000-е гг. ускорился. В 2002 г. при Общественной организации народности кряшен Казани был создан Кряшенский фольклорный центр (КФЦ), нацеленный на возрождение традиционных ценностей культуры кряшен. Основная задача, которую ставил перед собой Центр – пробуждение активности носителей кряшенского фольклора, восстановление условий для полноценного развития кряшенской этнической культуры и фольклорной преемственности поколений. В том же году был открыт фольклорный класс при воскресной школе Тихвинского прихода Казани. В течение одного года его руководителем была Г. Казанцева, затем – Г. Макаров¹²⁹.

Одновременно с этим при Казанском государственном университете культуры и искусств (КазГУКИ) в 2002 г. под руководством Геннадия Макарова был создан кряшенский студенческий фольклорный ансамбль «Бермянчек» («Верба»), приступивший к созданию сценических вариантов произведений этнического искусства кряшен. Главная цель образования этого коллектива состояла в ознакомлении широких масс населения с музыкальной культурой разных этнотерриториальных групп кряшен (Закамской, Предкамской, Бакалинской групп, по нагайбакам)¹³⁰. Ансамбль активно выступает на различных концертных площадках Казани при проведении городских и общекряшенских культурных меро-

¹²⁸ Малова А. «Энже бөртекләре» күнелләре нурландыра // Керәшен сүзе. 2002. 19 март. Б.4.

¹²⁹ ПМА, 2021. г. Казань.

¹³⁰ Михайлова Р. Ялкынны сүндермәскә кирәк // Туганайлар. 2004. 25 сентябрь. Б.3.

приятый¹³¹. В 2008 г. на основе этого коллектива был создан Государственный фольклорный ансамбль кряшен РТ «Бермянчек», который продолжил работу по поиску новых форм репрезентации этнической культуры кряшен и созданию новых произведений¹³². Постановление о его создании было принято в феврале того же года Кабинетом Министров РТ¹³³. В декабре 2009 г. в концертном зале Филармонии состоялась презентация ансамбля, которая получила высокую оценку зрителей. Коллектив ансамбля совершил гастроль по многим городам и селам Республики Татарстан, а осенью 2010 г. дал концерт в Санкт-Петербурге, где также получил высокую оценку публики¹³⁴.

Таким образом, фольклорные коллективы кряшен, зародившиеся в советский период, с начала 1990-х гг. переживали новый этап в своем развитии. Этот этап был связан, в первую очередь, с возникновением в культурной жизни кряшен процессов, не характерных для предыдущих лет, чему способствовало изменение общественно-политической обстановки в стране.

В 1990-е – 2000-е гг. повышается уровень материальной, финансовой, творческой и организационной самостоятельности этих коллективов, открывается широкий простор для сотрудничества, взаимодействия, кооперации с различными лицами, структурами, организациями; получает распространение участие физических и юридических лиц в разносторонней поддержке кряшенского фольклорного движения в целом и отдельных его субъектов. Этот фактор был особенно важен и влиял на результативность проводимой в этой сфере работы, поскольку общественные организации не имели собственного существенного дохода или прямого государственного финансирования и остро нуждались в спонсорской помощи для реализации своих потребностей и инициатив.

¹³¹ Семенова М.М. Изучение и возрождение этнического фольклора кряшен на современном этапе // АНКО. 2006. №1. С.17–18.

¹³² Макаров Г.М. Керәшен мәдәнияте. Православ бәйрәмнәр, славуглал, дини жырулар = Кряшенская культура. Православные праздники, славильные песни, духовные стихи. Казань: Изд-во «Отечество», 2014. С.35.

¹³³ Егоров И.М. Бер-беренне... Б.4.

¹³⁴ Главная сила в решении задач – это наше желание... [Электрон. ресурс]. <http://kryashen.ru/rus.php?nrus=2&id=815> (дата обращения 28.06.2021).

Помимо перечисленного, начиная с 1990-х гг. существенное влияние на жизнедеятельность коллективов народного творчества начинают оказывать вновь образованные общественные организации кряшен. Эти общественные объединения участвовали и в формировании общественного запроса, превратившегося в основной триггер развития фольклорного движения. Этот запрос выражался, в частности, в желании представителей общественности кряшен видеть преобладание оригинальности и первозданности в репертуаре фольклорных ансамблей, а также аутентичности и репрезентативности, транслируемых ими образцов культуры.

Модернизация этнокультурной сферы жизни

Анализ процессов в сфере этнокультуры кряшен, начавшийся в конце 1980-х – начале 1990-х гг., привел к осознанию необходимости внесения в нее современных элементов и инноваций. Это было продиктовано, в первую очередь, стремлением кряшен идти в ногу со временем, и, в частности, соответствовать тенденциям, характерным для общетатарской культурной сферы.

Впервые на республиканском уровне специальный концерт, посвященный фольклору и традиционному искусству кряшен под названием «Фольклорный концерт татар-кряшен», был проведен 5 декабря 1989 г. в рамках научно-практической конференции «Фольклорное наследие татарского народа и современное самодеятельное искусство. Фольклор татар-кряшен» в Казани в здании Татарского государственного театра драмы и комедии им. К. Тинчурина. Это мероприятие было организовано Республиканским научно-методическим центром народного творчества и культурно-просветительной работы Министерства культуры Республики Татарстан, Союзом композиторов Республики Татарстан, а также Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук РТ и проходило в рамках III Всесоюзного фестиваля народного творчества¹³⁵.

¹³⁵ Общественная организация народности кряшен города Казани [Электрон. ресурс]. <http://antat.tmweb.ru/natsionalnye-organizatsii/726/735/> (дата обращения 29.11.2021).

В 1991 г. сообщество кряшен сумело уже своими силами, совместно с республиканскими и муниципальными государственными структурами, организовать в Казани фестиваль кряшенских фольклорных коллективов, который с тех пор стал традиционным и ежегодным¹³⁶. С 2001 г. этот проект был преобразован и стал организовываться под эгидой Республики Татарстан в качестве республиканского фестиваля творчества кряшен «Карендәшем – асыл бизәгем» («Друг – мое богатство»). В организации мероприятия деятельное участие приняли Управления культуры городов и районов Республики Татарстан, Министерство культуры РТ, Республиканский Центр развития традиционной культуры народного творчества и Республиканский научно-методический центр¹³⁷. Всероссийский уровень имел кряшенский фольклорно-музыкальный фестиваль «Кряшен жырлары» («Кряшенские напевы»), проведенный в академическом театре им. Г. Камала г. Казани 21 апреля 1996 г.¹³⁸ В мероприятии приняли участие большое число ансамблей, в том числе два ансамбля нагайбаков из Челябинской области, целый ряд отдельных исполнителей (в том числе исполнители из Республик Башкортостан и Удмуртия)¹³⁹. 26 февраля 1999 г. в Большом концертном зале города Казани прошел концерт под названием «Керәшен моңнары» («Кряшенские мелодии»), который народный поэт Республики Татарстан Гарай Рахим охарактеризовал как «первый профессиональный кряшенский концерт»¹⁴⁰. В ходе мероприятия впервые прозвучал «Концерт-рапсодия на кряшенские песни» композитора Алмаза Монасыпова¹⁴¹.

Во второй половине 2000-х гг. стал развиваться дифференцированный подход к организации фестивалей творчества кряшен. В этот период проявил себя специализированный молодежный сегмент таких мероприятий. Так, в 2008 г. казанские кряшены прове-

¹³⁶ *Ефимов П.В.* С верой... С.63.

¹³⁷ Эмер Республика керәшен ижаты фестивале үткәрә турында // Керәшен сүзе. 2001. март. Б.2.

¹³⁸ *Нестеров А.* Казанда бөтенроссия керәшен фольклор музыкасы фестивале // Керәшен сүзе. 1996. 6 май. Б.1.

¹³⁹ ГА РТ. Ф. 8261. Оп.1. Д. 27. Л.4.

¹⁴⁰ Сау бул, 1999! // Керәшен сүзе. 1999. 30 декабрь. Б.1.

¹⁴¹ *Родионов Г.В.* «Керәшен моңнары» сатуда булырмы? // Керәшен сүзе. 1999. 19 март. Б.4.

ли праздник Нардуган в форме фестиваля молодых талантов, в котором смогли принять участие исполнители в возрасте от 16 до 40 лет¹⁴². 17 января 2009 г. в Казанском молодежном центре «Ак барс» впервые прошел уже Республиканский молодежный фестиваль кряшенской песни, также приуроченный к празднику Нардуган. С 2010 г. фестиваль фигурирует под названием «Туым жондызы» («Рождественская звезда») ¹⁴³. Помимо этого, в практику этнокультурной жизни кряшен в эти годы вошли молодежные конкурсы, «Питрау чибәре» («Красавица Питрау»), «Керәшен чибәре» («Кряшенская красавица»), «Керәшен жегете» («Кряшенский молодец»). На страницах газеты «Керәшен сүзе» («Слово кряшен») в 1998–1999 гг. проводился женский фотоконкурс красоты «Керәшен гүзәле» («Кряшенская красавица»).

Целый ряд краеведческих музеев, расположенных преимущественно в местах компактного проживания кряшенского населения, имели постоянные экспозиции, отражающие местный деревенский быт, повседневность и этнокультуру этой группы татар. Кряшенской тематике стали посвящаться разделы экспозиций и выставок. В музеях разного административно-территориального уровня создавались постоянные или временные экспозиции, посвященные выдающимся личностям – представителям кряшенского субэтноса. Стали создаваться специализированные музейные комнаты, посвященные этнокультуре субэтноса при региональной и местных общественных организациях кряшен.

Таким образом, современный компонент этнокультурного развития кряшен Татарстана в постсоветский период имел поступательное развитие и обладал значительным разнообразием. К мероприятиям, имевшим наиболее широкий тематический охват можно отнести «Дни культуры», фестивали искусств. Номинально, более узкий контекст был присущ фольклорным фестивалям и концертам, еще уже – гендерным конкурсам. Некоторые из этих проектов вошли в традицию и проводятся на регулярной основе. Свое место в этих процессах заняли и музеи, репрезентирующие культурное наследие и историю кряшен.

¹⁴² Килегез, көтәбез // Туганайлар. 2008. 25 декабрь. Б.1.

¹⁴³ Фестиваль кряшенских звезд // Наш дом – Татарстан. 2010. №1. С.7.

Проекты в научно-образовательной сфере

С момента возрождения общественной активности кряшен в Республике Татарстан в конце 1980-х – начале 1990-х гг. актуальным стал вопрос этнокультурного просвещения среди кряшен и научного освоения их историко-культурного наследия. Этнокультурный компонент кряшен в системе образования в этот период реализовывался главным образом на уровне школ как общей, так и дополнительной направленности. Превалирующим здесь являлся дополнительный сегмент, представленный в форме «воскресной школы».

Решение об открытии воскресной школы кряшен в Набережных Челнах было принято в конце 1998 г. 17 декабря 1998 г. в здании школы №14 состоялась ее презентация¹⁴⁴, а вскоре, уже 21 марта 1999 г., – торжественное открытие¹⁴⁵. Директором школы была назначена учительница татарского языка городской СОШ №4 Н. Кудряшова¹⁴⁶. В образовательном учреждении с самого начала преподавались четыре основных предмета: литература, фольклор, религия и музыка. На уроках литературы проводились беседы об именитых ученых, поэтах и писателях из кряшен, дети изучали их жизненный путь и творчество. Проводились беседы и на нравственные темы с использованием религиозной литературы. Основной целью школа ставила перед собой: изучение, трансляцию подрастающим поколениям истории, языковых особенностей, обычаев, искусства и фольклора кряшен. Учащиеся принимали активное участие в проводимых в республике культурных мероприятиях, в ежегодно проводимых праздниках «Нардуган», «Питрау», «Тройсын», «Олы көн»¹⁴⁷. Ряд воскресных школ с этнокультурным компонентом кряшен в эти годы осуществляли деятельность при общеобразовательных учебных заведениях в местах

¹⁴⁴ Чаллы // Керәшен сүзе. 1998. 29 декабрь. Б.1.

¹⁴⁵ Укырга килегез! // Керәшен сүзе. 1999. 27 гыйнвар. Б.1.

¹⁴⁶ Чаллы... 1998. 29 декабрь. Б.1.

¹⁴⁷ Михайлова Р. Бездә рәхәт, бездә күнелле // Туганайлар. 2005. 12 май. Б.8.

компактного проживания представителей этой субэтнической группы.

Новый импульс развитию кряшенского этнокультурного компонента в образовательной сфере республики придали Поручения Президента Республики Татарстан М.Ш. Шаймиева, озвученные им во время состоявшейся 11 апреля 2002 г. встречи с лидерами и представителями общественных организаций кряшен. Эти поручения непосредственным образом повлияли на дальнейшее развитие этнокультурного компонента кряшен в системе образования в РТ. В том же году филолог, член казанской общины кряшен Николай Валентинович Максимов подготовил к изданию труд по истории кряшен под названием «Без бер тамырдан» («У нас одни корни»). Книга предназначена для изучения предмета «история» в школах, расположенных в местах компактного проживания кряшен. Книга знакомит учащихся с историей этой субэтнической группы татар, рассказывает об их героях, выдающихся в разных областях сородичах¹⁴⁸.

В 2003 г. в Муниципальном бюджетном образовательном учреждении дополнительного образования детей Центр образования «Многонациональная воскресная школа» (МБУ ДО «ЦО МВШ») г. Казани был открыт класс кряшенского фольклора под руководством Геннадия Михайловича Макарова¹⁴⁹.

В начале 1990-х гг. предпринимались попытки внедрения кряшенского культурно-просветительского компонента в систему детских дошкольных воспитательных учреждений. В отдельных детских садах с компактным обучением детей из кряшенских семей проводились тематические вечера, посвященные обрядам, обычаям, традиционным праздникам и искусствам этой группы татар. Помимо этого в детских садах отмечались вместе с детьми кряшенские праздники (Тройсын, Нардуган, Питрау), разучивались кряшенские песни, ставились сценические обрядовые постановки. Целью этих мероприятий были ознакомление детей с культурой, традициями своей субэтнической группы, укреплением их этнокультурной идентичности и социальной сплоченности.

¹⁴⁸ Президент кушыуы буенча... // Арыу союз. 2002. №3. Б.8.

¹⁴⁹ Макаров Г.М. Керәшен мәданияте... Б.35.

Свои структуры для работы с молодежью и учащимися в 2000-е гг. существовали и при Елабужском отделении ООК РТ. С 2005 г. в учебный план для 1–11 классов Большешурнякской средней школы Елабужского района РТ в качестве этнокультурного компонента было включено изучение истории и культуры кряшен. Учебно-воспитательный процесс проводился по программе «Изучение этногенеза и этнографии кряшен». Помимо этого, в воскресной этнокультурной школе г. Елабуга, в здании средней общеобразовательной школы (СОШ) №3, с момента ее открытия в начале сентября 2008 г. действовал класс (отделение) кряшен¹⁵⁰, в котором работа проводилась по трем направлениям: 1) изучение истории, традиций, обычаев кряшен; 2) изучение фольклора; 3) изучение графики, живописи¹⁵¹.

Уже в начале 1990-х гг. возник запрос на научное изучение кряшенской тематики. Это было обусловлено, главным образом, нехваткой комплексных, достаточных и объективных знаний по истории и этногенезу кряшен, знаний об особенностях их культуры, о духовно-нравственных основах, что неоднократно подчеркивали представители кряшенской общественности Татарстана. Первым в этом направлении проектом кряшенской общественности РТ, который удалось осуществить, были специализированные научно-практические конференции. Конференции представляли собой коллегиальный орган внутреннего и внешнего взаимодействия научного сообщества. Зачастую научные форумы кряшен имели тесную связь с общественными процессами и согласовывались с ними по затрагиваемой проблематике, играли важную роль в развитии и популяризации кряшеноведения. Начало коллективного публичного обсуждения кряшенской тематики относится ко времени до образования у представителей этого сообщества первых формальных структур. 5 декабря 1989 г. Министерство культуры ТАССР, ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова КФАН СССР, Союз композиторов ТАССР провели в Казани научно-методическую конференцию «Фольклорное наследие татарского народа и современное само-

¹⁵⁰ Алабуга шәһәрәндә этнокультур мәктәп // Туганайлар. 2008. 25 сентябрь. Б.1.

¹⁵¹ ГА РТ. Ф.8261. Оп.1. Д.124. Л.20.

деятельное искусство. Фольклор татар-кряшен». На конференции было заслушано 12 докладов по истории, этнографии и фольклору кряшен, населяющих разные регионы СССР. В обсуждении докладов, а также проблемы сохранения самобытной культуры татар-кряшен в целом приняли участие писатели, артисты, работники культуры¹⁵². По результатам обсуждений было принято постановление, содержащее пять пунктов, три из которых имели существенный характер и принципиальное значение: в них была обозначена общественная позиция кряшенских работников сферы науки и культуры, нацеленная на сохранение, расширение, углубление знаний о кряшенах, а также популяризацию кряшеноведения¹⁵³.

17 января 2003 г. в ДДН г. Казани была проведена научная конференция «Культура кряшен: история, современность, перспективы» в рамках семинара для работников сельских и районных домов культуры, повышающих квалификацию по проблеме «Этноконфессиональная идентичность кряшен в современной социокультурной ситуации РТ»¹⁵⁴. Особенность этого семинара заключалась не только в том, что это было первое в своем роде мероприятие, специально посвященное кряшенской тематике и организованное государственными структурами. Значительную часть лекторов составили представители сообщества кряшен¹⁵⁵.

Первым качественным результатом сотрудничества общественных и религиозных структур стало проведение научно-практической конференции «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность» 7 декабря 2000 г. в Казани. На повестку дня выносились вопросы, связанные с различными трактовками этногенеза и этноконфессионализма кряшен, с историей развития хозяйственно-бытовой жизни кряшен, образования, их культуры, духовно-религиозных воззрений, а также вопросы, касающиеся научной разработанности кряшенского вопроса и состояния работы официальных органов и общественных организа-

¹⁵² ГА РТ. Ф.8344. Оп.1. Д.1. Л.2.

¹⁵³ Там же. Л.2–2 об.

¹⁵⁴ Программа научной конференции «Культура кряшен: история, современность, перспективы». ПМА.

¹⁵⁵ Белемнәрен үстерәләр // Туганайлар. 2003. 13 февраль. Б.3.

ций по возрождению, сохранению и развитию этнокультурного наследия кряшен¹⁵⁶.

23 апреля 2005 г. в Казани в ДДН прошла научная конференция «Современное кряшеноведение: состояние, перспективы». Впервые кряшеноведение как «наука о кряшенах» было презентовано широкой общественности¹⁵⁷. Вместе с тем данная конференция представляла собой пример организации подобных мероприятий без участия государственных структур. Ее организаторами выступили РНКЦКТ, Кряшенский приход г. Казани, Общественная организация народности кряшен (далее – ООНК) г. Казани.

В 2002 г. в Казанском государственном университете культуры и искусств (далее – КазГУКИ) на факультете Национального искусства начало работу отделение по изучению этнографии и фольклора кряшен под руководством Г.М. Макарова¹⁵⁸. С этого же года на отделение по квоте стал производиться набор студентов из кряшен, началось изучение кряшенских обычаев, обрядов, песен и танцев¹⁵⁹. В конце 2006 г. под руководством Т.Г. Дунаевой при АН РТ на общественных началах была образована группа по изучению духовного наследия кряшен¹⁶⁰.

Новый этап в развитии кряшеноведения начался с созданием в системе АН РТ специализированного исследовательского Центра. Решение о создании Центра по изучению истории и культуры крещеных татар при Институте истории им. Ш. Марджани АН РТ было принято 12 сентября 2008 г. президиумом Академии наук

¹⁵⁶ Республиканский национально-культурный центр кряшен Татарстана извещает // Керәшен сүзе. 2000. 23 ноябрь. С.1.

¹⁵⁷ Филиппов А. Бүгенге керәшен белеме: аның торышы һәм кияләгә // Туганайлар. 2005. 28 апрель. Б.1.

¹⁵⁸ Яңа бүлек эшли // Туганайлар. 2002. 18 декабрь. Б.3.

¹⁵⁹ Макаров Г. Акрян-акрын без бараек, арымасын безнең атыбыз / беседовал А. Филиппов // Туганайлар. 2004. 8 апрель. Б.6; Дунаев Н., Дунаева Т. Мәдәниятезбезнең ике канаты / беседовал А. Филиппов // Туганайлар. 2005. 24 март. Б.1, 4–5.

¹⁶⁰ Дунаева Т.Г. Кемлегезбезне үзезгә өйрәнеп, башкаларга да күрсәтергә кирәк / беседовала М. Мартынова // Туганайлар. 2008. 17 июль. Б.4; Степанова Д. Тарих мирасын саклыйк // Туганайлар. 2007. 13 декабрь. Б.2.

РТ¹⁶¹. Открытие Центра состоялось в январе 2010 г. Руководителем научного подразделения был назначен Г.М. Макаров¹⁶².

Таким образом, в 1989–2010 гг. этнокультурный компонент кряшен появляется и в учреждениях системы образования и науки Республики Татарстан. Анализ кряшенского компонента в рассмотренных нами типах программ образовательных учебных заведений позволяет утверждать, что он имел сугубо этнокультурный характер. При этом запросы кряшен Татарстана не выходили за этнокультурные рамки. Это свидетельствует о том, что главная цель представителей этноконфессионального сообщества кряшен в эти годы в области образования заключалась именно в освоении своего этнокультурного наследия, сохранении этнокультурной идентичности, в то время как их национальная татарская идентичность не подвергалась существенному изменению.

В сфере науки в эти годы начинают проводиться специализированные в тематическом плане научно-практические конференции, посвященные культурно-историческим аспектам развития сообщества кряшен. Подобные конференции помогали также уточнять и определять круг направлений культурного развития кряшен, играли роль своего рода «ревизии» состояния дел в этой сфере.

С начала 2000-х гг. кряшенский компонент вводится и в высшую школу. Начинается целенаправленная подготовка кадров в вузах республики с целью придания делу сохранения, изучения и развития этнокультуры кряшен профессиональной основы. Открытие в вузах специализированных отделений и создание специальных групп заложило фундамент для дальнейшего развития и достижения качественных преобразований в области этнокультуры кряшен и в научной разработке кряшенской тематики на многие годы вперед.

¹⁶¹ Керәшеннәрне өйрәнү Үзәге булачак // Туганайлар. 2008. 25 сентябрь. Б.1.

¹⁶² Макаров Г.М. Центр исследований истории, культуры крещеных татар (кряшен) и нагайбаков при Институте истории им. Ш. Марджани АН РТ // Научный Татарстан. 2011. №3. С.42–45.

Этноконфессиональные процессы

Религия в жизни кряшен Татарстана имеет особое значение. Известно, что большинство современных верующих кряшен исповедуют православие¹⁶³. К тому же, религия, по мнению некоторых современных исследователей, является одной из важнейших составляющих жизни кряшен¹⁶⁴ и одним из ключевых факторов их этнокультурной идентичности. Религиозный фактор повлиял и на само возникновение этой группы татар¹⁶⁵.

«Перестройка» и изменение общественно-политической ситуации в России серьезным образом затронули и жизнь кряшенского сообщества Татарстана. С конца 1980-х гг. прошлого столетия у кряшен, параллельно с возобновившимся процессом этнокультурной идентификации, происходит и оживление в религиозной сфере. Одной из основных составляющих возрождения религиозной жизни кряшен стало возобновление деятельности их этноконфессиональных приходов¹⁶⁶. Положительное отношение к этому проявила и местная епархия в лице епископа (на тот момент) Казанского и Марийского Анастасия¹⁶⁷.

¹⁶³ Народы России: энциклопедия. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1994. С.41; *Илизарова В.В.* Кряшены: факторы формирования этнокультурной идентичности: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Москва, 2013. С.57; *Севастьянов И.В.* Кряшены Татарстана: религия и этническая идентичность // Этноконфессиональное состояние кряшен: история, теория, практика. Казань: «Астория и К», 2011. С.94.

¹⁶⁴ *Илизарова В.В.* Кряшены... С.57.

¹⁶⁵ *Исхаков Р.Р.* Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX – начало XX вв.). Казань: Изд-во «Центр инновационных технологий», 2014. С.5; *Исхаков Д.М.* Татары: перепись и политика. Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. С.35–36.

¹⁶⁶ *Козлов В.* Национальные приходы Казанской Епархии Русской Православной Церкви // АНКО = Актуальное национально-культурное обозрение. 2006. №1. С.38.

¹⁶⁷ *Щипков А.В.* Во что верит Россия: Религиозные процессы в постперестроечной России. Курс лекций. СПб., 1998. С.119–120.

Известно, что кряшены являются татароязычным сообществом¹⁶⁸. Однако их церковно-богослужебная практика, существовавшая в то время, в лингвистическом отношении имела ряд отличий от современной формы татарского литературного языка. Эти особенности (лексического, фонетического характера) были оформлены в религиозных институтах кряшен еще во второй половине XIX–начале XX в. и сохранились до сегодняшнего дня в неизменном виде.

Первый после длительного перерыва кряшенский приход был образован, с согласия главы местной епархии, 23 декабря 1989 г. в Казани, в день памяти святителя Иоасафа Белгородского, и тогда же официально возобновилось богослужение на татарском языке. Особо значимым моментом в жизни казанской православной общины кряшен стала передача ей архиепископом Анастасием в 1996 г. в безраздельное пользование церкви Тихвинской иконы Божией Матери, расположенной по адресу: ул. Худякова, д. 4, на территории бывшей Старо-Татарской слободы¹⁶⁹. Это событие придало новый импульс развитию прихода, позволило расширить его религиозно-просветительскую деятельность в среде кряшен Татарстана. в этот период Тихвинский храм Казани стал религиозным центром православных кряшен и всех кряшенских приходов Татарстана, а ее настоятель, протоиерей Павел Павлов, в рамках церковных структур был наделен полномочиями благочинного кряшенских приходов Казанской епархии¹⁷⁰. Кряшенские православные приходы были в этот период также были созданы в Набережных Челнах, Нижнекамске и Елабуге, но не получили в свое распоряжение отдельных храмов.

¹⁶⁸ *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М.: Наука, 1986. С.197.

¹⁶⁹ *Павлов П.* Тихвинский приход в Казани // Керәшен сүзе. 1996. 9 апреля. С.2; *Павлов П.* Халыкка иман байлыгы кирәк... / беседовала Л. Белоусова // Керәшен сүзе. 1999. 26 август. Б.1.

¹⁷⁰ В Казани прошли торжества, посвященные 150-летию со дня первого в истории богослужения на церковно-кряшенском языке [Электрон. ресурс]. https://tatmitropolia.ru/newses/eparh_news/es/kaznews/?id=69451 (дата обращения 28.06.2021).

Постепенно происходили изменения и в сельских поселениях с компактным проживанием кряшен. В ряде населенных пунктов были заново отстроены либо восстановлены (отреставрированы) существовавшие ранее храмы: 1) село Большие Аты Нижнекамского района – церковь Покрова Божией Матери (отремонтирован в 1990–1992 гг.)¹⁷¹; 2) село Село-Чура Кукморского района – Свято-Троицкий храм (1993–2000)¹⁷²; 3) село Бурды Тукаевского района – молельный дом (1992)¹⁷³; 4) село Большое Афанасово Нижнекамского района – храм возвращен Казанской епархии в конце 1980-х гг.; 5) село Албай Мамадышского района – церковь Иоанна Предтечи (1998)¹⁷⁴; 6) село Уреево-Челны Рыбно-Слободского района – храм в честь Казанской иконы Божией Матери¹⁷⁵, вновь освящен в 1990 г.¹⁷⁶; 7) молельный дом в селе Старое Гришкино Менделеевского района (2002–2009 гг.); церковь святителя Николая Чудотворца¹⁷⁷ в селе Никифорово Мамадышского района РТ (1993 г.); церковь святого Дмитрия Солунского в селе Калейкино Альметьевского района РТ (2005 г.); Храм Петра и Павла в село Бахта Чистопольского района РТ (2007 г.); В селе Кряш-Серда Пестречинского района РТ храма в честь святителя Николая Чудотворца (2006 г.); Церковь Ермогена, патриарха Московского в селе Урманчеево Мамадышского района РТ (2007 г.); церкви Николая Чудотворца в селе

¹⁷¹ В скобках здесь и далее – точная либо предположительная дата/период возобновления богослужения в православном храме; Авыл өстендә чиркәү чаңы // Керәшен сүзе. 2001. 2 октябрь. Б.2.

¹⁷² Белоусова Л. Халыкка иман кайтса... // Керәшен сүзе. 1997. 30 сентябрь. Б. 1; Село-Чура [Электрон. ресурс]. <http://www.missiakryashen.ru/today/temples/kryashen-language/selo-chura/> (дата обращения 21.06.2019).

¹⁷³ Ананьев М. Яңа чиркәү ачылды // Керәшен сүзе. 1994. 1 июль. Б.1.

¹⁷⁴ Карпов Ю.П. Дини бунт, яки Албай авылы крестьяннарның чиркәү ябылуга каршы чыгыш // Керәшен сүзе. 1999. 31 август. Б.2.

¹⁷⁵ Уреево-Челны [Электрон. ресурс]. <http://www.missiakryashen.ru/today/temples/chur/Ureevo/> (дата обращения 21.06.2019).

¹⁷⁶ Храм Покрова Пресвятой Богородицы, село Большое Афанасово [Электрон. ресурс]. https://tatmitropolia.ru/all_publications/hramy_tatarstana/?id=57614 (дата обращения 28.06.2021).

¹⁷⁷ Никифорово [Электрон. ресурс]. <http://www.missiakryashen.ru/today/temples/chur/Nikiforovo/> (дата обращения 21.06.2019).

Дюсьметьево Мамадышского района (2009 г.); Церковь Казанской иконы Божией Матери (Казанско-Богородицкая церковь) В деревне Юкачи Мамадышского района (2010 г.); деревня Верхняя Кондрата Чистопольского района РТ церковь Казанской иконы Божией Матери¹⁷⁸ (1997 г.). В 2009 г. по инициативе жителей села началось строительство нового храма в честь Георгия Победоносца. Среди прихожан Покровской церкви – русские и кряшены¹⁷⁹. Помимо церквей в это время возобновляется и строительство часовен для кряшенского населения.

Помимо Казани в рассматриваемый период богослужение на родном языке было возобновлено в ряде сельских приходов Балтасинского, Заинского, Кайбицкого, Кукморского, Рыбно-Слободского и Чистопольского районов Республики Татарстан. При этом из всех действовавших приходов к концу этого периода лишь в пяти богослужения совершались в кряшенской языковой традиции. Четыре из них расположены в сельской местности – в селах Большие Аты, Кряш-Серда, Село-Чура, и Мелекес¹⁸⁰, что составляет 2,6% от общего количества кряшенских населенных пунктов. При этом регулярное богослужение в кряшенской традиции осуществлялось лишь в 16,6% кряшенских сел, в которых имелись готовые к эксплуатации капитальные церкви (18 церквей).

Религиозно-просветительская активность кряшен затронула и сферу дополнительного образования. В это время начинает реализовываться идея создания воскресных школ, которые могли иметь как конфессиональный, так и этнокультурный уклон. В частности, в 1996–1997 гг. (точная дата не известна) начала работать кряшен-

¹⁷⁸ Верхняя Кондрата. Церковь Казанской иконы Божией Матери [Электрон. ресурс]. <https://sobory.ru/article/?object=25696> (дата обращения 21.06.2019).

¹⁷⁹ Храм великомученика Георгия Победоносца, село Старое Гришкино [Электрон. ресурс]. https://tatmitropolia.ru/all_publications/hramy_tatarstana/?id=63002 (дата обращения 28.06.2021).

¹⁸⁰ *Кульпинов С.* Кряшены в системе духовного образования Русской Православной Церкви: современная ситуация // Национальное самоопределение кряшен: история и современность. Казань: [Б.и.], 2013. С.60–61.

ская церковно-приходская школа при Тихвинском приходе г. Казани¹⁸¹.

Основными источниками финансирования развития религиозной инфраструктуры, как следует из проанализированных нами материалов, были частные и корпоративные средства, пожертвования. К примеру, все расходы на выполнение строительно-ремонтных работ и подготовку к вводу в эксплуатацию храма в селе Урманчеево взяло на себя ОАО «Берсут», возглавляемое уроженцем данного поселения Н.П. Кирилловым¹⁸².

В то же время укомплектованность кряшенских приходов Татарстанской епархии священнослужителями в целом была неполной. Во многих кряшенских приходах не хватало штатных сотрудников – священнослужителей. В связи с этим в рассматриваемое время весьма актуальным стал вопрос подготовки кадров для службы в этих церковных учреждениях.

Важное значение в деле возрождения религиозно-православных традиций кряшен в этот период приобретает переводческая и издательская деятельность. В 1993 г. верующие кряшены в Татарстане получили книгу «Изге Ару», выпущенную в 1992 г. в монастыре Параклита в Греции. Это репринтное издание объединило в себе «Евангелие» и «Апостол», представленные в церковно-кряшенской языковой традиции¹⁸³. В 1997 г. начала работу группа по переводу Нового Завета на татарский язык в церковно-кряшенской письменной традиции¹⁸⁴. В 2001 г. были выпущены, под одной обложкой, «Четвероевангелие и Псалтирь» (репринт изданий 1891 г.). Презентация издания состоялась в июле 2001 г. в Тихвинском храме и в храме села Большие Аты. 23 декабря 2005 г. состоялась презентация «Нового Завета» («Жаңа Законь»). Кроме того, был налажен процесс издания религиозной литературы на родном языке. В 2006 г. был завершён перевод Нового Завета на

¹⁸¹ Макаров Г.М. Керәшен мәдәнияте... Б.35.

¹⁸² Михайлова Р. Урманчы чиркәве // Туганайлар. 2008. 27 март. Б.6.

¹⁸³ Грециядән бүләк // Керәшен сүзе. 1993. 31 декабрь. Б.5.

¹⁸⁴ Сауаблы эшнен дауамы // Керәшен сүзе. 2001. Август. Б. 15; Павлов П. Материалы из истории... С.133.

татарский язык в кряшенской письменно-языковой традиции¹⁸⁵. подготовка была единичной такая подготовка велась в единичных случаях, что не решало кардинальным образом проблемы. способных вести богослужения в кряшенских приходах нетатарском языке в церковно-кряшенской традиции. Также в малом количестве представители группы кряшен проходили обучение и в Казанской духовной семинарии. В 2013 г. в КДС на заочном отделении учились только один кряшен¹⁸⁶.

В конце 1980-х – 2000 гг. возрождаются и входят в жизнь кряшенского сообщества религиозные институты. К их числу относятся православные приходы и миссионерская деятельность. В этих приходах возобновляется практика богослужения на родном для кряшен языке и свойственной для них языковой традиции. Продолжалась традиция празднования каждым приходом своих престольных праздников, религиозно-праздничная культура постепенно входит в повседневный жизненный уклад кряшен. В это время было положено начало строительству и восстановлению религиозной инфраструктуры в кряшенских селениях и приходах Татарстана. Религиозно-просветительская активность кряшен оказывала влияние и на сферу дополнительного образования, о чем свидетельствует создание воскресных школ с кряшенским этнокультурным и конфессиональным компонентом в ряде городов и сельских населенных пунктов Татарстана.

В рассматриваемый период имела место нехватка кадров священнослужителей в кряшенских приходах. При этом сложился определенный механизм подготовки кряшенского духовенства, в котором участвовали действующие священники из кряшенских приходов Татарстана. В обозначенные годы в рамках религиозного развития осваивалось историко-культурное наследие кряшен, осуществлялся его анализ и осмысление, выработка перспектив на будущее.

¹⁸⁵ *Мартынова М.* Бергэлектэ – көч // Туганайлар. 2007. 31 май. Б.1–2.

¹⁸⁶ *Сизов Д.* Как самостоятельный народ кряшены сохраняются только в лоне православия [Электрон. ресурс]. <https://www.pravoslavie.ru/66448.html> (дата обращения 28.06.2021).

Одним из важных аспектов религиозного возрождения становится оказание церковно-приходским структурам и общинам верующих значительной финансово-материальной помощи в осуществлении проектов в этой сфере со стороны состоятельных представителей кряшенского сообщества.

Таким образом, динамика развития конфессиональных институтов кряшен в конце 1980-х – 2000 гг. свидетельствует о его поступательном и гармоничном характере, причем не только в количественном, но и качественном аспекте.

Подводя итог, отметим, что в конце 1980-х гг. у кряшен Татарстана в условиях размывания культурных границ в связи с бурными мировыми процессами глобализации и унификации, в полной мере проявившимися и в нашей стране, а также в связи с утратой идентичности «советский народ» начинается процесс этнокультурной самоидентификации, поиска и определения своего места в рамках татарского этнического сообщества в качестве одной из этнографических групп татар. Эти процессы протекали и отражались в разных аспектах жизни общества: культурном, организационном и идеологическом. Развитие всех этих сторон общественной жизни протекало параллельно друг другу и было тесно взаимосвязано. Вместе с тем каждая из них развивалась согласно своей динамике и имела свои особенности.

В анализируемый период (1989–2010 гг.) в Татарстане возрождается и развивается общественная активность кряшен, которая проявлялась как на местном, так и региональном уровнях. Создавались и функционировали организации этнокультурной направленности. Общественные структуры кряшен стали стержнем влияния и воздействия на этнокультурные и общественные процессы в среде кряшен республики. На местном уровне ключевую роль в развитии этнокультурных и идентификационных процессов играли локальные объединения.

С момента возобновления своей общественной активности кряшены стремились консолидироваться на республиканском уровне, но не все эти попытки были успешными. Первый этап региональной консолидации, условно обозначаемый нами как «период ЭКПОК», характеризовался слабыми межорганизационными

связями. Эта организация, существовавшая, по идее, как центральное республиканское объединительное звено, в долгосрочной перспективе таковым не стало. Новый этап развития общественной организационной системы начался с образованием РНКЦКТ: он помог выстроить более четкую внутреннюю иерархичную структуру, в которой все местные организации и объединения кряшен были оформлены в качестве его отделений. При этом общее количество местных отделений этой организации было невелико.

Дальнейшее расширение охвата кряшен организационными структурами происходит в «период ООК РТ». Эта единая республиканская организация с первых дней существования занялась расширением зоны своего влияния, увеличением числа своих местных отделений. В целом, в республике выстроилась унифицированная и централизованная система общественных организаций, возглавляемая ООК РТ, имеющей строго регламентированную и упорядоченную внутреннюю структуру. Некоторые консолидационные начинания не выдерживали испытания временем, не превратились в эффективные органы общественного объединения и со временем прекратили свою деятельность, другие приобретали стабильную форму, получили устойчивое развитие.

Организации кряшен местного и центрального уровней были взаимодополняемыми и взаимозависимыми. Они находились в постоянной корреляции. Эволюция общественной активности привела к усложнению системы общественных структур кряшен, что можно продемонстрировать на примере выделения социально-дифференцированных организаций – молодежной, ветеранской.

Несмотря на сложный временем характер взаимоотношений представителей сообщества кряшен с общенациональными общественными организациями, в деятельности которых они принимали участие, это не становилось непреодолимым препятствием в отношениях кряшен с татарским национальным ядром. Представители сообщества кряшен Татарстана на протяжении рассматриваемого периода в той или иной степени были интегрированы в татарские национальные общественно-политические институты. Возникавшие и имевшиеся проблемы кряшены стремились обсуждать, поднимать и решать их через татарские, многонациональные

и общегражданские институты, будучи в конструктивном сотрудничестве с республиканскими и муниципальной органами власти.

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. происходят возобновление и активизация этнокультурных процессов в среде кряшен Татарстана. Это было обусловлено, главным образом, поиском и стремлением кряшен сохранить маркеры своей этнокультурной идентичности в условиях размывания и стирания культурных границ в связи с бурными процессами глобализации и стандартизации в мире, которые в полной мере проявились и в нашей стране. Ввиду того, что идентичность кряшен является этнокультурной, а не национальной, именно сфера этнокультуры в анализируемый период становится наиболее ярким отражением идентификационности их этничности. Этот процесс привел к тому, что в конце 1980-х – начале 1990-х гг. начинают активно возрождать характерные именно для кряшен элементы традиционной культуры.

Наибольший масштаб и результативность в культурной сфере жизни кряшен приобрел процесс ревитализации их этнокультурных праздников (обрядовых, религиозных). Во многих местах компактного проживания кряшен возродились и стали традицией общекряшенские народные календарные праздники. Эти ежегодно отмечаемые праздники имели как обрядовый народный компонент, так и современный фестивальный. Институт народного праздника стал частью культурной жизни кряшенского населения Татарстана. Другим этнокультурным институтом, которому отводилась ключевая роль в этнокультурных процессах в кряшенском сообществе, стали фольклорные коллективы. Кульминацией развития фольклорного движения кряшен в это время стало создание Государственный фольклорный ансамбль кряшен «Бермянчек». Этот ансамбль на сегодняшний день является ведущим и единственным профессиональным творческим коллективом кряшен, одним из основных трансляторов этнокультуры кряшен в современном обществе. Демонстрируя со сцены исполнение лучших образцов народной песни и танца, инструментального искусства кряшен, коллектив знакомит зрителей с кряшенскими обрядовыми традициями и тем самым вносит большой вклад в пропаганду и

популяризацию историко-культурного наследия этой этноконфессиональной группы.

Вместе с ревитализацией традиционных институтов у кряшен происходит попытка модернизации (обновление, приведение в соответствие с новыми требованиями) сферы этнокультуры. Высокую степень востребованности в обществе приобретают фестивальные проекты, выполняющие разные функции: консолидация общества на поприще развития этнокультуры, трансляция культурно-исторического наследия кряшен во внутреннюю и внешнюю среду, осуществление культурного обмена и обмена опытом.

Этнокультурная идентификация кряшен нашла свое отражение и в системе образования: дошкольного и школьного, высшего. Там, где это было необходимо, с учетом общественного запроса и воспитательно-образовательной целесообразности, в общеобразовательных школьных учебных заведениях с достаточным количеством детей-кряшен как в сельской местности, так и в городах РТ во внеурочные и факультативные занятия вводился кряшенский этнокультурный компонент. С начала 2000-х гг. ведется целенаправленная подготовка кадров в вузах республики с целью придания делу сохранения, изучения и развития этнокультуры кряшен профессиональной основы. Другим направлением культурно-просветительского развития кряшен становится научное изучение их историко-культурного наследия. Наибольшее распространение в рассматриваемое время получают специальные научно-практические конференции, посвященные кряшенской тематике.

Рассмотрев деятельность этнокультурных, религиозных и научно-просветительских институтов кряшен в 1989–2010 гг., мы пришли к выводу, что эти институты играли важную роль в сохранении идентичности и развитии культурной жизни кряшен, проживающих на территории Республики Татарстан. Они заняли свое место в системе ценностей современного сообщества кряшен и выполняли ряд общественно важных функций. Значение этих институтов заключалось в том, что они, становились важнейшими центрами сохранения, воспроизводства, трансляции и популяриза-

ции этнической и религиозной культуры кряшен, научного самопознания, этнической социализации подрастающего поколения.

Таким образом, следует констатировать, что процессы в культурной сфере жизни кряшен были разноплановыми и протекали в свободном режиме, без каких-либо препятствий и помех со стороны местных и республиканских властей, а также общественных организаций. Все это, в конечном счете, способствовало развитию этнокультуры кряшен, сохранению их этнокультурной идентичности в условиях глобализации, стирания национальных и культурных различий. Тем самым, сохраняя и возрождая свои этнокультурные традиции, кряшены Татарстана в конце 1980-х – 2000 гг. существенно обогащали фонд культурного наследия татарского народа и коренных народов Поволжья.

Кряшены Татарстана в эти годы активно развивались и в конфессиональном отношении. В конце 1980-х – 2000 гг. возрождаются и входят в жизнь кряшенского сообщества религиозные институты. Основным религиозным институтом кряшен становятся православные приходы. В анализируемый период они становятся центрами возрождения конфессиональных традиций и религиозной жизни в среде локальных сообществ кряшен. В это время началось строительство и восстановление религиозной инфраструктуры в кряшенских селениях и в городах Татарстана.

В целом развитие общественной и культурной сфер жизни кряшен Республики Татарстан в 1989–2010 гг. было богатым в содержательном и насыщенным в событийном отношении. Этот процесс характеризуется вариативностью, прогрессивностью и опорой на традиционные ценности. Он представляет собой яркое отражение процесса идентификации этничности и поиска своей ниши в этнокультурном ландшафте Республики Татарстан.

§ 4.3. Современные нарративы и идентичность в кряшенском движении

Денисов А.Е.

Кряшены, как и любая другая этническая группа на территории нашей страны, является частью общероссийской гражданской нации. На сегодняшний день кряшены по Всероссийским переписям населения 2002, 2010 и 2021 года являются субэтнической группой внутри татарской нации.

В переписи населения 2021 года кряшены были включены в подкатегории «субэтнос». Это является официальной позицией большей части представителей этнологического экспертного сообщества России и федеральной службы государственной статистики Российской Федерации. Кроме этого, в конце января 2021 года академик В.А. Тишков дал интервью газете «Бизнес Online», где отметил, что: «... В 2002 году это [введение категорий подгрупп внутри народа, субэтнического статуса] было нашей новацией, чтобы не дробить большой народ, но в то же время дать возможность тем, кто сильно самоорганизован, лоббирует, требует назвать их отдельным народом, как, например, казаки и поморы среди русских, или кряшены среди татар...»¹⁸⁷ Более того, В.А. Тишков добавил, что: «... на самом деле все прошло нормально, все довольны...»¹⁸⁸.

Эти слова можно подтвердить тем, что в некоторые периоды современной истории России «кряшенский вопрос» приобретал излишнюю политизированность не из-за стремления большинства кряшен выделиться в отдельную этническую общность, а в связи с отсутствием обоюдного диалога между представителями противоположных лагерей¹⁸⁹. Однако, как только данный диалог начался

¹⁸⁷ *Колебакина-Усманова Е.* Валерий Тишков: «Если будут эмиссары пропагандировать «запишишь татаринომ» – это позорная кампания» // Бизнес Online. 2021 [Электрон. ресурс]. <https://www.business-gazeta.ru/article/497493> (дата обращения 14.10.2022).

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ *Денисов А.Е.* «Кряшенский вопрос» во Всероссийской переписи населения 2002 года: попытка политизации этничности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2018. № 3. С. 330–331.

многие противоречия между кряшенским сообществом и органами государственной власти Республики Татарстан были сняты.

Конец 1980-х годов в нашей стране ознаменовался всплеском развития демократической общественно-политической деятельности, что дало толчок к подъему национального самосознания у народов, которые проживали в границах бывшего СССР. Похожие события происходили и в ТАССР. Так в частности, в 1988 году был основан ТОЦ, а в феврале 1989 года прошел его первый съезд. Изначально ТОЦ имел демократическую платформу в «поддержку Перестройки» и дополнительную к этому этническую повестку.

В это же время из забвения выходит и кряшенское движение. Его движущей силой стала кряшенская интеллигенция советского периода, которая была, с одной стороны, воспитана в духе политики «укрупнения народов» с полным осознанием того, что кряшены являются частью единой татарской нации, но, с другой стороны, эта интеллигенция была хорошо знакома с научными трудами советских этнологов, которые писали об отличительном происхождении кряшен от татар и о более древних истоках принятия христианства кряшенами до 1552 года. У кряшен появилась идея восстановить собственную организацию, которая была политически активной с 1917 по начало 1920-х годов XX века.

Впервые с такой идеей выступил писатель Гарай Рахим (Г.В. Родионов), который был кряшеном. Важно отметить, что Г.В. Родионов изначально хотел видеть кряшенскую организацию внутри единого татарского движения с предоставлением первой определенной культурной автономией от последней. Изначально ни о каком выдвигании политических требований о предоставлении кряшенам статуса отдельной нации не возникало. Было решено, что будущая кряшенская организация будет входить в ТОЦ¹⁹⁰.

В процессе функционирования кряшенской организации Г.В. Родионова при ТОЦ, когда в нее стали приходить широкие массы кряшенской интеллигенции у движения стали появляться первые гетерогенные черты.

¹⁹⁰ *Шарафиев Э.И.* Общественное и этнокультурное движение татар-кряшен в постсоветский период // Кряшенское историческое обозрение. 2018. № 1. С. 100.

В конце 1980-х годов в кряшенском сообществе уже началось новое кряшенское религиозное возрождение, в свете чего многие участники кряшенского сообщества стали выдвигать политические требования руководству ТАССР о передачи православных храмов в собственность церкви и общинам. Это шло в противоречие с целью кряшенской секции ТОЦ о пассивном изучении культуры кряшен. С течением времени в 1990 году было создано ЭКПО под руководством А.В. Фокина. ЭКПО кряшен продолжило существовать внутри ТОЦ до 1992 года, но потом вышло из него и стало членом Ассоциации национально-культурных обществ Республики Татарстан¹⁹¹.

В 1992 году ЭКПО кряшен под руководством А.В. Фокина заговорило о необходимости признать кряшен отдельным народом¹⁹². В этот момент стоит провести аналогию с 1917 годом, когда кряшенские активисты выдвинули тезис «Кряшены – отдельная нация». Как и в 1917 году это означало стремление к всестороннему развитию этнического потенциала в сфере культуры и образования, это не означало выдвижение политических требований¹⁹³.

Что же касается современного кряшенского религиозного возрождения (первое было в период деятельности Н.И. Ильминского), то советский период для кряшенского движения был периодом «сохранения» религиозной идентичности. Публично говорить о своей этнической идентичности в это время было сначала опасно (в пике антирелигиозных кампаний), а потом просто проблематично, так как такой этнической категории как «кряшены» в то время просто не существовало. Люди записывались либо татарами, либо русскими. Что касается религии, то тут действовали механизмы, которые могут быть найдены и у верующих русских (и других национальностей). Что касается кряшен и русской православной церкви, то вероисповедание «ушло» от формальных религиозных институций в «народ». Распространение религии стало возможным только через институт семьи.

¹⁹¹ Там же. С. 131.

¹⁹² *Фокин А.В.* Кряшены – судьба моя: эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. Казань, 2013. С. 13.

¹⁹³ *Фокин А.В.* Кряшены как объект национальной политики [Электрон. ресурс]. <http://www.apn.ru/publications/article30762.htm> (дата обращения 14.10.2022).

Современное кряшенское религиозное возрождение началось с 1989 года. Особую роль в нем сыграл протоиерей Павел Павлов, который скончался в августе 2019 года. Он был настоятелем храма в честь Тихвинской иконы Божией Матери в Казани и благочинным кряшенских приходов Казанской епархии.

Именно при нем были возобновлены службы в церковно-кряшенской традиции. Отец Павел являлся самым влиятельным духовным лидером кряшен. В конце 1980-х годов на волне всеобщего возрождения православия в стране он взялся за восстановление православных традиций в кряшенской общине. Под его руководством был восстановлен храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери в Казани, ставший духовным центром кряшенской общины. Отец Павел был продолжателем дела Николая Ильминского, православным миссионером, и возглавлял группу по переводу книг Священного Писания на церковно-кряшенский письменный язык, созданный Николаем Ильминским на основе говора кряшен Мамадышского уезда татарского языка. Протоиерей Павел Павлов был бесспорным авторитетом для всей кряшенской общины, так как, по народному мнению, он лично крестил каждого второго кряшена в Татарстане.

В декабре 2019 года кряшенское сообщество праздновало знаменательную дату: 30 лет с возобновления богослужений на родном языке. Именно Павел Павлов возобновил использование родного языка в церковных службах в 1989 году. Фактически это стало одним из символов кряшенского возрождения в современной России. Даже при том, что современные кряшены все меньше на нем говорят, язык по-прежнему выполняет важную идентификационную функцию¹⁹⁴.

Если же мы вернемся непосредственно к периоду с конца 1980-х годов до примерно начала 2000-х годов, то именно в это время были заложены основания для раскола движения. На руководящую роль в движении стали претендовать две группы кряшенской интеллигенции:

¹⁹⁴ Denisov A. «Kryashen Language» as One of the Symbols of Kryashen's Front // International Journal of Engineering and Advanced Technology. 2019. Vol. 9, № 1. P. 7467.

1) люди, у которых за советский период сформировалась двойная («татаро-кряшенская») идентичность, и они стремились развивать кряшенское движение внутри татарского;

2) люди, которые выступали на позициях «радикального поворота» к чисто кряшенской идентичности и требовали предоставления кряшенам статуса отдельного народа.

От нас скажем, что эти два типа в чистом виде встречались только в самом начале данного этапа движения, потом первый тип в своем «чистом виде» полностью исчез. Уже с начала работы ЭКПО кряшен в его руководящие органы могли войти только те люди, которые имеют только кряшенскую этническую идентичность, однако это не противоречило сотрудничеству с татарским движением в целом (объяснялось это «родственностью» кряшен и татар, но без слов «часть» или «субэтнос»). Вторая группа же не претерпела изменений и до сегодняшнего дня. При этом отметим, что эти два лагеря не шли на разрыв друг с другом и представляли в себе два конкурирующих репертуара в развитии кряшенского движения до переписи населения 2001 года и кампании к ней предшествующей. В этно-символизме по этому поводу применяется термин «культурных войн», который означает постоянные изменения идентичности и дебаты о ней у постоянно формирующихся наций¹⁹⁵.

Следующий этап современного кряшенского движения начинается с 2000–2001 годов (с кампании к переписи населения 2001 года) и длится по 2007 год (создание Общественной организации кряшен Республики Татарстан). Этот этап характеризуется тем, что на нем проявляются черты политического национализма, которые выражены в стремлении получить «внешнее признание» как отдельного народа у органов государственной власти Российской Федерации и Республики Татарстан.

В конце 1990-х годов когда началась подготовка к переписи населения 2002 года, в кряшенской среде уже были определенные настроения по поводу требования о признании кряшен как отдельной переписной категории. Однако импульсом к непосредствен-

¹⁹⁵ Kerr W. Nations as Zones of Conflict, Nations as Zones of Selection: A Darwinian Social Evolutionary Engagement with John Hutchinson's «Culture Wars» // Studies in Ethnicity and Nationalism. 2019. Vol. 19, Issue 2. P. 172.

ным действиям и к кампании 2001–2002 годов стал внешний фактор. Летом 2000 года ученые из Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая РАН занимались изучением кряшен Граховского района Республики Удмуртия. По результатам исследований было рекомендовано обозначать кряшенскую субэтническую группу в качестве отдельного народа.

Именно это «внешнее влияние» послужило катализатором активной политической деятельности кряшенских активистов. Было решено, что стоит добиваться полного внешнего признания своей этнической группы, не идя на компромиссные решения с органами государственной власти Татарстана. Чуть позже стали появляться сначала слухи, а потом и заявления, что кряшенские активисты писали официальные обращения в Москву по поводу признания себя в качестве отдельного народа¹⁹⁶. Особенно интересно выглядит заявление профессора Т.Д. Соловей, что кряшены послали такое официальное обращение еще к переписи 1989 года¹⁹⁷.

Но следует внести ясность. Во-первых, тезис Т.Д. Соловей неверен, так как, мы это уже ранее выяснили, что на конец 1980-х годов XX века кряшенское движение только воссоздавалось и было полностью включено в деятельность ТОЦ (следовательно, татарского национального движения). Из этого вытекает тот факт, что кряшенские лидеры (в частности Г.В. Родионов) не отправляли такие заявления и не выдвигали претензий на статус кряшен как отдельной нации. Во-вторых, мы подвергаем крайнему скептицизму вообще какие-то официальные кряшенские обращения к органам государственной власти Российской Федерации по этому вопросу до 2000 года, так как мы не нашли никаких подтверждений этих слов. Это можно объяснить тем, что до 2007 года не было единой кряшенской организации, а само движение было гетерогенным, однако нет никаких сведений, что даже такие крупные кряшенские организации как в Казани или в Набережных Челнах отправляли официальные запросы в Москву¹⁹⁸. Однако мы не мо-

¹⁹⁶ Соколовский С.В. Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. М., 2004. С. 151.

¹⁹⁷ Соловей Т.Д. «Кряшенская проблема» в зеркале этнологической экспертизы // Культурное наследие России. 2018. № 3. С. 11.

¹⁹⁸ Денисов А.Е. «Кряшенский вопрос» во Всероссийской переписи населения 2002 года: попытка политизации этничности // Вестник Россий-

жем исключать, что кто-то из инициативных кряшенских активистов сделал это в личном порядке, но и этому нет подтверждений.

Чтобы наши слова не звучали громогласно, проанализируем слух об обращении представителей кряшенского движения Патриарху Алексию II, который стал ходить с 2003 года. Так известный религиовед Роман Силантьев, в то время пресс-секретарь Московской Патриархии, высказался, что: «... накануне Всероссийской переписи, кряшены обращались к патриарху Московскому и всея Руси Алексию II с просьбой оказать помощь в получении самостоятельного статуса...»¹⁹⁹.

Как позже отметил Р. Силантьев, Патриарх высказался в положительном ключе по этому вопросу, говоря о том, что это подтверждается и ведущими отечественными этнологами. Однако нам интересна реакция со стороны общественной организации кряшен Казани в лице Г.М. Макарова, который не знал о существовании данного обращения. Он предположил, что это могли сделать определенные люди в частном порядке²⁰⁰.

Но все же, на наш взгляд, есть большая разница между частным обращением и обращением от имени всего кряшенского сообщества и движения. Слухи и домыслы об обращениях в Москву, наряду с активным внешним фактором в кампании к переписи населения 2001 года по поводу «кряшенского вопроса», привели к тому, что кряшенское сообщество оказалось под двойным давлением: с одной стороны, на них давили из Москвы, требуя более активного политического агрегирования кряшенских претензий на статус отдельной переписной категории, а с другой стороны, это вызвало негативную реакцию со стороны общественно-политических групп Татарстана (как органов государственной власти и представительных институтов, по примеру, Государственного Совета до академического сообщества республики).

Становится понятно, что в этой кампании можно выделить два противоборствующих лагеря. Первый лагерь состоял из эксперт-

ского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2018. Том 20. № 3. С. 324.

¹⁹⁹ Российские кряшены просят поддержки у Путина и Алексия II [Электрон. ресурс]. <https://tatmitropolia.ru/temples/kazan/tihvinskajazercoo/statya01/> (дата обращения 14.10.2022).

²⁰⁰ Там же.

ного сообщества федерального центра, который выступал за объявление кряшен отдельным народом и собственно самих кряшен. Второй лагерь включал в себя общественность Татарстана: от уровня государственной власти до академического сообщества.

В защиту того, что кряшены – это не просто татары другого вероисповедания, а носители особенной обрядовой культуры и, даже по словам ветерана кряшенского движения А.В. Фокина, менталитета²⁰¹, у сторонников первого лагеря фактически служит перепись населения 1926 года. Так по этой переписи кряшены указывались в категории «народность не указана или указана не точно». Общее количество – 101447 человек (татар – 2846734 человека)²⁰². Кроме этого, первый лагерь ссылался на переписи населения Российской империи 1897 года и переписи РСФСР 1920 года, где кряшены якобы выделяются в качестве отдельного народа.

Мы хотим сделать по этому поводу замечание. Известно, что переписи 1897 и 1920 года не имели графу «национальность», и статистический учет шел по половозрастным характеристикам, языковой группе и вероисповеданию. Из этого следует, что кряшенское население (потомки старокрещеных татар) отмечалось в этих переписях как «православные» и «носитель татарского языка». Возникает вопрос: «Где здесь отметка о кряшенах как отдельной нации?» На наш взгляд, из-за устаревшего инструментария переписей населения 1897 и 1920 годов вообще говорить о количестве подсчете каких-либо этнических групп не представляется возможным. Так, например, нельзя было посчитать и современных татар, так как критерий «татарский язык» был в то время экстраполирован на большинство тюркских народов. В добавлении к этому, у этих же тюркских народов основной религией был ислам суннитского толка. Да и в национальном дискурсе межреволюционного периода 1917 года всерьез обсуждались перспективы «му-

²⁰¹ *Верт П.* Православие, инославление, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 93.

²⁰² Демоскоп Weekly, Институт демографии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» [Электрон. ресурс]. <http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/census.php?cy=1> (дата обращения 14.10.2022).

сульманской нации» в составе России²⁰³. Из этого следует, что нельзя в качестве аргументов в пользу «кряшен как отдельной нации» считать переписи 1897 и 1920 года. Да и в переписи 1926 года кряшены появились только как результат первой волны кряшенского политического национализма.

В доказательство к тому, что кряшены оказались обманом втянуты в кампанию по политизации своей этничности, может служить и так называемый «список Абрамова». Перед самой переписью населения в апреле 2002 года состоялась встреча Президента Республики Татарстан с лидерами местных кряшенских организаций. На этой встрече В.В. Абрамов, представитель кряшен из Набережных Челнов представил список требований государственным властям Татарстана²⁰⁴:

- 1) Всесторонняя поддержка развития культуры кряшен
- 2) Создание кряшенской республиканской газеты
- 3) Создание кряшенского радио и телевидения (или же эфирных врезок в уже существующие каналы)
- 4) Создание условий для изучения кряшенами своей истории и культуры
- 5) Создание национально-культурной автономии
- 6) Восстановление и строительство новых кряшенских православных приходов
- 7) Защита от провокаций и всяческого дискредитирования со стороны татарских националистов в СМИ
- 8) Признание вклада кряшен в развитие татарской культуры и духовных ценностей татарского народа.

Как видно из этого списка, главным для кряшенской общности было обеспечение стабильного гармоничного развития своей этнокультурной идентичности. Все же политические радикальные требования были продиктованы исключительно защитной реакцией кряшенского сообщества на нападки татарских националистов, которые отказывали кряшенам в праве быть самими собой.

²⁰³ *Bospflug E.* The Muslim «Federalist Debate» in Revolutionary Russia // *Ab Imperio*. 2017. № 1. P. 133.

²⁰⁴ *Денисов А.Е.* «Кряшенский вопрос» во Всероссийской переписи населения 2002 года: попытка политизации этничности // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология*. 2018. Том 20. № 3. С. 329.

Этот страх кряшен исходил от возможного полного ассоциирования с татарами-мусульманами или новокрещенными татарами, что привело бы к краху их этнического самосознания. Для нас интересно последнее требование В.В. Абрамова о признании вклада кряшен в развитие татарской нации. Это может говорить лишь о том факте, что кряшены не стремятся разрывать связи со своим народом, но хотят уважения к себе как к обособленной группе.

В итоге «список Абрамова» был принят органами государственной власти Татарстана (о его выполнении отметим далее) и кряшенские лидеры согласились с тем, что кряшены в переписи населения 2002 года будут обозначаться как субэтнос татарского народа²⁰⁵.

Следующий этап кряшенского движения начинается с 2007 года. В этот год была создана централизованная кряшенская организация – ООК РТ.

С конца 1989-х годов до 2007 года единой кряшенской организации не существовало, из-за этого было много спекуляций на тему о «главенстве» той или иной кряшенской институции на территории Татарстана (в первую очередь, между Казанью и Набережными Челнами). В конечном итоге это вело к нарастанию откровенно националистического нарратива в движении, так как каждая из конкурирующих групп внутри движения хотела показать свою максимальную ориентированность на полное и окончательное решение «кряшенского вопроса». Отсутствие централизации в агрегировании и артикуляции общественных настроений в кряшенской среде вело к тому, что появлялась основа для межнационального и межконфессионального конфликта в Татарстане, так как подчас органам государственной власти не с кем было вести переговоры и обсуждать дальнейшие перспективы кряшенской политической и этнокультурной активности. Поэтому факт создания централизованной организации, которая была признана легитимной всеми

²⁰⁵ *Шарафиев Э.И.* Общественное и этнокультурное движение татар-кряшен в постсоветский период // История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С.553–554.

кряшенскими лидерами²⁰⁶ и общественностью является новым этапом кряшенского движения. Отдельно отметим, что со временем (к переписи населения 2010 года) движение подверглось эрозии, и небольшая часть кряшенских активистов поставила под сомнение авторитет ООК РТ и встала в оппозицию к ней.

На современном этапе ООК РТ можно назвать главным посредником между органами государственной власти Татарстана и кряшенским сообществом. Это такая организация, которая осуществляет двустороннюю деятельность: с одной стороны, она является проводником государственной национальной политики Республики Татарстан по отношению к кряшенскому движению, удерживая его в приемлемых рамках, не позволяя ему снова переходить в политическую плоскость; с другой стороны, ООК РТ является «оператором» насущных проблем кряшенского населения и лоббирует его интересы на политическом уровне.

Если же вкратце описывать результатам деятельности ООК РТ, то необходимо вспомнить «список Абрамова» и проследить, что из него было выполнено, а что нет.

Во-первых, сразу заметно, что органы государственной власти Татарстана сдержали все свои обещания по всем пунктам. Особенно это видно по созданию условий для всесторонней поддержки кряшенской культуры и возможностей изучения кряшенской истории. Так после 2007 года в краткий срок был создан государственный кряшенский ансамбль песни и пляски «БӘРМӘНЧЕК», который сейчас является визитной карточкой кряшенской культуры. Несомненно, сам факт его существования говорит об официальном признании кряшенской обособленности в рамках единой татарской нации и заодно усиливает кряшенскую этническую идентичность.

Отдельно стоит сказать о кряшенском празднике «Питрау». Изначально это религиозный праздник в честь апостолов Петра и Павла, и также это было и для кряшен. Однако, с 1999 года он стал массово праздноваться около кряшенского села Зюри Мамадышского района. Опять-таки это было связано со вторым кряшенским

²⁰⁶ В организации были и не согласные с «примирительной» позицией по поводу переписи населения 2002 года, но на первых порах они участвовали в работе новой организации.

религиозным возрождением на первом подэтапе четвертого этапа кряшенского движения. Но уже в период кампании к переписи населения 2002 года он тоже был политизирован. В частности, эту площадку кряшенские лидеры использовали для консолидации разрозненных кряшенских групп населения не только из Татарстана, но и соседних республик и областей. Как отмечают этнологи из Казани, Питрау проводился чтобы запечатлеть кряшенскую самобытность, и для демонстрации кряшенских отличительных этнических черт перед другими этническими группами²⁰⁷. Мы же добавим, что современное кряшенское этническое сознание было восстановлено в той же большой степени на полях Питрау как и во время второго кряшенского религиозного возрождения, тем более, что первое было следствием второго. В еще одном подтверждении реализации «списка Абрамова» заметим, что власти Татарстана придали Питрау статус «республиканского общенационального праздника»²⁰⁸, и каждый год на нем обязательно присутствуют статусные политические фигуры Татарстана.

Можно долго перечислять разного рода другие меры поддержки истории и культуры кряшен органами государственной власти Татарстана, но мы остановимся на очень важном событии – в сентябре 2019 года был открыт культурный центр имени Якова Емельянова, наверное, самого известного для широкой общечеловечности кряшенского поэта и просветителя после Н.И. Ильминского и В.Т. Тимофеева. Для кряшенского сообщества это стало очень важным событием, так как все это время кряшенское движение фактически не имело места, где могла бы собираться молодежь и участвовать в разного рода кружках по изучению истории и культуры. С 2019 года это место появилось, но еще важнее, где это место находится – около Тихвинского храма на улице Михаила Худякова. Таким образом, в центре Казани появилось кряшенское общественное пространство, которое объединяет в себя и кряшенский православный приход, и культурный центр.

²⁰⁷ Хуснутдинова К.Ю. Праздничная культура кряшен // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2018. № 2. С. 31.

²⁰⁸ Там же. С. 31.

Это очень символично и благоприятно влияет на кряшенское самосознание, так как здесь сопряжены несколько этнически-значимых символов (символ православия, символ кряшенского прихода, символ крещенно-татарской школы). Символ крещенно-татарской школы выражен на нескольких уровнях: первый и поверхностный – назван в честь Якова Емельянова. Священник Емельянов является примером того, как необразованный сельский мальчишка получил хорошее образование в крещенно-татарской школе и «взлетел» вверх по социальной лестнице того времени – стал православным миссионером, поэтом и преподавателем²⁰⁹. Сейчас бы это назвали «историей успеха», а тогда это был наглядный пример успеха работы образовательной системы Н.И. Ильминского.

Второй уровень символизма крещенно-татарской школы по отношению к культурному центру имени Якова Емельянова выражен в том, что фактически после Кряшенского педагогического техникума, закрытого в 1929 году, это место является прямым приемником образовательной системы Н.И. Ильминского. Важно отметить, что хоть этот центр не является образовательным учреждением, но сейчас он участвует в непосредственном воспроизводстве кряшенской идентичности. Возможно, мы предполагаем, со временем этот центр разовьется в нечто большее – например, в образовательное учреждение (школу) с кряшенским этническим компонентом. От этого вдвойне странно выглядят комментарии некоторых радикально настроенных кряшенских активистов о том, что в название центра не присутствует слово «кряшены»²¹⁰. Часто такие активисты видят даже в хороших новостях для кряшенского движения один негатив, и они очень недалководны в видении будущего.

²⁰⁹ Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского. Сборник документов и материалов / Авторы-составители: Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2015. С. 284.

²¹⁰ Для кряшен Татарстана создадут республиканский центр культуры им. Емельянова // Бизнес Online. 2019 [Электрон. ресурс]. <https://www.business-gazeta.ru/news/408942> (дата обращения 14.10.2022).

Если же мы вернемся к «списку Абрамова», то увидим, что и все другие пункты были выполнены. Сразу же после создания ООК РТ в 2007 году кряшенская газета «Туганайлар» стала республиканским изданием и получила солидную финансовую поддержку. Это выразилось в том, что во много раз увеличился тираж издания, и газета стала широко распространяться по разного рода домам культуры и библиотекам по линии Министерства культуры Татарстана. Сейчас газета входит в концерн медиакомпания «Татмедиа».

«Туганайлар», к счастью, избежала печальной участи многочисленных малотиражных газет узкой этнической или районной тематики, которые представляют интерес только для односельчан или же представителей только какого-то одного народа. Газета пользуется поддержкой государства, входит в один из самых крупных региональных медиахолдингов и представляет интерес для широкого круга читателей, далеко не только для кряшен. Это связано с тем, что в газете можно увидеть материалы совершенно разного характера: как освещения событий, происходящих в кряшенской общине, так и материалы на религиозную и культурную тематики.

Отдельного внимания заслуживают статьи по краеведению, истории кряшенских населенных пунктов, традиций и обычаев. Мы полностью убеждены, что газета выбрала правильный вектор развития, рассказывая своим этническим собратям об общей истории и культуре, так как в наше время быстрых глобальных изменений на первый план выходит задача не потерять себя, свои корни, в том числе и в плане этнического и религиозного самосознания.

Газета «Туганайлар» с этим полностью справляется. Более того, она в сложные для общественности времена старается сделать все для привнесения мира и спокойствия в кряшенские дома. В то время как многие СМИ стараются раздуть какую-то проблему, посеять смятение в умах людей и прославиться, «Туганайлар» занимает миротворческую взвешенную позицию и даже конфликтные ситуации и тяжелые моменты старается сгладить, в первую очередь, для сохранения психики читателей и адекватного восприятия ими событий. В качестве примера можно привести сложный период в современной нашей истории, связанный с поджогом кряшенских храмов

в 2013 году²¹¹. Газета подробно освещала эти события. Были поставлены соответствующие акценты на том, что это общая беда не только кряшен и православной общественности Татарстана, но и всего многоконфессионального и многонационального народа нашей республики.

Из всех обещаний касательно СМИ, остается невыполненной только та часть, где говорится о создании собственного кряшенского радио и телевидения, но и их создание в будущем вполне возможно.

Но все же главным достижением ООК РТ следует считать создание кряшенской национально-культурной автономии, и вхождение кряшен в 2008 году в Ассамблею народов Татарстана как равноправного члена наряду с другими народами Татарстана. На наш взгляд, это являлось подлинной целью кряшенского движения. Именно признание кряшен со стороны общественности Татарстана дало толчок к реализации таких требований кряшенского движения как восстановление и строительство новых кряшенских приходов, защиты кряшен республиканскими властями от провокаций татарских националистов и внешних акторов и признания вклада кряшен в развитие единой татарской нации.

²¹¹ Денисов А.Е. Андрей Денисов: «Газета «Туганайлар» – общее дело кряшенской общины» // Туганайлар. 2022 г. [Электрон. ресурс]. <http://tuganaylar.ru/news/tuganaylarga-20-el/andrei-denisov-gazeta-tuganailar-obshhee-delo-kriasenskoj-obshhiny> (дата обращения 14.10.2022).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Архивные документы

Российский государственный архив древних актов

Ф. 350. Оп.1. Д.153, 160, 1105, 1143, 1206.

Ф. 1173. Оп.1. Д.298.

Российский государственный исторический архив

Ф. 383. Оп. 7. Д. 6190-а.

Ф. 796. Оп. 3. Д. 12652; Оп. 84. Д. 4; Оп. 127. Д. 1324; Оп. 177.
Д. 876.

Ф. 797. Оп. 3. Д. 12644; Д. 12652; Оп. 15. Д. 5644; Д. 35644;
Оп. 36. Отд. 2. Д. 251; Оп. 77. Отд. 2. Стол 3. Д. 291.

Ф. 815. Оп. 15. Д. 237.

Ф. 821. Оп. 8. Д. 743; Д. 786; Д. 800; Д. 801; Оп. 133. Д. 472.

Ф. 970. Оп. 1. Д. 99.

Научная библиотека РГИА. Д. 2349.

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

Ф. 424. Личный фонд Н.И. Ильминского. Картон № 2. Д. 43;
Д. 61.

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

Ф. 537 (СПбДА). Оп. 1. Д. А1/232; Д. А1/320.

Государственный архив Республики Татарстан

Ф. 1. Оп. 2. Д. 78; Д. 292; Д. 399; Д. 719; Д. 745; Д. 1225; Оп. 3.
Д. 48; Д. 222; Д. 226; Д. 227; Д. 229; Д. 230; Д. 252; Д. 1252;
Д. 1818; Д. 1837; Д. 2563; Д. 2812; Д. 2813; Д. 3068; Д. 3697;
Д. 6810.

Ф. 2. Оп. 1. Д. 347; Д. 1907; Д. 1372; Д. 2087; Оп. 2. Д. 1948.

Ф. 3. Оп. 2. Д. 73.

Ф. 4. Оп. 1. Д. 245; Д. 12167; Оп. 59. Д. 6; Оп. 66. Д. 30; Д. 44;
Д. 54; Д. 84; Оп. 72. Д. 12; Оп. 74. Д. 12; Оп. 75. Д. 104; Оп. 77.

Список источников и литературы

Д. 56; Оп. 79. Д. 3; Оп. 80. Д. 109; Оп. 82. Д. 4; Д. 57; Оп. 86. Д. 66; Оп. 97. Д. 34; Оп. 98. Д. 9; Оп. 101. Д. 17; Оп. 131. Д. 3; Оп. 132. Д. 5; Оп. 133. Д. 4; Д. 7; Оп. 134. Д. 26.

Ф. 10. Оп. 1. Д. 61; Д. 243; Д. 463; Д. 661; Д. 822; Д. 992; Д. 994; Д. 1185; Д. 1324; Д. 1655; Оп. 2. Д. 1119; Д. 1134; Д. 1283; Д. 2145; Оп. 5. Д. 881.

Ф. 11. Оп. 1. Д. 12; Д. 102; Д. 181.

Ф. 13. Оп. 1. Д. 12; Д. 26; Д. 27; Д. 40; Д. 52; Д. 56; Д. 67; Д. 99; Д. 151; Д. 322; Д. 437.

Ф. 92. Оп. 1. Д. 2340; Д. 9940; Оп. 2. Д. 3201; Д. 7522.

Ф. 93. Оп. 1. Д. 4; Д. 128 г.; Д. 364; Д. 876 б.

Ф. 160. Оп. 1. Д. 144.

Ф. 967. Оп. 1. Д. 8; Д. 168; Д. 179.

Ф. 968. Оп. 1. Д. 14; Д. 16; Д. 86; Д. 150.

Ф. 8261. Оп. 1. Д. 2, Д. 7, Д. 27, Д. 44, Д. 86, Д. 107, Д. 124.

Ф. 8344. Оп. 1. Д. 1, Д. 2, Д. 6.

Ф. 8246. Оп. 1. Д. 57.

Государственный архив Ульяновской области

Ф. 134. Оп. 7. Д. 149; Д. 155; Д. 578; Д. 799; Д. 827.

Ф. 318. Оп. 3. Д. 318.

Ф. 322. Оп. 3. Д. 8.

Государственный архив Кировской области

Ф. 237. Оп. 74. Д. 2170; Оп. 222. Д. 316; Д. 463.

Государственный архив Самарской области

Ф. 32. Оп. 1. Д. 232; Д. 1886; Д. 2245.

Национальный архив Республики Башкортостан

Ф. И-138 Оп. 1. Д. 290.

Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук

Личный фонд Н.В. Никольского. Д. 163; Д. 216; Д. 305; Д. 309; Д. 310; Д. 311; Д. 314; Д. 315; Д. 319; Д. 321.

Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета
Ф. 7. Оп. 1. Д. 1–30.
Личный фонд И.А. Износкова. Д. 2244.

Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ
Ф. 56. Оп. 1. Д. 1; Д. 2; Д. 3; Д. 4; Д. 5.

Личный архив Г.В. Родионова.

Письмо министру культуры РТ М.М. Таишеву Программа научной конференции «Культура кряшен: история, современность, перспективы»

Список заинского отделения Этнографического культурно-просветительного объединения кряшен

Законодательные акты

Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. 2, 4, 6, 7, 9, 25, 26, 27, 28. СПб.: Тип. 2-го отделения Собственной Его Императорского величества канцелярии, 1830–1847.

Федеральный закон от 19.05.1995 г. №82-ФЗ «Об общественных объединениях» [Электрон. ресурс]. <http://www.kremlin.ru/acts/bank/7877> (дата обращения 28.06.2021).

Делопроизводственные материалы

Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1885–1909 год. СПб., 1887–1910.

Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1836–1884 год. СПб., 1837–1886.

Обзор Казанской губернии за 1889–1908 г. Приложение к всеподданнейшему отчету казанского губернатора. Казань, 1890–1909.

Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1871–1902. Вятка, 1872. – 29 с.; за 1877 г. Вятка, 1878–1903.

Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1912 г. Казань, 1913.

Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1914 г. Казань, 1916.

Отчет о деятельности Братства святителя Гурия. 1871–1914 г. Казань, 1873–1915.

Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани. За 1892–1915 г. Казань, 1893–1916.

Отчет Православного миссионерского общества за 1870–1909 г. М., 1871–1910.

Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 27 декабря 1909 г. Казань, 1910..

Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 27 декабря 1911 г. Казань, 1912.

Опубликованные источники

Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической комиссией Императорской академии наук. Т. 1. СПб., 1836.

Андреев И. Дневник учителя Трехсосенской школы Ильи Андреева за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // Известия по Казанской епархии. 1877. № 18. С. 488–498.

Бобровников Н.А. Инородческое население Казанской губернии. Вып. 1. Татары, вотяки, мордва. Казань, 1899.

Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып. 6. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. Казань, 1904.

Износков И.А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 3. Изд. 2. М., 1895

Илизарова В.В. Кряшены: факторы формирования этнокультурной идентичности: дис. ... канд. ист. наук: М., 2013.

Ильминский Н.И. Воспоминания об И.А. Алтынсарине. Казань, 1891.

Ильминский Н.И. Записка об устройстве учебных заведений. Казань, 1904.

Ильминский Н.И. О переводе православных христианских книг на инородческие языки: практические замечания. Казань, 1875.

Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань, 1887.

Материалы по истории Башкирской АССР. Ч. 1. Башкирские восстания в XVII и первой половине XVIII вв. М.; Л., 1936.

Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского. Сборник документов и материалов / сост.: Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова. Казань, 2015.

Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья / сост. Н. В. Никольский. Казань, 1919.

Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов / сост. Р.Н. Степанов. Казань, 1979.

Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 гг. / сост. Д.Н. Мустафина. М., 2006.

Письма крещен Н.И. Ильминскому: письма народных учителей и православных священнослужителей Н.И. Ильминскому и священнику В.Т. Тимофееву / сост. свящ. Димитрий Сизов. Казань, 2014.

Письма Н.И. Ильминского к крещеным татарам. Казань, 1896.

Сборник материалов по истории Казанского края в XVIII в. / под ред. проф. Д.А.Корсакова. Казань, 1908.

Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Казанский уезд / составил И.А. Износков. Вып. 1. Казань, 1893.

Список населенных мест Казанской губернии, с кратким описанием их. Лаишевский уезд / составил И.А. Износков. Вып. 2. Казань, 1895.

Список с писцовых книг по г. Казани с уездом (1566–1568 гг.) / Издан Советом Казанской духовной академии к IV Археологическому съезду в Казани. Казань, 1877.

Становление и расцвет Золотой Орды. Источники по истории Улуса Джучи (1266–1359 гг.) / сост., вступ. ст., коммент., указатели М.С. Гатин, Л.Ф. Абзалов. Казань, 2011.

Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечение из сочинений арабских. СПб., 1884.

Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / сост., авт. вступительной статьи, примечаний, научно-справочного аппарата Р.Р. Исаков. Казань, 2011.

Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания. М., 1997.

Историко-этнографические материалы

Анкета №129 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=129 (дата обращения 04.07.2020).

Анкета №181 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=181 (дата обращения 04.07.2020).

Анкета №185 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=185 (дата обращения 04.07.2020).

Анкета №347 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=347 (дата обращения 04.07.2020).

Анкета №578 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=578. (дата обращения 04.07.2020).

Анкета №689 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=689 (дата обращения 04.07.2020).

Анкета №2588 [Электрон. ресурс]. http://www.tatfolk.ru/test/index.php?content=podr_pasport3&id=2588 (дата обращения 04.07.2020).

ЛИТЕРАТУРА

Работы на русском языке

Аминов Р.Р. Демографическое развитие тептярей в поселениях нагайбаков (конец XVIII – первая треть XIX вв.) // Кряшенское историческое обозрение. 2021. №2. С.22–32.

Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток-Запад» (на примере развития русской культуры). Казань, 2002.

Андреев И. Дневник учителя Трехсосенской школы Ильи Андреева за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // Известия по Казанской епархии. 1877. №18. С.488–498.

Апаков М. Рассказы крещеных татар деревень Тавелей и Алексеевского выселка Ямашевского прихода Чистопольского уезда о происхождении киреметей // Известия по Казанской епархии. 1876. № 11. С. 322–338.

Атнагулов И.Р. Идентичность нагайбаков: генезис, структура, динамика. Челябинск, 2015.

Ахметзянов М.И. Татарские шеджере. Казань, 1991.

Багин С.А. Об отпадании в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и причинах этого печального явления. Казань, 1910.

Багин С.А. Пропаганда ислама путем печати. Казань, 1909.

Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. М., 1986.

Беляев А. Просьба к Н.И. Ильминскому о разъяснении вопросов по народной школе // Волжский вестник. 1891. № 5. 6 января.

В Казани прошли торжества, посвященные 150-летию со дня первого в истории богослужения на церковно-кряшенском языке [Электрон. ресурс]. https://tatmitropolia.ru/newses/eparh_newsес/kaznews/?id=69451 (дата обращения 28.06.2021).

Верт П. Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М., 2012.

Верхняя Кондрата. Церковь Казанской иконы Божией Матери [Электрон. ресурс]. <https://sobory.ru/article/?object=25696> (дата обращения 21.06.2019).

Воронец Е. Основные черты распространения христианства на Руси 900 лет назад и ныне. Харьков, 1890.

Вяткина Н. Елабуга – особая этническая зона // Наш дом – Татарстан. 2008. № 2. С.29–31.

Вяткина Н. Республиканский праздник культуры кряшен / Н. Вяткина // Наш дом – Татарстан. 2011. №3. С.24–37.

Галлямов Р.Ф. После падения Казани... Казань, 2001.

Галлямов Р.Ф. Этнические процессы в Предкамье после завоевания его Русским государством // Межэтнические и межконфессиональные отношения в Республике Татарстан: материалы науч.-

практ. конф., состоявшейся 9 июня 1993 года в г. Казани. Казань, 1993. Ч. 2. С. 226–228.

Гилязов И., Петров-Текин Н. «Вел антисоветскую пораженческую агитацию» (Жизнь и судьба Федора Николаевича Сердинского) // Гасырлар авазы=Эхо веков. 2011. № 1–2. С. 72–76.

Главная сила в решении задач – это наше желание: Отчетный доклад председателя Общественной организации крышен Республики Татарстан на II отчетно-выборной конференции ООК РТ [Электрон. ресурс]. <http://kryashen.ru/gus.php?nrus=2&id=815> (дата обращения 28.06.2021).

Глухов М. Tatarica. Энциклопедия. Казань, 1997.

Глухов М.С. Судьба гвардейцев Сеюмбике. Казань, 1993.

Глухов М.С. Народ в народе // Восточный экспресс. 2002. №8. 1–7 март. С.8.

Григорьев А.Н. Крышенский вопрос в Татарии и его разрешение советской властью: дис. ... канд. ист. наук. М., 1945.

Григорьев В.В. О передаче звуков киргизского языка буквами русской азбуки (Письмо к Н.И. Ильминскому) // Отдельный оттиск из Ученых записок Императорского Казанского университета за 1862 г. Казань, 1862.

Данилов В.В. Хужа Хэсэн – эби-бабайлар нигезе. Хозесаново – земля моих предков. Казань, 2014.

Демоскоп Weekly, Институт демографии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» [Электрон. ресурс]. <http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/census.php?su=1> (дата обращения 14.10.2022).

Денисов А.Е. «Крышенский вопрос» во Всероссийской переписи населения 2002 года: попытка политизации этничности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2018. № 3. С. 323 – 333.

Денисов А.Е. Андрей Денисов: «Газета «Туганайлар» – общее дело крышенской общины» // Туганайлар. 2022 г. [Электрон. ресурс]. <http://tuganaylar.ru/news/tuganaylarga-20-el/andrei-denisov-gazeta-tuganailar-obshhee-delo-kriasenskoj-obshhiny> (дата обращения 14.10.2022).

Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России / пер. с английского В. Гончарова. М., 2013.

Для крышен Татарстана создадут республиканский центр культуры им. Емельянова // Бизнес Online. 2019 [Электрон. ресурс]. <https://www.business-gazeta.ru/news/408942> (дата обращения 14.10.2022).

Егоров И.М. Крышены – это часть меня: интервью // Наш дом – Татарстан. 2010. №5. С.42–45.

Емекеев С. Нагайбаки // Православный благовестник. 1902. № 24. С. 343–346.

Макаров Г.М. Тамги крышен // Научный Татарстан. 2011. №3. С.230–233.

Есть молодежный союз! // Керэшен сүзе. 2001. 11 октябрь. С.1.

Ефимов П.В. С верой в успех // Многоликое соцветие. Фотоальбом. Изд. 2-е, испр. и доп. Казань, 2005. С.63–66.

Жертвоприношения крещеных татар // Казанский телеграф. 1895. № 569.

Завгарова Ф. Праздники разные нужны. Праздники разные важны: интервью // Наш дом – Татарстан. 2013. №4. С.42–47.

Загидуллин И.К. Религиозная политика Московского государства в Среднем Поволжье (вторая половина XVI – XVII вв.) // История и культура татар-крышен (XVI–XX вв.): коллективная монография. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017.

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

Знаменский П.В. На память о Н. И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. Казань, 1892.

Золотницкий Н.И. Корневой русско-чуваший словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1873.

Идрисов У.Я., Сенюткин С.Б. и др. Из истории нижегородских мусульманских приходов в XIX – 30-х годах XX века. Н. Новгород, 1997.

Износков И.А. Об отпадших и отпадающих из православия инородцах. Казань, 1907.

Ислаев Ф.Г. Религиозная политика российского государства и ее реализация в Волго-Уральском регионе (XVIII в.): дис. ... д-ра ист. наук. Казань, 2005.

Исхаков Д.М. Историческая демография татарского народа (XVIII – начало XX в.). Казань, 1993.

Исхаков Д.М. Методологические аспекты изучения этногенеза и этнической истории тюркских народов Волго-Камья // Региональные энциклопедии: проблема общего и особенного в истории народов Среднего Поволжья и Приуралья: материалы науч.-практ. конф. (20–22 сентября 2006 г.). Казань, 2007. С. 61–64.

Исхаков Д.М. Этнодемографическое развитие нагайбаков до первой четверти XX в. // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). Казань, 1995. С. 4–18

Исхаков Д.М. Татары: перепись и политика. Казань, 2010.

Исхаков Р.Р. Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX – начало XX вв.): монография. Казань: Изд-во «Центр инновационных технологий», 2014.

Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003.

Кантелер А. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. 2003. № 2. С. 129–135.

Каримуллин А.Г. Татарская книга пореформенной России. Казань, 1983.

Клементьев В.Н. Истоки государственности чувашей. Кн.1: Истоки государственности чувашей. Чебоксары, 2014.

Кобзев А.В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. Н. Новгород, 2007.

Козлов В. Национальные приходы Казанской епархии Русской православной церкви // АНКО. 2006. №1. С.38–40.

Колебакина-Усманова Е. Валерий Тишков: «Если будут эмиссары пропагандировать «запишись татарин» – это позорная кампания» // Бизнес Online. 2021 [Электрон. ресурс]. <https://www.business-gazeta.ru/article/497493> (дата обращения 14.10.2022).

Кузнецов В.А. Новая Закамская линия и образование ландмилиции // Известия Самарского научного центра РАН. 2009. Т. 11. № 2. С. 35–36.

Кульпинов С.С. Кряшены в системе духовного образования Русской Православной Церкви: современная ситуация // Национальное самоопределение кряшен: история и современность: мате-

риалы третьих публичных чтений памяти ученого-кряшеноведа М.С. Глухова, посвященных его 75-летию (23 ноября 2012 года, Казань) / ред. Фокин А.В. Казань: [Б.и.], 2013. С.56–63.

Липаков Е.В. Крестьяне дворцовых сел Казанского уезда в конце XVI – первой четверти XVII в.: по материалам дозорных и переписных книг // Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. Казань 1984. С. 8–26.

Макаров Г.М. Перспективы развития традиционной культуры кряшен в современных условиях // Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: Материалы науч.-практ. конф. Казань, 2001. С. 19–44.

Макаров Г.М. Центр исследований истории, культуры крещеных татар (кряшен) и нагайбаков при Институте истории им. Ш. Марджани АН РТ // Научный Татарстан. 2011. №3. С.42–45.

Малов Е.А. Нынешнее религиозное состояние крещеных татар Заволжского края // Православное обозрение. 1866. Т. 20. С. 62–80.

Малов Е.А. Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в первой половине XIX в. // Православный собеседник. 1868. № 2. С. 225–316.

Малов Е. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Дневник миссионера: сб. ст. Казань, 1892.

Малов Е. Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства (миссионерский дневник). Казань, 1872.

Малов Е.А. О новокрещенских школах в XVIII веке // Отдельный оттиск из журнала Православное обозрение 1868 г. – Казань, 1868.

Мартынов П.Л. Селения Симбирского уезда. Материалы для истории Симбирского дворянства и частного землевладения в Симбирском уезде. Симбирск, 1903.

Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. Уфа, 1910.

Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). Казань, 1892.

Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875.

Михеев И.С. К истории разложения национального общества кряшен [Электрон. ресурс]. <https://kryashen.ru/index5.php?link=6&SOPTU=2>

Можаровский А.Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. М., 1880.

Можаровский А.Ф. Покорение Казани русской державе и христианству. Казань, 1871

Мухаммадева Л.А. Кряшены в обществе мелких народностей Поволжья (1917–1918 гг.) // Историко-культурное наследие кряшен Волго-Уральского региона. Актуальные вопросы и перспективы изучения: материалы научно-практических конференций, посвященных 180-летию со дня рождения религиозного просветителя В.Т. Тимофеева / сост. и отв. ред. Р.Р. Исхаков. Казань, 2016.

Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX – начало XX в. М., 1977.

На кряшенскую молодежь снизойдет «Благодать»: в Казани состоялся первый Форум кряшенской молодежи [Электрон. ресурс]. https://ruskline.ru/news_rl/2009/12/09/na_kryashenskuyu_molodyozh_snizojdyot_blagodat (дата обращения 14.03.2022).

Народы России: энциклопедия / Под ред. Тишкова В.А. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. 479 с.

Никифорово [Электрон. ресурс]. <http://www.missiakryashen.ru/today/temples/chur/Nikiforovo/> (дата обращения 21.06.2019).

Николаев Г.А. Волжское крестьянство во второй половине XIX – начале XX в.: этюды по истории и этнологии. Чебоксары, 2016.

Николаев Г.А. Поликонфессиональная деревня Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века: «свои» и «чужие» // Чувашский гуманитарный вестник. 2010. № 5.

Никольский Н.В. Первая чувашская газета «Хыпар» [Электрон. ресурс]. http://www.chnmuseum.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=302&Itemid=43 (дата обращения 16.11.2022).

Никольский Н.В. Собрание сочинений в четырех томах. Т. III. Труды по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири / сост., авт. предисл., комментариев и прим. Г.Б. Матвеев. Чебоксары, 2008.

Ногманов А.И. Самодержавие и татары. Очерки истории законодательной политики второй половины XVI–XVIII веков. Казань, 2005.

Нурминский С. Инородческие приходы // Православное обозрение. 1863. Т. 12. С. 241–263.

О миссионерстве. Казань, 1910.

О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания Н. Ильминского. Казань, 1875.

Общественная организация народности кряшен города Казани [Электрон. ресурс]. <http://antat.tmweb.ru/natsionalnye-organizatsii/726/735/> (дата обращения 29.11.2021).

Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. М., 1895.

Павлов П. Тихвинский приход в Казани // Керәшен сүзе. 1996. 9 апрель. Б.2.

Республиканский национально-культурный Центр кряшен // Керәшен сүзе. 1998. 30 октября. С.2.

Республиканский национально-культурный Центр кряшен Татарстана извещает // Керәшен сүзе. 2000. 23 ноября. С.1.

Руновский Н. Очерк истории христианского просвещения инородцев Волжско-Камского края в связи с историей переводов на их языки до половины XIX столетия // Симбирские епархиальные ведомости. 1901. № 7. С. 237–243.

Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб., 2007.

Сборник стихов кряшенских поэтов. Казань, 1931.

Севастьянов И.В. Кряшены Татарстана: религия и этническая идентичность // Этноконфессиональное состояние кряшен: история, теория, практика. Материалы вторых публичных чтений памяти ученого-кряшеноведа М.С. Глухова. Казань, 28 марта 2008 года. Казань: [Б. и.], 2011. С.89–98.

Село-Чура [Электрон. ресурс]. <http://www.missiakryashen.ru/today/temples/kryashen-language/selo-chura/> (дата обращения 21.06.2019).

Семенова М.М. Изучение и возрождение этнического фольклора кряшен на современном этапе // АНКО. 2006. №1. С.17–21.

Сизов Д. Как самостоятельный народ кряшены сохраняются только в лоне православия [Электрон. ресурс]. <https://www.pravoslavie.ru/66448.html> (дата обращения 28.06.2021).

Соколовский С.В. Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. Москва, 2004.

Соловей Т.Д. «Кряшенская проблема» в зеркале этнологической экспертизы // Культурное наследие России. 2018. № 3. С. 8–14.

Сохранить национальную идентичность. В Татарстане прошел I форум кряшенской молодежи [Электрон. ресурс]. <http://www.verav.ru/common/message.php?table=news&num=11480> (дата обращения 14.03.2022).

Таймасов Л.А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века: дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2004.

Уреево-Челны [Электрон. ресурс]. <http://www.missiakryashen.ru/today/templеs/chur/Ureevo/> (дата обращения 21.06.2019).

Федоров В.А. Русская православная церковь и государство Синодальный период. 1700–1917. М., 2003.

Фестиваль кряшенских звезд // Наш дом – Татарстан. 2010. №1. С.7.

Филиппов Г. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1915. №37

Фокин А.В. Кряшены – судьба моя: эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. Казань, 2013. 203 с.

Фокин А.В. Кряшены как объект национальной политики [Электрон. ресурс]. <http://www.apn.ru/publications/article30762.htm> (дата обращения 14.10.2022).

Фокин А.В. Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения: сборник материалов. Казань, 2013.

Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX вв. Казань, 2001.

Харлампович К. Казанские новокрещенские школы (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.). Казань, 1905.

Храм великомученика Георгия Победоносца, село Старое Гришкино [Электрон. ресурс]. https://tatmitropolia.ru/all_publications/hramy_tatarstana/?id=63002 (дата обращения 28.06.2021).

Хроника: 1991–2001 // Керәшен сүзе. 2001. Август. С.4.

Хуснутдинова К.Ю. Праздничная культура кряшен / К.Ю. Хуснутдинова, Т.А. Титова, Е.В. Фролова // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2018. № 2. С. 21–35.

Чекменева Т.М. Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1985.

Шарафиев Э.И. Общественное и этнокультурное движение татар-кряшен в постсоветский период // Кряшенское историческое обозрение. 2018. № 1. С. 99–113.

Шарафиев Э.И. Общественное и этнокультурное движение татар-кряшен в постсоветский период // История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.): коллективная монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 553–554.

Шарафиев Э.И. Материалы архивного фонда АНКО РТ как источник по общественному и культурно-просветительскому движению татар-кряшен в 1992–2007 гг. // Кряшенское историческое обозрение. 2016. №2. С.130–138.

Шарафиев Э.И. Устав Этнографического культурно-просветительского объединения кряшен 1990 г. // Кряшенское историческое обозрение. 2017. №2. С.153–160.

Щипков А.В. Во что верит Россия: Религиозные процессы в постперестроечной России. Курс лекций. СПб., 1998.

Работы на татарском языке

1992–1997 // Керәшен сүзе. 1997. 30 июнь. Б.1.

Авыл өстендә чиркәү чаңы // Керәшен сүзе. 2001. 2 октябрь. Б.2.

Акатьева Е. Яктыкульда Казанский // Керәшен сүзе. 1997. 30 сентябрь. Б.2.

Алабуга шәһәрндә этнокультур мәктәп // Туганайлар. 2008. 25 сентябрь. Б.1.

- Ананьев М.* Яна чиркәү ачылды // Керәшен сүзе. 1994. 1 июль. Б.1.
- Андреев Р.* «Йолаларны кайтару – максатыбыз»: интервью // Керәшен сүзе. 1996. 26 август. Б.2.
- Бутяева А.* Бәйрәмнәр торгызыла // Туганайлар. 2003. 8 август. Б.3.
- Асанова А.* Әле дә күз алдымда // Керәшен сүзе. 1994. 26 сентябрь. Б.6.
- Бакалы керәшеннәргә көн килде? // Керәшен сүзе. 1998. 4 апрель. Б.2.
- Белемнәрен үстерәләр // Туганайлар. 2003. 13 февраль. Б.3.
- Белоусова Л.Д.* Халыкка иман кайтса... // Керәшен сүзе. 1997. 30 сентябрь. Б.1.
- Белоусова Л.Д.* Элҗен көн // Керәшен сүзе. 2000. 11 август. Б.1.
- Бутяева А.* Бәйрәмнәр торгызыла // Туганайлар. 2003. 8 август. Б.3.
- Асанова А.* Әле дә күз алдымда // Керәшен сүзе. 1994. 26 сентябрь. Б.6.
- Бакалы керәшеннәргә көн килде? // Керәшен сүзе. 1998. 4 апрель. Б.2.
- Белемнәрен үстерәләр // Туганайлар. 2003. 13 февраль. Б.3.
- Белоусова Л.Д.* Халыкка иман кайтса... // Керәшен сүзе. 1997. 30 сентябрь. Б.1.
- Белоусова Л.Д.* Элҗен көн // Керәшен сүзе. 2000. 11 август. Б.1.
- Гарипова Ф.* Авыллар һәм калалар тарихыннан. Казан: Татар. кит. нәшр., 2005.
- Гасырлар моңын саклаучылар // Туганайлар. 2003. 27 февраль. Б.3.
- Грециядән бүләк // Керәшен сүзе. 1993. 31 декабрь. Б.5.
- Дунаев Н., Дунаева Т.* Мәдәниятебезнең ике канаты: интервью // Туганайлар. 2005. 24 март. Б.1, 4–5.
- Дунаева Т.Г.* Кемлегезне үзезгә өйрәнеп, башкаларга да күрсәтергә кирәк: интервью // Туганайлар. 2008. 17 июль. Б.4.
- Егоров И.М.* Бер-береңне яхшы белгәндә генә үзара якынаясың // Туганайлар. 2008. 11 июнь. Б.4.
- Емельянов П.* Хыяллары изге // Туганайлар. 2004. 11 март. Б.4.

- Эле шушы көннәрдә // Керәшен сүзе. 1993. 4 февраль. Б.1.
Зэй // Керәшен сүзе. 1999. 28 май. Б.1.
Зэй // Керәшен сүзе. 1999. 3 декабрь. Б.1.
Иванов А.П. Матурны ямьсезләмик, ямьсезне данламыйк // Туганайлар. 2008. 26 июнь. Б.4.
Иванов Б. Йолалар, бәйрәмнәр тергезелә // Туганайлар. 2003. 26 август. Б.3.
Интернетта очрашыйк! // Туганайлар. 2009. 29 январь. Б.2.
Казан // Керәшен сүзе. 1998. 31 август. Б.1.
Казан // Керәшен сүзе. 1999. 19 ноябрь. Б.1.
Казан // Туганайлар. 2004. 29 январь. Б.3.
Казанцева Г. 1991 нче елның язында... // Керәшен сүзе. 2001. Август. Б.4.
Казанцева Г. Үземне белгәннән бирле жырлыым: интервью // Керәшен сүзе. 1993. 4 февраль. Б.5.
Карпов Ю.П. Дини бунт, яки Албай авылы крестьяннарының чиркәү ябылуга каршы чыгыш // Керәшен сүзе. 1999. 31 август. Б.2.
Керәшеннәрне өйрәнү Үзгә булачак // Туганайлар. 2008. 25 сентябрь. Б.1.
Килегез, көтәбез // Туганайлар. 2008. 25 декабрь. Б.1.
Климова А. Халык моңнары – «Асыл бизәк»тә // Туганайлар. 2005. 10 ноябрь. Б.3.
Конференция узды диләр // Туганайлар. 2006. 16 ноябрь. Б.2.
Конференция уңаеннан // Туганайлар. 2007. 14 июнь. Б.2.
Котлыйбыз! // Керәшен сүзе. 1997. 16 август. Б.1.
Кряшены // Наш дом – Татарстан. 2019. №4. С.40–41.
Күгәрченнәр гөрләшә, керәшеннәр берләшә... // Керәшен сүзе. 1999. 19 июнь. Б.1.
Макаров Г.М. Акрын-акрын без бараек, арымасын безнең атыбыз: интервью // Туганайлар. 2004. 8 апрель. Б.6.
Макаров Г.М. Керәшен мәдәнияте. Православ бәйрәмнәр, славутлал, дини жырулар = Крашенская культура. Православные праздники, славильные песни, духовные стихи / Г.М. Макаров. Казань: Изд-во «Отечество», 2014.
Максимова В. «Көмеш тәңкәләр» чыңлаганда // Керәшен сүзе. 2002. 12 март. Б.4.

Список источников и литературы

Малова А. «Энже бөртекләре» күнелләре нурландыра // Керәшен сүзе. 2002. 19 март. Б.4.

Марданов А. Халкымның бер асыл бизәге // Туганайлар. 2003. 10 апрель. Б.3.

Мартынова М. Бергәлектә – көч // Туганайлар. 2007. 31 май. Б.1–2.

Михайлов М. Эй, ямьле Питрау // Керәшен сүзе. 1993. 30 июнь. Б.2.

Михайлова Р. Бездә рәхәт, бездә күнелле // Туганайлар. 2005. 12 май. Б.8.

Михайлова Р. Урманчы чиркәве // Туганайлар. 2008. 27 март. Б.6.

Михайлова Р. Чистайда керәшен конференциясе // Туганайлар. 2006. 14 декабрь. Б.2.

Михайлова Р. Ялкынны сүндермәскә кирәк // Туганайлар. 2004. 25 сентябрь. Б.3.

Муратова Ф. «Жандашларның табылган чагы»: из истории организации Нижнекамского общества крышен // Керәшен сүзе. 1998. – 16 апрель. Б.2.

Муратова Ф. Белзеккә уелган бизәкләр // Керәшен сүзе. 1997. 27 май. Б.1–2.

Нардуган – Казанда // Туганайлар. 2003. 30 гыйнвар. Б.2.

Нардуган гөрләде... // Керәшен сүзе. 1997. 31 гыйнвар. Б.1.

Нестеров А. Казанда бөтенроссия керәшен фольклор музыкасы фестивале // Керәшен сүзе. 1996. 6 май. Б.1.

Петров С. Кәләйдә яфрак бәйрәме // Туганайлар. 2003. 10 июнь. Б.1.

Президент кушыуы буенча... // Арыу сюз. 2002. №3. Б.8.

Республика керәшен ижтимагый оешмасының идарә составы // Туганайлар. 2007. 31 май. Б.2.

Республика милли-мәдәни Үзәгендә // Керәшен сүзе. 1998. 10 декабрь. Б.1.

Родионов Г.В. «Керәшен моңнары» сатуда булырмы? // Керәшен сүзе. 1999. 19 март. Б.4.

Сау бул, 1999! // Керәшен сүзе. 1999. 30 декабрь. Б.1.

Сауаблы эшнен дауамы // Керәшен сүзе. 2001. Август. Б.15.

- Степанова Д.* Тарих мирасны саклык // Туганайлар. 2007. 13 декабрь. Б.2.
- Тимофеева Р.М.* Мәктәбем – язмышым: интервью // Туганайлар. 2004. 28 октябрь. Б.4.
- Традицияләр дәвам итә // Туганайлар. 2003. 10 июль. Б.3.
- Укырга килегез! // Керәшен сүзе. 1999. 27 гыйнвар. Б.1.
- Эшләсән, эш карышмый // Туганайлар. 2008. 27 ноябрь. Б.3.
- Үзәк эшчәнлегенәң юнәлешләре // Керәшен сүзе. 1998. 17 сентябрь. Б.1.
- Филиппов А.* Бүгенге керәшен белеме: аның торышы һәм киячәгә // Туганайлар. 2005. 28 апрель. Б.1.
- Филиппов А.* Бүгенге хәлебез нинди? // Керәшен сүзе. 2001. 11 октябрь. Б.1.
- Филиппов А.* Татарстан керәшен оешмасында // Туганайлар. 2006. 16 ноябрь. Б.2.
- Хуш, 1998! // Керәшен сүзе. 1999. 6 гыйнвар. Б.1.
- Чаллы // Керәшен сүзе. 1998. 12 июнь. Б.1.
- Чаллы // Керәшен сүзе. 1998. 29 декабрь. Б.1.
- Чаллы // Туганайлар. 2003. 24 июль. Б.1.
- Чаллы керәшен жәмгыяте карендәшләргә мөрәжәгать итә // Керәшен сүзе. 1993. 4 февраль. Б.6.
- Шабалин А.Н.* Алга бер адым // Керәшен сүзе. 2000. 31 март. Б.1.
- Шабалин А.Н.* Видно, судьба такая: однажды осознав себя кряшеном, остаться им до конца... // Керәшен сүзе. 1998. 31 июля. С.1–2.
- Шабалин А.Н.* Мы // Керәшен сүзе. 1998. 6 февраля. С.2.
- Шабалин А.Н.* Өегезгә иминлек иңсен // Керәшен сүзе 1998. 29 декабрь. Б.1.
- Ямашева К., Салахова Н.* Таныш булыгыз: «без Сәвәләйдән» // Керәшен сүзе. 1994. 22 март. Б.3.
- Яңа бүлек эшли // Туганайлар. 2002. 18 декабрь. Б.3.
- Ярты гасырлык хезмәт юлы // Туганайлар. 2007. 12 апрель. Б.2.

Работы на английском языке

Bospflug E. The Muslim «Federalist Debate» in Revolutionary Russia // *Ab Imperio*. 2017. № 1. P. 131–162.

Denisov A. «Kryashen Language» as One of the Symbols of Kryashen's Front // *International Journal of Engineering and Advanced Technology*. 2019. Vol. 9, № 1. P. 7468–7471.

Dowler W. Classroom and Empire: The politics of schooling Russia's Eastern nationalities, 1860–1917. Toronto, 2001.

Geraci R.P. Window on the East. National and imperial identities in late tsarist Russia. Ithaca and London, 1997.

Kerr W. Nations as Zones of Conflict, Nations as Zones of Selection: A Darwinian Social Evolutionary Engagement with John Hutchinson's «Culture Wars» // *Studies in Ethnicity and Nationalism*. 2019. Vol 19, Issue 2. P. 104–123.

Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // *Seeking God: The Recovery of Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, 1991. P. 31–52.

Werth P.W. At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance and Confessional politics in Russia's Volga-Kama region, 1827–1905. Ithaca and London: Cornell University press, 2001.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АН РТ – Академия наук Республики Татарстан
- АНКО РТ – Ассоциация национально-культурных обществ Республики Татарстан (1992–1998 гг.), Ассоциация национально-культурных организаций Республики Татарстан (1998–2004 гг.), Ассоциация национально-культурных объединений Республики Татарстан (2004–2007 гг.)
- АНТ – Ассамблея народов Татарстана
- Б. (б.) – бит (бит)
- б. г. – без года
- б. и. – без издания
- б. м. – без места
- Братство св. Гурия – Братство святителя Гурия при Казанском кафедральном соборе
- ВКТ – Всемирный Конгресс татар
- ВПН – Всероссийская перепись населения
- ВТОЦ – Всероссийский татарский общественный Центр
- ГА РТ – Государственный архив Республики Татарстан
- ГАКО – Государственный архив Кировской области
- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
- ГАСО – Государственный архив Самарской области
- ГАУО – Государственный архив Ульяновской области
- ГФАК – Государственный фольклорный ансамбль кряшен
- д., д. – деревня
- ДДН – Дом Дружбы народов
- ДК – Дом культуры
- ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения
- Изд-во – издательство
- им. – имени
- ИОАИЭ – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете
- Исполком – исполнительный комитет
- ИЯЛИ – Институт языка, литературы и искусства
- КазГУКИ – Казанский государственный университет культуры и искусств
- КазДА – Казанская духовная академия

Список сокращений

- КДС – Казанская духовная семинария
культпросветработники – культурно-просветительские работники
КУО – Казанский учебный округ
КУС – Казанская учительская (инородческая) семинария
Күрс. хез. – күрсәтелгән хезмәт
КФАН – Казанский филиал Академии наук
КЦКТШ – Казанская центральная крещено-татарская школа
МВД – Министерство внутренних дел
МГИ – Министерство государственных имуществ
МНП – Министерство народного просвещения
МСНКОК – Межрегиональный союз национально-культурных организаций кряшен
н. с. – нет сведений
НА РБ – Национальный архив Республики Башкортостан
НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук
НБ РГИА – Научная библиотека Российского государственного исторического архива
Об. – оборот
ОО – Общественная организация
ООК РТ – Общественная организация кряшен Республики Татарстан
ООНК – Общественная организация народности кряшен
Оп. – опись
ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
ОРРК НБ КФУ – Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета
ОУО – Оренбургский учебный округ
ПМА – Полевые материалы автора
ПМО – Православное миссионерское общество
ПСЗ-1 – Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е
ПСПиР – Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи
ПСПМНП – Полное собрание постановлений по Министерству народного просвещения
РАН – Российская академия наук
РБО – Российское библейское общество
РГИА – Российский государственный исторический архив

Список сокращений

- РНКЦКБ – Республиканский национально-культурный центр кряшен
Башкортостана
- РНКЦКТ – Республиканский национально-культурный центр кряшен
Татарстана
- РНКЦКУ – Республиканский национально-культурный центр кряшен
Удмуртии
- РПЦ – Русская Православная Церковь
- РТ – Республика Татарстан
- с. – село
- Св. Синод – Святейший Синод
- СНГ – Содружество независимых государств
- СНТ – Съезд народов Татарстана
- СОШ – средняя общеобразовательная школа
- СПБДА – Санкт-Петербургская духовная академия
- СССР – Союз Советских Социалистических Республик
- ТАССР – Татарская Автономная Советская Социалистическая
Республика
- ТГАТ – Татарский государственный академический театр
- ТОЦ – Татарский общественный центр (до февраля 1991 г.)
- ФА – фольклорный ансамбль
- ЦПиМН ИЯЛИ – Центр письменного и музыкального наследия
Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан
- ЭКПОК – Этнографическое культурно-просветительное объединение
кряшен

СОДЕРЖАНИЕ

Введение (Р.Р. Исхаков)	3
ГЛАВА 1. Христианизация и трансформация идентичности крещеных татар (вторая половина XVI – XVIII в.)	6
§ 1.1. Формирование конфессиональных групп новокрещен в Волго-Уральском регионе (Р.Р. Исхаков)	6
§ 1.2. «Старокрещеные» и «новокрещеные» татары в XVIII в. (Р.Р. Исхаков)	26
ГЛАВА 2. Конфессиональные процессы среди крещеных татар в XIX – начале XX в.	49
§ 2.1. Конфессиональная дифференциация крещеных татар (первая половина XIX в.) (Р.Р. Исхаков)	49
§ 2.2. Религиозно-просветительские институты (Р.Р. Исхаков)	73
§ 2.3. Трансформация этноконфессиональной идентичности крещеных татар во второй половине XIX в. (Р.Р. Исхаков)	99
ГЛАВА 3. Этнокультурная идентичность кряшен в начале XX в.	118
§ 3.1. Кряшенское сообщество в эпоху «эмансипации» (1905–1917 гг.) (Р.Р. Исхаков)	118
§ 3.2. Интеграция кряшен в состав татарской «советской» нации (Р.Р. Исхаков)	136
ГЛАВА 4. Кряшены в этнокультурном ландшафте Татарстана в 1989–2010 гг.	144
§ 4.1. Общественные структуры и консолидационные процессы (Э.И. Шарафиев)	145
§ 4.2. Этнокультурные и этноконфессиональные институты (Э.И. Шарафиев)	168
§ 4.3. Современные нарративы и идентичность в кряшенском движении (А.Е. Денисов)	201
Список источников и литературы	216
Список сокращений	236

**Становление и генезис
кряшенской идентичности**

Коллективная монография

Научное издание

Оригинал-макет – *Л.М. Зигангареева*

Корректор – *С.А. Ярмухаметова*

Подписано в печать 28.11.2022 г. Формат 60×84 ¹/₁₆

Усл. печ. л. 15,0 Тираж 500 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета

в типографии ООО «Фолиант»

г. Казань, ул. Профсоюзная, 17в

E-mail: foliantkazan@mail.ru



Сайт

Института истории
Академии наук РТ

Татаровед.рф