

**Институт истории**  
им. Ш. Марджани АН РТ

# **ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ТАТАР-КРЯШЕН**

**(XVI – XX вв.)**

Казань – 2017

УДК 94(47)  
ББК 63.3 (2Рос.Тат)  
И 90

**Главный редактор**

доктор исторических наук *Р.С. Хакимов*

**Ответственный редактор**

кандидат исторических наук *Р.Р. Исхаков*

**Рецензент**

кандидат исторических наук *Б.Л. Хамидуллин*

**Редакционная коллегия:**

*Р.Р. Салихов, И.Р. Миннуллин, Г.М. Макаров,  
Г.Ф. Габрахманова, Ф.С. Баязитова, Н.Ю. Альмеева*

**И 90 История и культура татар-кряшен (XVI–XX вв.):** коллективная монография. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017. – 960 с. + 36 с. цв. вкл.

ISBN 978-5-94981-213-6

В монографии рассматриваются проблемы формирования татар-кряшен, их этническая история. На обширном фактологическом материале показаны особенности социокультурного развития представителей этой этнографической группы татарского народа с XVI по XX вв. Особое внимание уделено освещению традиционной культуры, народного фольклора, музыкального искусства и костюма кряшен. Подробно описаны бытовой уклад их жизни, религиозные представления и обрядность, хозяйственная деятельность.

Книга рассчитана на специалистов в области истории и этнографии татар и других народов Волго-Уральского региона, преподавателей вузов и школ, а также всех, кто интересуется историей и культурой татар-кряшен, межконфессиональными отношениями в России.

ISBN 978-5-94981-213-6

УДК 94(47)  
ББК 63.3(2Рос.Тат)

© Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2017  
© Авторы, 2017

## Предисловие

*Рафаэль Хакимов*

Предлагаемая вниманию читателей монография является первым коллективным академическим трудом, посвященным истории и культуре татар-кряшен. В связи с особенностями этнической истории, социокультурного развития и конфессионального статуса (принадлежностью к православному христианству) у кряшен сформировались синкретическая и богатая традиционная культура, а также самобытная идентичность, что выделяет их в особую этнографическую группу татарского народа. Несмотря на сложную и многогранную историю кряшен, до сих пор отсутствуют специальные исследования, в которых комплексно проанализированы особенности их культурного, социального и экономического развития. Данная работа направлена на восполнение



этих лагун. В книге представлены научные изыскания ученых различного гуманитарного профиля – историков, этнологов, искусствоведов и культурологов, дающие общее представление об историческом прошлом предков кряшен, их этнографии, народной культуре и фольклоре; хронологические рамки исследования – вторая половина XVI – XX вв.

Книга не претендует на полное и всестороннее освещение исторического прошлого кряшен, а лишь подводит определенный итог развитию научных знаний в этой области. Следует признать, что формирование общности татар-кряшен, сложные этноконфессиональные и консолидационные процессы, протекавшие внутри их сообщества в прошлом, являются наиболее спорными и слабоизученными вопросами в татарской историографии. Среди ученых и краеведов ведутся дискуссии об этнических корнях кряшен. В связи с этим важен объективный, комплексный подход в изучении историкокультурного наследия кряшен с опорой на данные документальных и нарративных свидетельств. Именно на решение этой важной задачи направлено издание данного труда. В ходе работы над монографией редколлегия постаралась привлечь всех ведущих специалистов, занимающихся изучением истории и культуры кряшен, показать спектр мнений специалистов по различным аспектам данной темы.

## Историография и источники

*Радик Исхаков*

### § 1. Изучение истории и культуры кряшен

Формирование знаний об историческом прошлом кряшен (крещеных татар) было тесно связано с процессом становления в России исторической науки в эпоху Петра I. Долгое время история предков кряшен рассматривалась в общем контексте истории многонационального Волго-Уральского региона, вернее – научного осмысления интеграции данного края в состав Московского государства. Являясь одной из первых поликонфессиональных, полиэтнических окраин государства, этот регион длительное время выступал важнейшей площадкой выстраивания и апробации имперской модели интеграции (и унификации) «иноверческого» и «инородческого» населения в общегосударственное социально-политическое пространство. Одной из основных форм проведения этой политики (хотя и не единственной) являлась христианизация местных нерусских народов. История христианского просвещения поволжских народов начинает затрагиваться в трудах начала XVIII в., посвященных истории формирования Российской империи.

В числе первых ученых, обративших внимание на религиозную политику государства в Среднем Поволжье, был известный публицист и общественный деятель Петровского времени И.Т. Посошков. В своей «Книге о скудости и богатстве, сие есть изъявление от чего приключается скудость, и от чего гобзовитое богатство умножается» он выступил в качестве апологета массовой христианизации нерусских народов Восточной России, используя для обоснования этого курса широкие экскурсы в историю, приводя в пример деятельность царя Ивана Васильевича Грозного и его приближенных по обращению в православие титульного населения бывшего Казанского ханства<sup>1</sup>. Автор ратует за распространение просветительских методов христианизации, таких как перевод православной богослужебной литературы на языки нерусских народов, развитие конфессионального образования, открытие православных храмов.

Схожие взгляды высказывал и другой представитель зарождающейся русской дворянской историографии – В.Н. Татищев. Долгие годы замещавший различные административные посты в Поволжье и на Урале, «последний русский летописец» в своих работах большое внимание уделял истории этого региона<sup>2</sup>. В философском труде «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» В.Н. Татищев размышляет о методах включения нерусских народов в российское имперское пространство. Из оценок автора и приводимого им в качестве примера исторического материала можно почерпнуть сведения по истории межконфессиональных отношений в Волго-Уралье и о религиозной политике государства<sup>3</sup>.

Определенный импульс изучению истории и этнографии народов Поволжья и Сибири дало открытие в 1724 г. Петербургской академии наук. Членом академии, известным русским ученым М.В. Ломоносовым была разработана подробная программа по изучению народонаселения империи, естественных богатств и географии России. В соответствии с этими программами начиная с 1730-х гг. в восточные пределы государ-

<sup>1</sup> *Посошков И.Т.* Книга о скудости и богатстве... Завещание отеческое. – М., 2010.

<sup>2</sup> *Татищев В.Н.* Собрание сочинений: в 8 т. – М., 1994.

<sup>3</sup> *Татищев В.Н.* Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ. – М., 1887.

ства Академия наук направляла научные экспедиции. В 1733 г. по пути в Сибирь, в составе Второй камчатской экспедиции, Среднее Поволжье посетили немецкие исследователи-естествоиспытатели Г. Миллер и И. Гмелин. Подготовленные на основе путевых впечатлений историко-этнографические труды<sup>4</sup> этих авторов содержат сведения об особенностях культурной жизни и быте коренных народов Волго-Уралья. Особую ценность в рамках изучения христианского просвещения кряшен имеют данные о динамике религиозных верований местного населения, о восприятии им православной традиции, а также оценка результатов миссионерской деятельности церкви. Во время посещения Казани в 1733 г. Г. Миллер и И. Гмелин собрали любопытные сведения о постановке образовательной и просветительской деятельности в новокрещенских школах, обратили внимание на этнический состав учащихся.

В период «просвещенного правления» Екатерины II повысился интерес к истории и культуре народов Восточной России. Мода на народо-ведческий дискурс, заложенный французскими энциклопедистами, стремление императрицы получить более полные сведения о быте и нравах своих подданных способствовали организации новых научных путешествий в Поволжье и Сибирь. В 1762 г. увидел свет фундаментальный труд историка и географа П.И. Рычкова «Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное коллежским советником и Императорской академии наук корреспондентом Петром Рычковым», подготовленный на основе материалов, собранных им в ходе Оренбургской экспедиции<sup>5</sup>. В «Топографии...» кряшены («уфимские новокрещены») впервые становятся объектом специального историко-этнографического описания. Особое значение этот труд имеет для изучения истории нагайбаков. Во всех последующих дореволюционных работах, посвященных происхождению нагайбаков, в той или иной степени использованы материалы, собранные П.И. Рычковым. Посетив селения крещеных татар Восточного Закамья, а также Нагайбакскую крепость, ученый отметил сложный этнический состав кряшен-казаков. Он указал на присутствие в Нагайбакской крепости «крещеных азиатцев» – выходцев из киргизского (казахского) плена. Эти группы вошли в состав зарождающейся нагайбакской общности, сформировав такие известные роды, как Араповы, Маметьевы, Ма-медалины и др. Материалы о колонизации Оренбуржья и роли в этом новокрещен содержатся также в работе П.И. Рычкова «История Оренбургская по учреждению Оренбургской губернии»<sup>6</sup>.

Научные знания о кряшенах Восточного Закамья и Приуралья пополнились в результате экспедиции академика П. Палласа (1769–1770)<sup>7</sup>. В составе этой экспедиции



П.И. Рычков.  
Худ. Г. Сердюков. 1774 г.

<sup>4</sup> Миллер Г. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. – СПб., 1791.

<sup>5</sup> Рычков П.И. Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное коллежским советником и Императорской академии наук корреспондентом Петром Рычковым: в 2 ч. – СПб., 1762.

<sup>6</sup> Рычков П.И. История Оренбургская по учреждению Оренбургской губернии. – Оренбург, 1896.

<sup>7</sup> Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. – СПб., 1773.

работал сын П.И. Рычкова Николай. Его впечатления и наблюдения нашли отражение в сочинении «Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году». Эта работа может рассматриваться и как яркое историко-публицистическое произведение эпохи, и как важный источник личного происхождения. Н. Рычков дополнил данные своего отца, указав этнический состав нерусского населения, проживавшего в районе реки Ик<sup>8</sup>.

Значительно менее информативны материалы академической экспедиции 1768–1774 гг. под руководством И. Георги и И. Фалька. В исследовании И. Фалька быт и условия жизни кряшен упоминаются вскользь. Важными являются статистические данные о численности кряшен в Приуралье<sup>9</sup>. И. Фальк скончался в 1774 г. в Казани, и собранные им материалы не были опубликованы при его жизни. Их использовал И. Георги в своем академическом труде «Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей»<sup>10</sup>.

Для работ XVIII в. характерны широкий историко-географический и хронологический охват и определенная заданность тем исследования. Первые исторические и этнографические труды ученых этого времени написаны на стыке науки и публицистики, что было связано с отсутствием достаточно прочно разработанной методологии репрезентации исторического нарратива. История и культура кряшен рассматривались в общем контексте истории многонационального населения Волго-Уралья, а также освещения политики государства по колонизации этого края и инкорпорации населяющих его народов в социальное поле империи.

Дальнейшее развитие знаний об историческом прошлом кряшен тесно связано с формированием региональных научных центров. В 1796 г. в Казани на базе Казанской духовной семинарии была открыта духовная академия (старая), а в 1804 г. учрежден первый в Восточной России университет. Создание таких крупных научных институтов, ставших административными центрами учебных округов, способствовало развитию в Казани региональных исторических и этнографических школ. Специфика Казани как центра полиэтнического региона сказалась на направлениях научных разработок в стенах высших учебных заведений города. С открытием класса татарского языка в Казанской духовной академии (КазДА) (1800 г.) и Восточного разряда университета (1807 г.) Казань становится признанным востоковедческим центром России, где работали видные ориенталисты того времени, занимавшиеся, в том числе, изучением языка, истории и культуры местных нерусских народов.

Большое значение в становлении историографии народов Волго-Уральского региона, росте интереса к истории местного нерусского населения сыграла работа писателя, историка и публициста Н.М. Карамзина «История государства Российского»<sup>11</sup>. Это многотомное сочинение, увидевшее свет в 1818 г., открыло для русского общества историю России с древнейших времен до Смутного времени. Заслуга автора состоит в том, что он смог в доступной, популярной форме донести до читателя прошлое русского народа. Работа Н.М. Карамзина сыграла важную роль в формировании исторического сознания российской интеллигенции. «Все, даже светские женщины», – писал

---

<sup>8</sup> Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. – СПб., 1770.

<sup>9</sup> Фальк И.П. Записки путешествия академика Фалька (1768–1774 гг.) // Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемых Академией наук. Т.3. – СПб., 1824.

<sup>10</sup> Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей. – СПб., 1799.

<sup>11</sup> Карамзин Н.М. История государства Российского. Т.1. – СПб., 1818.

А.С. Пушкин, «бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную. Она была для них новым открытием. Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка – Колумбом»<sup>12</sup>.

Заложенные Н.М. Карамзиным подходы и оценки на многие десятилетия стали тем историографическим базисом, на котором строились произведения представителей русской исторической науки. К числу таких работ можно отнести исследование адъюнкта российской словесности Казанского университета М.С. Рыбушкина под названием «Краткая история города Казани», впервые изданное в 1834 г.<sup>13</sup> Данный труд является первым удачным опытом рассмотрения региональной истории Среднего Поволжья. В нем нашли отражение основные события, происходившие в Казанском крае вплоть до 1834 г. Автор активно использовал как документы и летописные материалы, так и сохранившиеся в народе исторические предания. Ключевое место в канве повествования М.С. Рыбушкина занимает история покорения Казани и русской колонизации Средней Волги. В контексте изучения политики государства историк освещает и миссионерское движение церкви, приводит факты обращения в православие коренных народов региона.

Работе М.С. Рыбушкина близка по стилистике «Казанская история» Н. Баженова, казанского исследователя первой половины XIX в.<sup>14</sup> Как и Рыбушкин, Баженов, основываясь на позитивистских подходах, подчеркивает важную культуртрегерскую роль русской колонизации Поволжья. Одним из важных мероприятий по покорению и «замирению» Казанского края автор считал обращение в православие местных языческих и мусульманских народов. В своем исследовании Баженов опирался на комплекс источников, в том числе на не сохранившиеся до нашего времени татарские летописи, что придает этой работе дополнительную научную ценность.

Несколько особняком от работ других казанских историков первой половины XIX в. стоят труды профессора медицины Казанского университета К.Ф. Фукса. Благодаря своему происхождению и критической рационалистической научной подготовке, К. Фукс был лишен многих стереотипов и пристрастных оценок в отношении коренных народов Поволжья, характерных для русских ученых. Выводы К. Фукса носят исключительно добросовестный характер, а приводимые им материалы позволяют объективно оценить место татар и других нерусских народов в истории Средневожского региона. К. Фуксом были собраны и опубликованы на русском языке произведения татарского устного народного творчества, отражающие историческую память народа о прошлом Казанского края<sup>15</sup>.

Дальнейшее изучение истории Волго-Уралья и населяющих его народов происходит в рамках «государственной исторической школы». В связи с этим важнейшим направлением осмысления прошлого страны оставалась история русской колонизации востока империи. В 1857 г. С.В. Ешевский на основе своих лекционных курсов, читан-



К.Ф. Фукс.  
Худ. Г.Д. Крюков. 1824 г.

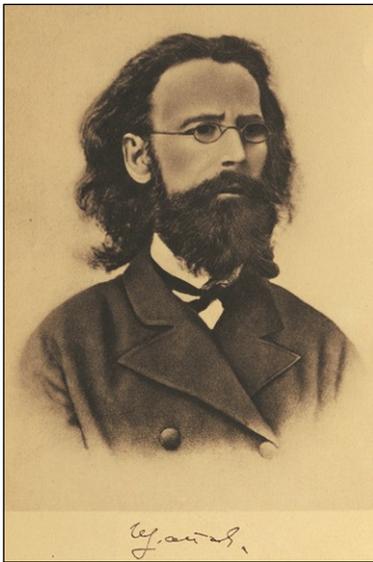
<sup>12</sup> Цит. по: Шмидт С.О. Памятники письменности в культуре познания Истории России. Т.2. От Карамзина до «арабства» Окуджавы. – М., 2009. – С.348.

<sup>13</sup> Рыбушкин М.С. Краткая история города Казани. Ч.1. (История Казани от основания сего города до 1774 г.). – Казань, 1836; Ч.2. (История Казани от 1774 по 1834 г.). – Казань, 1849.

<sup>14</sup> Баженов Н. Казанская история: в 3 ч. – Казань, 1847.

<sup>15</sup> Фукс К. Краткая история города Казани. – Казань, 1814; *его же*. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. – Казань, 1844.

ных им в Казанском университете, составил и опубликовал сочинения «Миссионерство в России» и «Русская колонизация Северо-Восточного края»<sup>16</sup>. Несмотря на постановочный характер, эти статьи сыграли важную роль в дальнейшей разработке истории христианско-просветительской деятельности Русской православной церкви (РПЦ). Придавая большое значение роли церкви в колонизации и интеграции восточной окраины страны, С.В. Ешевский считал ее миссионерскую деятельность составной частью государственной политики по аккультурации местного населения. Конечной целью этой политики С.В. Ешевский видел слияние крещеных «инородцев» с титульным населением империи. Автор отмечал относительно слабое проникновение христианских понятий в повседневную жизнь местных нерусских народов, в том числе кряшен, объясняя этим рост среди них движения за возвращение к доправославным религиозным верованиям. Признавая неоднозначность политики христианизации, историк приходит к выводу о незаконченности этого процесса, о формировании у крестившихся определенной модели «двоеверия», религиозного синкретизма.



А.П. Щапов. Гравюра второй пол. XIX в.

Общая традиция изучения колониационного и миссионерского движения в Волго-Камском крае была продолжена в исследованиях преемников С.В. Ешевского по кафедре русской истории Казанского университета – А.П. Щапова и Н.А. Фирсова. В 1858 г. увидела свет статья А.П. Щапова, посвященная биографии епископа Луки (Конашевича), одной из самых неоднозначных фигур православной миссии<sup>17</sup>. Важной заслугой автора стало признание принудительного характера обращения в христианство народов края в период существования «Конторы новокрещенских дел». Именно в этом А.П. Щапов видел главную причину общего неудовлетворительного религиозно-нравственного состояния «новокрещенской» паствы, отсутствия у нее твердых представлений о православной традиции. А.П. Щапов использовал и ввел в научный оборот большой комплекс делопроизводственных документов, хранившихся в архиве Казанской духовной консистории, что значительно обогатило его труд. Работа А.П. Щапова стала классическим

исследованием по истории Казанской епархии и православной миссии в Казанском крае в XVIII в.

В фундаментальных работах профессора Н.А. Фирсова, посвященных истории русской колонизации Поволжья, нашло отражение развитие в регионе миссионерской деятельности церкви<sup>18</sup>. Важную роль в распространении православия среди местных народов, утверждению русского господства в Поволжье, по мнению историка, сыграла монастырская колонизация. Именно организованные вскоре после покорения Казанского ханства монастыри стали крупнейшими миссионерскими центрами в крае. Исследователь небезосновательно полагал, что политика по крещению коренного населе-

<sup>16</sup> *Ешевский С.В.* Сочинения по русской истории. – М., 1900. – С.202–362.

<sup>17</sup> *Щапов А.П.* Лука Конашевич, епископ Казанский // Православный собеседник. – 1858. – Ч.3. – С.232–464.

<sup>18</sup> *Фирсов Н.А.* Положение инородцев Северо-Восточной России в Московском государстве. – Казань, 1866; *его же.* Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 г. и колонизация закамских земель в это время. – Казань, 1869.

ния региона занимала важное место в политике царского правительства по подчинению и интеграции этой территории в государственную систему страны. Как и его предшественники, Н.А. Фирсов являлся апологетом концепции «цивилизаторской миссии» Российского государства и русского народа по отношению к коренному населению Поволжья и Сибири.

Становление и развитие исторической науки как специальной научной дисциплины, разработка методики археографической работы и введение в научный оборот комплекса наиболее значимых документов и летописных сводов сподвигли русских ученых на создание обобщающих работ по истории России. Наиболее удачным проектом в этой области научных знаний может считаться 29-томное сочинение выдающегося русского историка, профессора Московского университета С.М. Соловьева<sup>19</sup>. «История России с древнейших времен» стала главным делом жизни ученого. Первый том исследования увидел свет в 1851 г., последний вышел уже после смерти автора, в 1879 г. Этот труд, охватывающий период от первого упоминания восточных славян Геродотом (V в. до н.э.) до последней трети XVIII в., без преувеличения можно назвать подробнейшей хроникой политической истории России. В рамках рассмотрения истории России С.М. Соловьев обращает пристальное внимание на события, происходившие в соседних тюркских государствах, а с включением Поволжья и Сибири в состав Московского царства уделяет этому региону довольно большое место в общей канве повествования, учитывая важное значение происходивших здесь событий в становлении имперской модели российской государственности. Анализируя политику государства по отношению к коренным народам Волго-Уралья, С.М. Соловьев осветил правительственный курс по обращению «инородцев» в православие, деятельность церкви по развитию религиозных институтов на восточной окраине страны. Эти материалы помогают выстроить общую картину формирования групп кряшен, методов христианизации нерусского населения в XVI–XVIII вв. в этом регионе.

Понимая важное значение Поволжского региона для изучения истории России, С.М. Соловьев ориентировал на исследование этой темы своих учеников. В 1877 г. под его руководством в Московском университете Г.И. Перетятковичем была защищена магистерская диссертация «Поволжье в XV и XVI вв. Очерки из истории колонизации края». В дальнейшем она была значительно доработана и стала основой докторской диссертации, вышедшей в 1882 г. в виде научной монографии<sup>20</sup>. В своей книге Г.И. Перетяткович подробно осветил положение нерусского населения в составе Московского царства в XVII – начале XVIII вв., обратил внимание на роль православной церкви в освоении Казанского края и продвижении государственной идеологии. Особое внимание Г.И. Перетяткович уделил религиозно-просветительской деятельности церкви в Поволжье, обозначил основные моменты христианско-просветительской деятельности среди коренных народов края.

Наряду со светскими учеными изучением истории кряшен в контексте утверждения православия среди нерусских народов Восточной России занимались церковные историки. Большое влияние на становление церковной истории в России оказали исследования ординарного профессора истории Санкт-Петербургской духовной академии Я.В. Орлова. В своем 5-томном издании «Памятники истории в церкви и отечестве...»<sup>21</sup> историк попытался показать общие контуры развития православной церкви и ее роль в политической и культурной жизни страны. Основываясь на агиографических произведениях, исторических летописях и преданиях, он подробно осветил деятельность первых казанских

<sup>19</sup> Соловьев С.М. История России с древнейших времен: в 6 кн. – СПб., 1851–1879.

<sup>20</sup> Перетяткович Г.И. Поволжье в XVII – и начале XVIII века (очерки из истории колонизации края). – Одесса, 1882.

<sup>21</sup> Орлов Я.В. Памятники событий в церкви и отечестве: в 5 т. – СПб., 1816.

святителей по обращению в христианство татар и других нерусских народов бывшего Казанского ханства. Я.В. Орлов подчеркивал просветительский характер деятельности св. Гурия. По мнению ученого, важнейшими направлениями миссионерских усилий первого казанского архипастыря были открытие конфессиональных школ для крещеных татар, церковная проповедь и совершение православного богослужения для неофитов.



Митрополит Макарий (Булгаков).  
Неизвестный худ.  
Нач. 1880-х гг.

Важным событием в истории российской церковной историографии стал выход в 1855 г. первого издания 12-томного труда митрополита Макария (Булгакова) «История Русской церкви»<sup>22</sup>. Это исследование стало наиболее полным и значимым произведением по истории РПЦ дореволюционного периода. Митрополит Макарий рассматривал историю церкви в России как непрерывный поступательный процесс расширения влияния христианской церкви в пределах России и воцерковления населяющих ее народов. Большое внимание богослов уделял истории поволжской и сибирской православных миссий, рассматривая их деятельность как важный фактор продвижения цивилизаторских, общечеловеческих идеалов в «темную» массу «восточных инородцев». В своей работе Макарий попытался использовать весь комплекс доступных в то время исторических источников, в первую очередь

церковных. Труд Макария стал для церковной истории примерно тем же, чем исследование Карамзина для общегражданской – он создал богатую фактологическую базу для последующих ученых, пробудил в обществе и церковных кругах интерес к истории РПЦ. Общие подходы в изучении истории православия в России, заложенные митрополитом Макарием, были развиты в трудах архиепископа Филарета (Гумилевского)<sup>23</sup>, А.П. Добрюкловского<sup>24</sup>, П.В. Знаменского<sup>25</sup>, П.В. Верховского<sup>26</sup>, Е.Е. Голубинского<sup>27</sup>.

Формирование казанской школы церковной истории было тесно связано с воссозданием в 1842 г. КазДА (была закрыта в 1818 г.). Открытие на ее базе в 1854 г. специальных миссионерских отделений дало толчок изысканиям в области истории православной миссии в Волго-Уралье. Отмечаемая в поволжских епархиях активизация возвращения новокрещен в ислам и «язычество» требовала от миссионеров всестороннего и относительно объективного анализа причин этого явления, изучения опыта миссионерской деятельности в прошлом. Это было необходимым условием выработки новых подходов в религиозно-просветительской деятельности, отвечавших вызовам, вставшим перед православной миссией во второй половине XIX в.

Одним из первых представителей казанской школы церковной истории, обратившихся к этой теме, был профессор миссионерского противомусульманского отделения КазДА Е.А. Малов. В основе его интересов на протяжении более чем пятидесятилетней профессиональной деятельности лежали утверждение православия среди татар, борьба с усилением позиций ислама в регионе. Практические интересы маститого миссионера-

<sup>22</sup> Макарий, митрополит. История Русской церкви: в 12 т. – СПб., 1883.

<sup>23</sup> Филарет, архиепископ. История русской церкви: в 5 т. – СПб., 1859.

<sup>24</sup> Добрюкловский А.П. Руководство по истории Русской церкви: в 4 вып. Вып.4. Синодальный период. 1700–1890 г. – М., 1893.

<sup>25</sup> Знаменский П.В. История русской церкви. – М., 2000.

<sup>26</sup> Верховский П.В. Очерки по истории Русской церкви в XVIII–XIX в. – Варшава, 1912.

<sup>27</sup> Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. – М., 1998.

полемиста во многом определили и круг его научных изысканий. Перу Е.А. Малова принадлежат первые специальные труды, посвященные развитию миссионерства среди татар в XVIII – первой половине XIX вв.<sup>28</sup> Большую историографическую значимость этим исследованиям придает привлечение материалов из не сохранившихся до наших дней архивов местных церковных организаций и Св. Синода, личных архивов известных представителей духовного сословия, работавших в Поволжье. Публикации Е.А. Малова, ставшие одними из первых серьезных научных исследований по изучению религиозного положения кряшен, оказали заметное влияние на последующих авторов, занимавшихся данной проблемой.

В числе других казанских исследователей, активно занимавшихся историей православной миссии в Казанском крае, можно назвать А.Ф. Можаровского<sup>29</sup>, А.Г. Хрусталева<sup>30</sup>, М.А. Васильева<sup>31</sup>. Наряду с изложением хода миссионерской деятельности церкви они стремились показать пагубность старых, принудительных методов христианизации, необходимость замены их на более осмысленные виды религиозного просветительства. Существенным недостатком этих исследований, как, пожалуй, и любой другой миссионерской литературы, является субъективность в оценке фактов и подаче материала. Тем не менее, они не потеряли своего значения и являются одними из немногих обобщающих работ по означенной теме. Особо нужно выделить исследование А.Ф. Можаровского «Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год». Эта монография, увидевшая свет в 1880 г., подвела своеобразный итог научным разработкам казанских ученых и значительно дополнила предшествующие работы. Несмотря на описательный и персонифицированный характер, переоценку реальных результатов христианизации нерусского населения, книга А.Ф. Можаровского стала для своего времени определенной вехой в изучении утверждения православия в Волго-Уралье.

Обозначенные выше исследования могут считаться одними из первых трудов, посвященных истории формирования кряшен как особой этноконфессиональной общности, их религиозной культуре. В силу целого ряда причин основным объектом изучения казанских специалистов по истории православной миссии были старокрещеные и новокрещеные татары. Это можно связать с общей направленностью научных и практических интересов сотрудников и воспитанников миссионерского отделения КазДА. Особую актуальность истории миссионерской деятельности среди татар придавал тот факт, что именно их потомки, в основном из числа новокрещен, стали основным контингентом антицерковных движений в регионе. Лишь в конце XIX – начале XX вв., с усилением интереса к национальной истории, вышел в свет ряд исследований, посвященных утверждению православия среди других нерусских народностей региона. Наиболее значимыми в этом плане являются работы известного вятского историка П.Н. Луппова,

---

<sup>28</sup> 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; №3. – С.10–135; 1869. – №1. – С.135; 1870. – №1. – С.36–48; №2. – С.115–129; *его же*. О Новокрещенской конторе. – Казань, 1878.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Хрусталев А. Очерк распространения христианства между инородцами Казанского края // Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии. – Казань, 1897. – Вып. V.

<sup>31</sup> Васильев М. Распространение христианства в Казанском крае. – Казань, 1904.

в которых освещается история распространения православия среди удмуртов<sup>32</sup>, чувашского ученого-этнографа Н.В. Никольского по христианизации чувашей<sup>33</sup>.

Большое значение в развитии местной церковной историографии имело решение Св. Синода об издании «Епархиальных ведомостей». С 1860-х гг. в епархиях РПЦ начинают выходить официальные печатные органы (журналы) местной церковной администрации. «Епархиальные ведомости» выходили по единому образцу и отражали на своих страницах наиболее значимые события, происходившие в епархии, а также в центральном церковном управлении. В неофициальной части этих журналов публиковались научно-популярные и богословские статьи. Как показало время, «Епархиальные ведомости» послужили удачной платформой для репрезентации материалов по истории местных церковных организаций, биографий известных православных деятелей, церковной археологии и археографии. Для многих энтузиастов-любителей церковной истории и краеведения появилась возможность публиковать в «Епархиальных ведомостях» статьи и публицистические произведения, что стимулировало развитие научных исследований в этой области. В числе других тем, освещавшихся на страницах местных органов печати, были вопросы развития местных миссионерских организаций, пастырская деятельность духовенства среди кряшен и других народов Поволжья и Приуралья<sup>34</sup>.

Важным результатом становления региональных школ церковной истории стало появление работ, посвященных прошлому отдельных епархий<sup>35</sup>. Учреждение Казанской, а впоследствии Нижегородской, Вятской, Симбирской, Самарской, Оренбургской и Уфимской епархий не в последнюю очередь связывалось с миссионерскими целями. Труды по истории местного церковного управления, отдельных приходов, церквей и монастырей предоставляют обширный материал для изучения истории христианизации предков кряшен, становления у них православных религиозных институтов. Не менее важные сведения по теме содержатся в опубликованных биографиях местных архипастырей<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. – Вятка, 1899; *его же*. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. – Вятка, 1911.

<sup>33</sup> Никольский Н.В. Конспект по истории христианского просвещения чуваш. – Казань, 1909; *его же*. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII вв. Исторический очерк. – Казань, 1912.

<sup>34</sup> 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. – №2. – С.49–57; №4. – С.128–135; №7. – С.237–243; №10. – С.337–345; №11. – С.383–392; №12. – С.417–423; Инородческий вопрос в Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. – 1903. – №18. – С.794–802; К вопросу о просвещении инородцев // Вятские епархиальные ведомости. – 1904. – №2. – С.72–93; Миссионерские инородческие курсы в городе Вятке // Вятские епархиальные ведомости. – 1904. – №20. – С.1254–1268.

<sup>35</sup> Богословский Г. Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о казанских архипастырях. – Казань, 1896; Чернавский Н.М. Оренбургская епархия в прошлом и настоящем. – Оренбург, 1900; Покровский И. Казань в религиозно-церковном отношении // Православная богословская энциклопедия / сост. и под ред. Н.Н. Глубовского. – СПб., 1906. – Т.VII. – С.683–791; Никитников Г. Иерархия Вятской епархии. – Вятка, 1863.

<sup>36</sup> Высокопреосвященный Афанасий архиепископ бывший Казанский и Свяязский. – Казань, 1868; Сергей, архимандрит. Высокопреосвященный Антоний (Амфитеатров) архиепископ Казанский и Свяязский: в 2 т. – Казань, 1885; *его же*. Высокопреосвященный Филарет (Амфитеатров) митрополит Киевский и Галицкий и его время: в 3 т. – Казань, 1888; Ястребов И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир архиепископ Казанский и Свяязский. – Казань, 1901; Багрецов Л. Очерк архипастырской деятельности Высокопреосвященнейшего Арсения, архиепископа Харьковского и Ахтырского, во время его пятилетнего управления Казанской епархией. – Харьков, 1905; Харламович К.В. Архимандрит Макарий Глухарев. По поводу 75-летия алтайской миссии. – СПб., 1905; Гурий. Преосвященный Вениамин (Пуцек-Григорович) мит-

Пореформенный период в истории крещеных нерусских народов Волго-Уралья ознаменовался качественными изменениями в религиозно-просветительском движении. Именно в это время у кряшен, чувашей, марийцев, удмуртов и мордвы начали складываться письменная традиция на основе кириллического алфавита, система двуязычной школы, появились переводы православной и учебной литературы, сформировалась прослойка духовной интеллигенции. Все эти процессы были тесно связаны с деятельностью православных миссионеров, предложивших новую концепцию христианского просвещения, получившую известность как система Н.И. Ильминского. Начиная с 1860-х гг. отмечается резкий рост числа статей, посвященных развитию культуры и просвещения кряшен, формированию у них особой модели бытового православия. Данное явление можно объяснить тем, что именно кряшены стали основным объектом просветительской деятельности Н.И. Ильминского и его последователей. Ведущий специалист в области татарского языкознания и истории татарской православной миссии своего времени, Ильминский начал внедрение в практику своих методик именно среди кряшен. Для популяризации своих идей и расширения сферы их применения, а также для борьбы со своими многочисленными оппонентами Ильминский и его сторонники в 1860–1870-х гг. начинают активно публиковать в органах местной и центральной печати статьи, посвященные различным аспектам религиозно-просветительской деятельности среди кряшен – развитию школьного дела в стенах Казанской центральной крещено-татарской школы (КЦКТШ) – и ее отраслей, переводу православных текстов на татарский язык, проведению богослужения на татарском языке и т.д. Эти статьи являются весьма информативным и ценным источником по истории культурно-просветительских и религиозных институтов кряшен, формированию интеллигенции и школьной системы кряшен<sup>37</sup>.

Статьи и записки, отражающие мнения деятелей народного просвещения относительно школьной политики среди крещеных нерусских народов Восточной России в 1860-х гг., дискуссии вокруг системы Ильминского вошли в обширный по содержанию и тематике труд «Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев»<sup>38</sup>. В нем представлены работы сторонников идей Ильминского<sup>39</sup> и его оппонентов<sup>40</sup>. Опубликованные в «Сборнике...» материалы послужили предметом обсуждения Училищного совета Министерства народного просвещения (МНП), результатом которого стали высочайше утвержденные 26 марта 1870 г. «Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев», законодательно закрепившие применение системы Ильминского в образовательной системе России.

Постепенное вхождение системы Ильминского в практику образовательной и миссионерской деятельности, породившее в обществе живую дискуссию по поводу ме-

---

рополит Казанский и Свияжский. – Казань, 1906; *Покровский И.* Филарет (Амфитеатров) архиепископ Казанский (1828–1836), впоследствии митрополит Киевский (1837–1857) и его деятельность до вступления на митрополию. – Казань, 1908.

<sup>37</sup> Наиболее интересные и значимые статьи, написанные Н.И. Ильминским в 1860–1870-х гг. по этой теме, были собраны и изданы им в отдельном сборнике: Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. – Казань, 1887.

<sup>38</sup> Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб., 1869.

<sup>39</sup> *Шестаков П.Д.* Еще несколько слов об образовании инородцев // Сборник документов и статей... – С.30–47; *Ильминский Н.И.* Школа для первоначального обучения крещеных татар в Казани // Сборник документов и статей... – С.48–52; *Золотницкий Н.И.* По вопросу о способах образовании чуваш // Сборник документов и статей... – С.191–203.

<sup>40</sup> *Баратынский А.И.* О школах Буинского уезда Симбирской губернии // Сборник документов и статей... – С.21–29; *его же.* Записка о введении русского языка и русской грамотности в татарских училищах // Сборник документов и статей... – С.174–176; *его же.* Проект об устройстве сельских училищ Буинского уезда // Сборник документов и статей... – С. 177–184.

тодов религиозной и языковой унификации нерусского населения, повысило интерес к истории религиозного просвещения поволжских «инородцев». Как сторонники, так и противники Ильминского активно обращались к опыту прошлого для обоснования своих позиций. Одной из центральных тем стал опыт перевода текстов Св. писания на языки нерусских народов. Этому вопросу посвящены труды П.В. Знаменского<sup>41</sup>, Н.И. Ильминского<sup>42</sup>, И.П. Прокопьева<sup>43</sup>, А. Смирнова<sup>44</sup>. Они дают общее представление о развитии переводческой деятельности (перевод христианской литературы на татарский язык), показывают постепенное изменение подходов в передаче и транслитерации религиозных текстов, послуживших основой для формирования кряшенской письменной традиции во второй половине XIX – начале XX вв.



К.В. Харлампович. Нач. XX в.  
(из фондов НА РТ)

Другим важным направлением научных изысканий представителей казанской церковной школы стало развитие православного конфессионального образования среди народов Волго-Уралья в дореформенный период. Среди исследователей этой темы следует отметить С. Нурминского<sup>45</sup>, Е.А. Малова<sup>46</sup>, К.В. Харламповича<sup>47</sup>, И.П. Прокопьева<sup>48</sup>. В своих сочинениях, охватывающих период со второй половины XVI в. до первой половины XIX в., они анализируют функционирование новокрещенских и приходских школ, эффективность применения системы конфессионального образования в деле христианизации местных народов. По-разному оценивая роль школ в подготовке кадров для «инородческих» приходов и в усилении православной традиции среди нерусской паствы, они сходились во мнении о важном значении этих учебных заведений для религиозного просвещения кряшен.

Вопрос о развитии конфессионального образования предков кряшен в XVIII – начале XIX вв. затрагивается также в обобщающих работах по истории Казанской духовной семинарии (КДС)<sup>49</sup>. Первоначально в стенах этого учебного заведения могли обучаться и представители нерусских народов, которые впоследствии пополняли ряды православного духовенства.

<sup>41</sup> *Знаменский П.В.* О татарских переводах христианских книг. – Казань, 1894.

<sup>42</sup> *Ильминский Н.И.* Опыты переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия. – Казань, 1883; *его же.* К истории инородческих переводов. – Казань, 1884.

<sup>43</sup> *Прокопьев И.П.* Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX века. Исторический очерк. – Казань, 1904.

<sup>44</sup> *Смирнов А.* Деятельность Российского библейского общества в Казани и в Казанском учебном округе. – Казань, 1910.

<sup>45</sup> *Нурминский С.* Инородческие школы // Православное обозрение. – 1864. – Июнь. – С.201–226; Июль. – С.273–286.

<sup>46</sup> *Малов Е.А.* О новокрещенских школах в XVIII веке. – Казань, – 1868.

<sup>47</sup> *Харлампович К.В.* Казанские новокрещенские школы. (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII веке). – Казань, 1905.

<sup>48</sup> *Прокопьев И.П.* Школьное просвещение инородцев Казанского края в XIX веке до введения просветительной системы Н.И. Ильминского. – Казань, 1905.

<sup>49</sup> *Благовещенский А.А.* История старой Казанской духовной академии (1797–1818). – Казань, 1875; *его же.* История Казанской духовной семинарии с восемью низшими училищами за XVIII–XIX столетия. – Казань, 1881; *Можаровский А.Ф.* Старая Казанская академия. – М., 1887; *Харлампович К.В.* Материалы для истории Казанской духовной семинарии в XVIII в. – Казань, 1903.

Материалы, приводимые исследователями, помогают понять причины, не позволившие наладить конфессиональное образование кряшен и других нерусских народов в этот период. Важными являются данные о методике преподавания в КДС, оценка ее эффективности в подготовке священнослужителей для нерусских приходов Казанского края.

В работах И.А. Гвоздева<sup>50</sup>, Е.А. Малова<sup>51</sup>, П.В. Знаменского<sup>52</sup>, И.С. Бердникова<sup>53</sup>, С.А. Терновского<sup>54</sup>, И. Ястребова<sup>55</sup>, И.М. Покровского<sup>56</sup>, П. Вознесенского<sup>57</sup>, К.В. Харламповича<sup>58</sup> показано особое положение КазДА в синодальной образовательной системе России XIX в. Являясь крупнейшим миссионерским центром, в котором существовали единственные в России миссионерские отделения, КазДА сыграла важную роль в религиозно-просветительском движении церкви среди нерусских народов Поволжья и Сибири. Особого внимания заслуживают данные о научной и просветительской деятельности ее сотрудников – Н.И. Ильминского, Е.А. Малова, Г.С. Саблукова, М.А. Машанова. Эти ученые-востоковеды сыграли важную роль в формировании новых подходов в миссионерской деятельности в Волго-Уральском регионе во второй половине XIX – начале XX вв., ставшей одним из факторов культурной мобилизации кряшен.

Жизнь и деятельность Н.И. Ильминского<sup>59</sup>, ввод его системы в общую образовательную и церковную практику<sup>60</sup> описаны в ряде изданий. Данная тема довольно хо-

<sup>50</sup> Гвоздев И.А. Двадцатипятилетие Казанской духовной академии // Православный собеседник. – 1868. – №3. – С.201–238, 277–344.

<sup>51</sup> Малов Е. Сведения о миссионерском отделении // Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии. – Казань, 1873. – Вып.1. – С.3–16.

<sup>52</sup> Знаменский П.В. История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Вып.1–3. Вып.1. Состояние административной части в академии до 1870 г. – Казань, 1891; Вып.2. Состояние академии по учебной части. – Казань, 1891; Вып.3 Часть экономическая. Жизнь студентов. Списки студентов Казанской академии, окончивших полный курс за 1846–1870 годы. – Казань, 1892.

<sup>53</sup> Бердников И.С. Краткий очерк учебной и ученой деятельности Казанской духовной академии за пятьдесят лет ее существования. 1842–1892 гг. – Казань, 1893.

<sup>54</sup> Терновский С.А. Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования. 1870–1892. – Казань, 1892.

<sup>55</sup> Ястребов И. Вопрос об устройстве и организации образовательных заведений для приготовления православных благовестников // Православный благовестник. – 1894. – №22–23; 1895. – №1–7.

<sup>56</sup> Покровский И.М. К столетию кафедры татарского языка в духовных учебных заведениях г.Казани (1800–1900) // Православное обозрение. – 1900. – №1. – С.577–609.

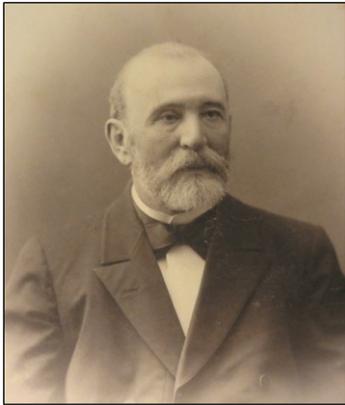
<sup>57</sup> Вознесенский П. Казань и Казанская духовная академия // Православная богословская энциклопедия / сост. под ред. Н.Н. Глубовского. – СПб., 1906. – Т. VII. – С.792–820.

<sup>58</sup> Харлампович К.В. Казанская духовная академия // Православная богословская энциклопедия / сост. под ред. Н.Н. Глубовского. – СПб., 1907. – Т. XVIII. – С.702–854.

<sup>59</sup> Витевский В.Н. Н.И. Ильминский. Директор Казанской учительской семинарии. – Казань, 1892; Знаменский П.В. Участие Н.И. Ильминского в деле инородческого образования в Туркестанском крае. – Казань, 1900; *его же*. Несколько материалов для истории Алтайской миссии и участия в ее делах Н.И. Ильминского // Православный собеседник. – 1901. – №10. – С.449–488; Филимонов Д.М. О Николае Ивановиче Ильминском. – Казань, 1898; Никольский Н.М. Николай Иванович Ильминский: очерк его жизни и деятельности. – СПб., 1898; Рождествен А. Н.И. Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. – Казань, 1900; Спасский Н.А. Просветитель инородцев Казанского края Н.И. Ильминский. – Самара, 1900.

<sup>60</sup> Воронец Е. Казанская учительская семинария по отношению к местному населению // Отдельный оттиск из Русского вестника. – 1873. – С.319–344; Фаворский Д.Г. Николай Иванович Ильминский. (Характеристический очерк его деятельности) // Православный благовестник. – 1899. – №1. – С.13–18; №2. – С.59–69; №3. – С.106–114; №4. – С.151–160; Зеленин Д.К. Н.И. Ильминский и его просвещение инородцев. – СПб., 1902; Иванов А.И. Миссионерско-

рошо освещена в дореволюционной историографии. Это связано с тем, что после смерти Ильминского вокруг созданной им системы разгорелась ожесточенная полемика между ее сторонниками и противниками. Для этих сочинений характерна субъективизация оценок и фактов, связанных с личностью Ильминского и созданной им системой, а часто и явное искажение его идей. Непререкаемый авторитет «апостола поволжских инородцев», обаяние личности Николая Ивановича, под влиянием которого находились практически все его биографы (подавляющее большинство из них были его близкими друзьями и учениками), порой мешали им объективно и всесторонне оценить личность и деятельность просветителя.



П.В. Знаменский. Вторая пол.  
XIX в. (из фондов НА РТ)

К числу наиболее значимых дореволюционных работ, посвященных биографии этого видного деятеля, следует отнести обширное исследование профессора церковной истории КазДА П.В. Знаменского «На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия»<sup>61</sup>. Благодаря близкому знакомству и дружбе с Ильминским, а также прямому доступу к его богатейшему личному архиву, П.В. Знаменскому удалось создать красочную панораму жизненного пути этой неординарной личности. Исследование насыщено воспоминаниями, малоизвестными фактами, изложенными автору самим Ильминским и его ближайшими родственниками, документальными свидетельствами. Высокий научный и художественный талант и образный литературный язык позволили автору показать деятельность и основные вехи биографии Ильминского, процесс скла-

дывания и развития его просветительской системы. Несмотря на то, что этот труд был подготовлен за довольно короткое время и вышел в год смерти Ильминского, до сих пор он остается наиболее полной и значимой биографией Н.И. Ильминского.

В отдельный блок можно выделить работы, посвященные переводу православных текстов и совершению богослужения на татарском языке в «эпоху Ильминского». Для изучения этой темы представляют научный интерес работы И.А. Износкова<sup>62</sup>, Н.А. Бобровникова<sup>63</sup>, Н.В. Никольского<sup>64</sup>. Ключевыми исследованиями для осмысления

педагогическая система Н.И. Ильминского и влияние ее на инородцев // Церковно-приходская школа. – 1903. – №6. – С.24–67; *Чичерина С.В.* Положение просвещения приволжских инородцев. – СПб., 1906; *ее же.* О языке преподавания в школах для восточных инородцев. – СПб., 1910; *Смирнов А.В.* О системе Н.И. Ильминского // Миссионерский съезд в г.Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910. – С.617–618; *Воскресенский А.* Система Н.И. Ильминского в ряду других мероприятий по просвещению инородцев // О системе просвещения и о Казанской центральной крещено-татарской школе. – Казань, 1913; *Афанасьев П.* Значение личности Н.И. Ильминского в системе инородческого просвещения // Православный благовестник. – 1905. – №23. – С.266–269; *Афанасьев Т.* Ильминский и его система школьного просвещения инородцев Казанского края // Журнал министерства народного просвещения. – 1914. – №52. – С.11–47.

<sup>61</sup> *Знаменский П.В.* На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892.

<sup>62</sup> *Износков И.А.* Миссионерская деятельность сельского духовенства Казанской епархии. – Казань, 1892; *его же.* Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края: в 3 вып. – Вып.1. – М., 1893; вып.2. – М., 1893; вып.3. – М., 1895.

<sup>63</sup> *Бобровников Н.А.* Как следует переводить учебно-миссионерские книги на татарский язык? // Православный благовестник. – 1900. – №17. – С.3–9; *его же.* Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии // Православный собеседник. –

этого вопроса могут быть признаны труды самого Н.И. Ильминского<sup>65</sup>. В своих статьях и книгах, подготовленных для популяризации новых методов перевода православных текстов и совершения богослужения на языках нерусских народов, он детально анализирует разработанные им научные подходы передачи текстов Св. писания для кряшен, подробно останавливается на результатах этой деятельности, показывает роль богослужения на татарском языке в деле проникновения православной религиозности в народные массы.

Тесную связь с просветительской деятельностью Ильминского и его последователей имеет тема школьного просвещения кряшен в пореформенный период. Развитию школьного дела нерусских народов Волго-Уралья посвящены работы И.А. Износкова<sup>66</sup>, Р.П. Даулея<sup>67</sup>, Г.С. Краснодубовского<sup>68</sup>. Публикации этих авторов носят яркий полемический характер. Главной темой их исследования является роль родного языка в школьном обучении. На примере функционирования «инородческих» учебных заведений Казанского края, работавших по системе Ильминского, они показывают общие направления школьного просвещения кряшен в пореформенный период, отмечают рост грамотности сельского населения, анализируют методы педагогической деятельности учителей начальных учебных заведений.



И.А. Износков. Вторая пол.  
XIX в. (из фондов ОРПК КФУ)

1905. – Ч.2. – С.177–181; *его же*. К вопросу о переводах на инородческие языки // ИКЕ. – 1904. – №44. – С.1482–1486.

<sup>64</sup> *Никольский Н.В.* Родной язык как орудие просвещения инородцев // Православный собеседник. – 1904. – Ч.1. – С.371–404; *его же*. Переводческая комиссия в Казани и ее просветительская деятельность среди инородцев. По поводу отчета Казанской Переводческой комиссии за 1904 г. // Православный собеседник. – 1905. – Ч.2. – С.138–150; *его же*. Постановка переводческого дела в Казанском крае // Миссионерский съезд в г.Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910. – С.600–609.

<sup>65</sup> *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.27–45; *его же*. Практические замечания о переводах и сочинениях на инородческих языках // О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания Н.Ильминского. – Казань, 1875. – С.3–26; *его же*. Записка Н.И. Ильминского о Переводческой комиссии // Отчет о деятельности Братства святителя Гурия от 4 октября 1874 года по 4 октября 1875 года. – Казань, 1876. – С.61–72; *его же*. О церковном богослужении на инородческих языках. – Казань, 1883; *его же*. К истории инородческих переводов. – Казань, 1884.

<sup>66</sup> *Износков И.А.* Инородческие школы Братства св. Гурия // Православный благовестник. – 1901. – №1. – С.171–369; №2. – С.35; *его же*. Обучение и воспитание инородцев в Казанском крае // Православный благовестник. – 1904. – №3. – С.102–109; №4. – С.165–174.

<sup>67</sup> *Даулей Р.П.* Школа среди инородцев // Миссионерский съезд в г.Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910. – С.609–616.

<sup>68</sup> *Краснодубовский Г.С.* Инородческая школа Казанского края // Московские ведомости. – 1903. – №286–289.

Важные исторические и статистические сведения о кряшенских начальных школах церковного ведомства (церковно-приходских школ и школ грамоты) Казанской губернии в последней трети XIX в. содержатся в обзорном исследовании А. Дружинина<sup>69</sup>.

Большой пласт информации о развитии конфессионального (миссионерского) образования кряшен во второй половине XIX в. представлен в трудах, посвященных истории миссионерских общественных объединений, действовавших на территории епархий Волго-Уральского региона во второй половине XIX – начале XX вв. Пореформенный период, по оценке церковных публицистов, стал «золотым веком» миссионерства, временем расцвета православного проповедничества в поликонфессиональных регионах империи. Важную роль в становлении и развитии новых миссионерских организаций сыграли Православное миссионерское общество (ПМО) и казанское церковное «Братство святителя Гурия», занимавшиеся преимущественно развитием начального конфессионального образования крещеных нерусских народов Восточной России и переводом православной богослужебной литературы.

Наиболее полным дореволюционным исследованием, освещающим деятельность ПМО, является труд протоиерея А. Никольского<sup>70</sup>. Автор, долгие годы замещавший должность делопроизводителя общества, имел доступ ко всему комплексу документов, отложившихся в его архиве, что позволило ему довольно подробно осветить основные направления работы данного миссионерского объединения, сделать выводы о его четвертьвековом существовании (1870–1895 гг.). Для нас особый интерес представляют данные о функционировании комитетов ПМО в Волго-Уральском регионе, в частности об открытых ими миссионерских школах для кряшен, их влиянии на религиозно-нравственное состояние паствы.

В сочинении М.А. Машанова, написанном к двадцатипятилетнему юбилею Братства св. Гурия, рассмотрены основные направления деятельности этого миссионерского объединения, особое внимание уделено применению в его практике просветительских методов, разработанных Н.И. Ильминским<sup>71</sup>. Братство сыграло важную роль в становлении системы начального конфессионального образования кряшен, на ее основе осуществлялся перевод православной литературы на татарский язык. В книге дана адекватная и вполне объективная оценка роли казанского братства в повышении грамотности кряшенского населения, в формировании у них православных религиозных институтов и повышении православной идентичности.

В дореволюционной историографии практически нет работ, посвященных формированию кряшенской духовной интеллигенции, ее религиозно-просветительской деятельности, биографиям известных кряшенских просветителей. Лишь в ряде небольших статей освещены жизнь и деятельность основателя КЦКТШ, ученика и сподвижника Н.И. Ильминского, протоиерея В.Т. Тимофеева (1836–1895) (статьи вышли после смерти В.Т. Тимофеева)<sup>72</sup>. Их целью было обрисовать общие контуры биографии просветителя. К сожалению, в последующее время более полных трудов, посвященных биографии В.Т. Тимофеева, так и не появилось. Это можно объяснить тем, что в его ближайшем окружении, среди друзей и сподвижников не нашлось исследователя, который

<sup>69</sup> Дружинин А. Историко-статистический обзор церковно-приходских школ и школ грамоты Казанской епархии за 11 лет их существования (1884–1895 г.) – Казань, 1896.

<sup>70</sup> Никольский А. Православное миссионерское общество. Историческая записка о деятельности общества за истекшее двадцатипятилетие. (1870–1895 гг.) – М., 1895.

<sup>71</sup> Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.) – Казань, 1892.

<sup>72</sup> Знаменский П.В. О. Василий Тимофеевич Тимофеев. (Некролог). – Казань, 1896; Гаврилов Д. Первенец инородческого священства (о. Василий Тимофеевич Тимофеев) // Православный благовестник. – 1905. – №21. – С.219–227.

взялся бы за столь ответственную и кропотливую работу. Кроме того, отличавшийся исключительной скромностью и замкнутым образом жизни, В.Т. Тимофеев не оставил после себя каких-либо значимых биографических документальных свидетельств, за исключением небольших статей мемуарного характера, опубликованных Н.И. Ильминским в сборнике «Казанская центральная крещено-татарская школа»<sup>73</sup>. Богатейший архив КЦКТШ, в котором хранился основной комплекс документов, связанных с деятельностью его первого директора, был утрачен. Это привело к тому, что многие факты из жизни В.Т. Тимофеева остались практически не освещенными.

Становление востоковедения как особой самостоятельной дисциплины в КазДА, а также масштабные преобразования в сфере религиозно-просветительской деятельности способствовали повышению интереса православных миссионеров к религиозной культуре и быту нерусских народов. В 1860-х гг. появляются специальные историко-этнографические исследования, посвященные кряшенам. Их авторами были представители казанской миссионерской школы тюркологии и этнографии. Условно можно выделить три основных темы, которые затрагиваются в этих трудах: 1) конфессиональная дифференциация кряшен («отпадение» части представителей этой этноконфессиональной группы из православия в ислам); 2) их дохристианские представления и обрядность; 3) усиление православного влияния и процесс формирования кряшенского бытового православия.

Отход части новокрещеных и старокрещеных татар в ислам, происходивший на протяжении всего XIX в., породил у исследователей интерес к этой проблеме. Заинтересованные в объективном изучении данного феномена миссионеры в своих трудах уделяли этой теме большое внимание. Данному вопросу посвящены публикации ординарного профессора противомусульманского миссионерского отделения КазДА, протоиерея Е.А. Малова<sup>74</sup>, церковного публициста Е. Воронца<sup>75</sup>, миссионера и просветителя Н.И. Ильминского<sup>76</sup>, чиновника МНП, а впоследствии Св. Синода И.А. Износкова<sup>77</sup>, казанских епархиальных миссионеров Я.Д. Коблова<sup>78</sup> и С.А. Багина<sup>79</sup>, мамадышского епископа Андрея<sup>80</sup>. Несмотря на крайнюю субъективность оценочных суждений авторов, эти исследования помогают проанализировать сложные этноконфессиональные процессы, протекавшие в кряшенском сообществе в то время, проследить драматиче-

---

<sup>73</sup> Тимофеев В.Т. Черты из быта инородцев. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. – Казань, 1887. – С.3–8; Дневник старокрещеного татарина // Казанская центральная... – С.34–76, 111–128.

<sup>74</sup> Малов Е.А. Нынешнее религиозное состояние крещеных татар Заволжского края // Православное обозрение. – 1866. – Т.20. – С.62–80; *его же*. Приходы старокрещеных и новокрещеных татар в Казанской епархии. – М., 1866; *его же*. Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства (миссионерский дневник). – Казань, 1872.

<sup>75</sup> Воронец Е. Материалы для изучения и обличения мухаммеданства. Отпадения инородцев христиан в мухаммеданство с русской государственной точки зрения. – Орел, 1876; *его же*. О свободе веры и современном внутри России отпадении от христианства в мухаммеданство. Дополнение к книге: 3 вып. материалов для изучения и обличения мухаммеданства. – Казань, 1877.

<sup>76</sup> Ильминский Н.И. Записка Н.И. Ильминского по вопросу об отпадениях крещеных татар Казанской губернии 1881 года // Православный собеседник. – 1895. – №1. – С.256–275.

<sup>77</sup> Износков И.А. Об отпадших и отпадающих из православия инородцах. – Казань, 1907.

<sup>78</sup> Коблов Я.Д. О татаризации инородцев Приволжского края // Миссионерский съезд в г.Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910. – С.351–375.

<sup>79</sup> Багин С.А. Об отпадении в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и причинах этого печального явления. – Казань, 1910.

<sup>80</sup> Андрей, епископ. О мерах к охранению Казанского края от постепенного завоевания его татарами. – Казань, 1908.

ские события, связанные с ростом социального и межконфессионального напряжения, спровоцированного ростом конфессиональной дифференциации, понять причины отхода части кряшен в ислам и его последствия. Отметим, что этот процесс сыграл важную роль в социокультурном развитии кряшен, в том числе тех этнотерриториальных групп, которые практически не участвовали напрямую в этом движении. Несмотря на то, что конфессиональная дифференциация привела к выходу из кряшенского этноконфессионального поля значительной группы «отпавших», она способствовала активизации деятельности церкви по христианскому просвещению кряшен, выработке и внедрению системы Ильминского, росту кряшенского самосознания и формированию четких конфессиональных границ между кряшенами и татарами-мусульманами.

Обращение к изучению религиозной культуры кряшен, как необходимое условие для разработки мер по их прочному воцерковлению, способствовало появлению ряда исследований, посвященных их дохристианским представлениям и обрядности. Несмотря на длительное пребывание в составе православной конфессии, у старокрещеных татар сохранился значительный пласт традиционной культуры, связанный с древними тюркскими и финно-угорскими верованиями и культурами, оказывавшими существенное влияние на восприятие ими окружающего мира, формировавшими систему народных этических ценностей, традиций и праздничной обрядности.



М.А. Машанов. Кон. XIX в.

С 1850-х гг. в практику педагогической деятельности на миссионерских отделениях КазДА входят научные командировки студентов и преподавательского состава в селения местных нерусских народов. Во время летних каникул молодые исследователи собирали этнографические материалы о религиозно-нравственном состоянии, быте и обрядах «инородцев». На основе полевых наблюдений готовились и защищались курсовые сочинения. Одна из таких работ – «Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда» студента (впоследствии ординарного профессора) миссионерского противомусульманского отделения М.А. Машанова<sup>81</sup> была издана в 1875 г. в виде отдельной книги. Знатоком татарского языка, обычаев и традиций тюркских народов Восточной России, М.А. Машанов в своем небольшом очерке

описал особенности религиозных воззрений и обрядов кряшен Восточного Предкамья. Автор пришел к выводу о синкретическом характере дохристианских представлений кряшен. По его мнению, эти элементы народной культуры продолжали играть важную роль в их жизни. В то же время он подметил падение роли народных культов и повышение влияния авраамических религий в религиозной традиции кряшен в середине XIX в., что было связано с общим кризисом «языческой» идеологии. Интересны его наблюдения о межконфессиональном взаимодействии внутри кряшенского сообщества, которое он охарактеризовал как «борьбу за умы и влияние между православием и исламом». Эти материалы показывают трансформацию религиозной картины мира кряшен в пореформенный период. Большое внимание в своей работе М.А. Машанов уделил влиянию новых просветительских институтов, созданных Ильминским, в первую

<sup>81</sup> Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875.

очередь конфессиональных школ, на религиозные воззрения кряшен, подчеркнул их важную роль в христианизации кряшен.

Особенностям религиозной картины мира кряшен посвящен также труд Н. Одигитриевского «Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк»<sup>82</sup>. По инициативе своего учителя Е.А. Малова в 1880-е гг. Н. Одигитриевским был собран обширный материал по религиозным верованиям и обрядам старокрещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии. В своем очерке он подробно рассмотрел дохристианские представления, связанные с аграрным циклом, архаичные культы и обряды (культы природных стихий и деревьев), а также магические практики (гадания и волхование) кряшен. Н. Одигитриевский, как и М. Машанов, зафиксировал глубинные изменения, происходившие в среде кряшен в тот период, связанные с повышением влияния православия и падением роли народных верований. Одним из показателей этого процесса, по мнению автора, стал «конфликт поколений». Младшее поколение, воспитанное в христианском духе в миссионерских школах, противостояло старшему, которое видело в сохранении «языческих» обрядов залог сохранения прежнего уклада жизни и народных традиций, оставленных предками. Хотя силы сторон в этом противостоянии были явно неравны и верх брала «молодежная партия», выступавшая за отказ от старины, дохристианские элементы обрядности не только не были полностью вытеснены, но и активно встраивались в православный культ, облекаясь в ее внешние формы. Касаясь особенностей быта кряшен, Н. Одигитриевский подчеркнул чистоту их семейных нравов, уважение к старшим, приверженность народным традициям.

Отдельные аспекты народных верований кряшен освещены в статьях И.М. Софийского, составленных на основе лекций, читанных им в Казанском миссионерском приюте (учебное заведение, готовившее православных проповедников для епархий Среднего Поволжья)<sup>83</sup>. В своих работах он рассмотрел культы духов-киреметей и практики кряшенских знахарей. Исследования И.М. Софийского содержат богатый фактологический материал для изучения древних представлений и обрядов кряшен. Представляют интерес сведения автора об изменениях, происходивших в структуре архаичных представлений и обрядов под влиянием социокультурных преобразований в кряшенском патриархальном обществе во второй половине XIX в.

В статье П. Знаменского «О крещеных татарах деревни Большой Арняш» содержатся сведения об особенностях аграрных культов кряшен Мамадышского уезда Казанской губернии середины XIX в.<sup>84</sup> В основе этой работы – этнографические данные, собранные исследователем во время посещения деревень Большой, Нижний и Средний Арняш (Албаево) летом 1868 г. П. Знаменскому при содействии педагогического состава и учеников местной миссионерской школы удалось описать обряды инициации дождя, связанные с культом деревьев, воды и хозяев мест. Особую значимость этой публикации придает тот факт, что зафиксированные автором материалы являются одним из первых описаний обрядового комплекса «чук» и «джиен» у кряшен Заказанья.

---

<sup>82</sup> *Одигитриевский Н.* Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895.

<sup>83</sup> *Софийский И.М.* О киреметях крещеных татар Казанской губернии (Из лекции в Казанском миссионерском приюте) // Миссионер. – 1876. – №11. – С.57–59; *его же.* Заговоры и заклинания крещеных татар Казанского края (лекция в Казанском миссионерском приюте) // Отдельный оттиск из ИКЕ за 1878 г. №2. – Казань, 1878; *его же.* О киреметях крещеных татар, из деревни Тавель, Чистопольского уезда Казанской губернии. Объяснительная записка. Отдельный оттиск из Трудов Четвертого археологического съезда в России. – Казань, 1891.

<sup>84</sup> *Знаменский П.* О крещеных татарах деревни «Большой Арняш» (Извлечение из дневника) // ЖМНП. – 1868. – Ч.137, №3. – С.348–364.

К числу ярких представителей миссионерской этнографии конца XIX – начала XX вв. можно отнести священника С.М. Матвеева. За время многолетней службы в кряшенских приходах Уфимской губернии им был собран обширный материал по традиционной культуре своих прихожан<sup>85</sup> и истории православной миссии в Восточном Закамье<sup>86</sup>. Исследования С.М. Матвеева отличаются обилием привлеченных исторических и этнографических данных, скрупулезностью их анализа. Следует отметить, что в своих работах, посвященных христианскому просвещению кряшен, он активно привлекал уникальные документы, сохранившиеся в архивах старейших церквей Уфимской епархии (делопроизводственные материалы, хроники и летописи церквей). С.М. Матвеева без преувеличения можно назвать пионером в изучении историко-культурного наследия кряшен Восточного Закамья.

Отдельную группу работ, посвященных динамике полисинкретичности и праздничной обрядности кряшен, составляют публикации представителей кряшенской духовной интеллигенции. Несмотря на то, что кряшенские этнографы-любители поддерживали тесную связь с казанской миссионерской школой этнографии<sup>87</sup>, в большинстве своем они являлись православными священниками, направление их научных изысканий имело несколько иной характер. Являясь природными носителями народных традиций и языка, они имели возможность объективно и всесторонне осветить элементы религиозной культуры кряшен, рассмотреть их «изнутри». К числу ярких представителей этого направления можно отнести таких видных деятелей кряшенской культурной элиты, как Б.Г. Гаврилов, М. Апаков<sup>88</sup>, С. Максимов<sup>89</sup>, Р. Даулей<sup>90</sup>, Г. Филиппов<sup>91</sup>, Л. Павлов<sup>92</sup>.

Особо хочется выделить из этого списка Б.Г. Гаврилова. Природная любознательность, склонность к научно-исследовательской работе, развитая в годы учебы в КЦКТШ и педагогической деятельности в Казанской учительской (иностранческой) семинарии (КУС), способствовали тому, что он обратился к проблеме этнографии кряшен. Первым его опытом в данной области научных знаний стала статья, посвященная похоронно-поминальным обрядам кряшен Мамадышского уезда Казанской губернии<sup>93</sup>. Став священником, Б. Гаврилов продолжил свои исследования, значительно расширив

<sup>85</sup> Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1896; *его же*. Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1899; *его же*. Гадания на кольцах у крещеных татар. – Казань, 1907.

<sup>86</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910.

<sup>87</sup> Необходимо отметить, что подготовка и публикация многих этнографических работ представителей этой школы были осуществлены по инициативе казанских деятелей православной миссии, таких как Н.И. Ильминский, Н.П. Остроумов, М.А. Машанов.

<sup>88</sup> Апаков М. Святочные игры у крещеных татар Казанской губернии. Материалы для этнографии. – Казань, 1877; *его же*. Рассказы крещеных татар деревень Тавалей и Алексеевского выселка Ямашевского прихода Чистопольского уезда о происхождении кириметей // ИКЕ. – 1876. – №11. – С.322–338.

<sup>89</sup> Максимов С. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876.

<sup>90</sup> Даулей Р. Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии. – Казань, 1903.

<sup>91</sup> Филиппов Г.А. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // ИКЕ. – 1915, –№37, 39, 40. –С.1038–1043, 1080–1084.

<sup>92</sup> Павлов Л. Быт крещеных татар Уфимской губернии Мензелинского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. – 1900. – №19, 20. – С.669–671, 710–713.

<sup>93</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // ИКЕ. – 1874. – №9. – С.250–260.

круг своих научных интересов. Наряду с изучением культуры кряшен<sup>94</sup> он начинает проводить большую работу в области этнографии удмуртов. По словам удмуртских историков Н. Пислегина и В. Чуракова: «золотым фондом удмуртского фольклора и этнографии являются собранные им в 70-е гг. XIX в. образцы устного народного творчества и уникальные сведения об обычаях и обрядах удмуртов Казанской и Вятской губерний»<sup>95</sup>. Результатом многолетней работы Б.Г. Гаврилова стал его капитальный труд «Языческая религиозно-обрядовая жизнь современных вотяков Казанской и Вятской губерний, с предисловием о жилище, костюме, украшениях, пище, напитках и характере вотяков», принесший ему широкую известность и отмеченный Малой золотой медалью Русского географического общества за 1884 г.<sup>96</sup>

Далеко не случайно, что именно на базе КЦКТШ происходит становление особого этнографического направления. Являясь крупнейшим культурным центром кряшен Волго-Уральского региона, КЦКТШ долгое время выступала в качестве не только их основного образовательного, но и просветительского учреждения. Одним из направлений деятельности этого учебного заведения были изучение и популяризация научных знаний о культуре кряшен.

Наряду с востоковедами миссионерского направления религиозная культура кряшен в пореформенный период изучалась светскими учеными – историками, этнографами и краеведами. Значительный импульс изучению этнографии коренных народов Волго-Уралья придало проведение в Казани в 1877 г. IV археологического съезда. На съезде было принято решение об учреждении Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (ОАИЭ) и утвержден его устав. На страницах его официального периодического органа – «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете» (ИОАИЭ), печатались статьи по различным аспектам истории и культуры многонационального населения Поволжья и Урала. Отметим, что спектр научных интересов членов ОАИЭ не сводился лишь к изучению религиозно-нравственного положения крещеного нерусского населения. В их работах рассматривались быт, фольклор, особенности хозяйственной культуры, социальное положение сельских общин местных народов. В то же время по целому ряду причин представители казанской этнографической школы довольно слабо соприкасались с кряшенской тематикой, как, впрочем, и с вопросами изучения этнографии татар-мусульман. Одной из немногих работ, опубликованных на страницах ИОАИЭ, в которой затрагивается эта тема, является статья известного ученого-тюрколога, председателя ОАИЭ (1898–1914 гг.) Н.Ф. Катанова «Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии»<sup>97</sup>.



Н.Ф. Катанов. Кон. XIX в.  
(из фондов НА РТ)

<sup>94</sup> Гаврилов Б. Описание киреметей крещеных татар Елабужского уезда (1882 г.) // ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.2170. Л.2 об.–3.

<sup>95</sup> Пислегин Н., Чураков В. Контактные зоны удмуртов и татар // История татар с древнейших времен: в 7 т. – Т.VI. – Казань, 2013. – С.642.

<sup>96</sup> Там же.

<sup>97</sup> Катанов Н.Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. – Т.XVI, вып.1. – Казань, 1900. – С.1–14.



В.Н. Витевский.  
Вторая пол. XIX в.

В числе крупных казанских ученых, обративших внимание на историко-культурное наследие кряшен, был видный историк Оренбургского края В.Н. Витевский. Во время работы в учебных заведениях Урала в 1870-х гг. им был собран обширный материал по истории Оренбургской губернии и населяющих ее народов. Перу В.Н. Витевского принадлежит ряд статей, посвященных устному народному творчеству<sup>98</sup> и этносоциальной истории кряшен-казаков (нагайбаков) Южного Урала<sup>99</sup>. Ранняя история нагайбаков подробно рассматривается им в фундаментальных трудах, посвященных истории освоения и колонизации Оренбургского края в XVIII в., деятельности первого оренбургского генерал-губернатора Н.И. Неплюева<sup>100</sup>. Следует отметить, что научный интерес к истории кряшен появился у данного исследователя во многом благодаря тому, что он долгие годы работал

преподавателем гражданской истории в КУС, поддерживал дружеские отношения с ее директором Н.И. Ильминским. Большую помощь В.Н. Витевскому оказал учитель Фершампенуазской начальной миссионерской школы, брат В.Т. Тимофеева И.Т. Тимофеев, собравший на месте обширный и содержательный комплекс данных по фольклору и быту кряшен Южного Урала, который и послужил основой трудов В.Н. Витевского по этнографии нагайбаков.

Интерес к истории и этнографии нагайбаков проявляли и другие представители кряшенской интеллигенции, проживавшие на Южном Урале. Одним из таких исследователей была Е.А. Бектеева. Она занимает особое место среди представителей зародившейся в конце XIX – начале XX вв. нагайбакской интеллигенции. Благодаря своему происхождению (ее отец А.М. Бектеев был известным военным деятелем Оренбургского казачьего войска (ОКВ), дослужившимся до звания есаула и полковника ОКВ) и незаурядным способностям Е.А. Бектеева первой из числа кряшенок получила высшее образование. В 1895 г. она закончила работу над очерком «Нагайбаки (крещенные татары Оренбургской губернии)»<sup>101</sup>. Основным источником при подготовке этого очерка послужили собранные ею среди нагайбаков фольклорные материалы, личные воспоминания и впечатления. В своем труде Е.А. Бектеева попыталась кратко осветить историю соплеменников, их нравы и обычаи, религиозные представления и праздничную обрядность, а также их материальную культуру. Опираясь на народные предания и актовые материалы, хранившиеся в ее семье, исследовательница пришла к выводу, что предками нагайбаков бы-

<sup>98</sup> Витевский В.Н. Сказки, загадки и песни нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Труды IV археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июня по 18 августа 1877 г. – Т. II. – Казань, 1891 – С.257–286; *его же*. Нагайбаки, их песни, сказки, загадки // Оренбургский листок. – 1878. – №14–17, 19, 38, 39, 45, 46, 48, 49.

<sup>99</sup> Витевский В.Н. Нагайбаки Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Волжско-камское слово. – 1882. – №72, 74, 80, 138, 144.

<sup>100</sup> Витевский В.Н. Н.И. Неплюев верный слуга своего отечества, основатель Оренбурга и устроитель Оренбургского края. Биографическо-исторический очерк, с приложением портрета Неплюева и родословной его потомков по прямой линии. К 300-летию юбилею существования Уральского казачьего войска. – Казань, 1891; *его же*. Н.И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 года. – Казань, 1897.

<sup>101</sup> Рукопись этой работы хранится в Научном архиве Русского географического общества (НА РГО. Разряд 26. Оп. I. Д.24).

ли арские татары, обращенные в христианство во времена покорения Казанского ханства. С этим фактом Е.А. Бектеева связывала особенности уклада жизни и религиозной культуры нагайбаков. Она высоко оценила роль религиозных институтов, внедренных Н.И. Ильминским, подчеркнув, что во многом благодаря им произошли качественные изменения в восприятии православия нагайбаками. В 1902 г. труд Е.А. Бектеевой, в несколько сокращенном виде, был опубликован в официальном периодическом органе Русского географического общества – журнале «Живая старина»<sup>102</sup>.

Схожие взгляды на происхождение нагайбаков и их этническую историю высказывал другой нагайбакский исследователь дореволюционного времени – священник Ф. Альметев. В своей статье «Нагайбак»<sup>103</sup>, основываясь на документах, хранившихся у его деда (есаула), он подчеркнул ключевую роль тюрко-татарского компонента в этногенезе нагайбаков. Интерес представляют заключения Ф. Альметева о религиозно-нравственном состоянии нагайбаков в начале XX в.

Единственным специальным исследованием о народном музыкальном искусстве нагайбаков дореволюционного периода является статья известного музыковеда и этнографа С.Г. Рыбакова «Русское влияние в музыкальном творчестве нагайбаков, крещеных татар Оренбургской губернии»<sup>104</sup>. В ней рассмотрены специфические черты музыки этой этносоциальной группы кряшен, связанные с культурным влиянием русских казаков Оренбуржья.

Любопытные наблюдения о религиозном положении кряшен Поволжья и Приуралья оставил чиновник МВД Б.М. Юзифович. В его сочинении «Христианство, магометанство и язычество в Восточных губерниях России»<sup>105</sup>, написанном на основе материалов, собранных в ходе ревизионной поездки по Казанской и Уфимской губерниям в составе комиссии сенатора Ковалевского (1881 г.), поднимается проблема утверждения православия и «отпадений» в ислам среди кряшен. Заслуживает внимания его оценка особенностей конфессиональной идентичности новокрещеных и старокрещеных татар, их этногенеза.

Проблеме изменения религиозной культуры кряшен под влиянием новых форм религиозно-просветительской деятельности, внедрявшихся во второй половине XIX – начале XX вв., посвящена работа «У приволжских инородцев» ученого-этнографа С.В. Чичериной<sup>106</sup>. Во время посещения своего имения в Уфимской губернии, летом 1904 г., она совершила путешествие по селениям нерусских народов Уфимской, Казанской и Симбирской губерний. Интересуясь школьным просвещением и «инородческим вопросом», С.В. Чичерина собрала богатый материал о применении системы Ильминского в школьном деле и церковной практике местного населения, а также о роли новых религиозно-просветительских инсти-



С.В. Чичерина.  
Нач. XX в.  
(из фондов ОР РНБ)

<sup>102</sup> Бектеева Е.А. Нагайбаки (крещеные татары Оренбургской губ.) // Живая старина. – 1902. – Вып.2. – С.165–181.

<sup>103</sup> Альметев Ф. Ногайбак. Этнографическая заметка // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1911. – №49. Часть неофициальная. – С.1097–1099.

<sup>104</sup> Рыбаков С.Г. Русское влияние в музыкальном творчестве нагайбаков, крещеных татар Оренбургской губернии // Русская музыкальная газета. – 1896. – №11. – С.1343–1355.

<sup>105</sup> Юзифович Б.М. Христианство, магометанство и язычество в Восточных губерниях России. – СПб., 1883.

<sup>106</sup> Чичерина С.В. У приволжских инородцев. Путевые заметки. – СПб., 1906.

тутов в утверждении православной идентичности среди кряшен. Вынеся из поездки глубокие впечатления и став последовательным сторонником идей Ильминского, С.В. Чичерина подготовила объемный и весьма значимый по содержанию историко-этнографический очерк, в котором подвела определенный итог сорокалетнего применения системы среди народов Волго-Уральского региона. Исследовательница обрисовала жизнь и быт кряшенской сельской интеллигенции в начале XX в., положение конфессиональных школ, отразила особенности конфессиональной и этнической идентичности кряшенского населения. Чичерина пришла к выводу о значительном влиянии новых методов просвещения на утверждение кряшен в православии и повышение грамотности молодого поколения.

Историографический обзор дореволюционных работ был бы неполон без анализа трудов известных татарских ученых-просветителей Ш. Марджани<sup>107</sup>, Р. Фахретдина<sup>108</sup>. Суждения этих авторов заслуживают особого внимания, ибо они выражают общий взгляд татаро-мусульманских интеллектуалов второй половины XIX – начала XX вв. по поводу религиозного положения и этнической истории кряшен. В своей фундаментальной исторической хронике «Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар» («Собрание полезных сведений о делах Казани и Булгара») Ш. Марджани уделил внимание истории межконфессиональных отношений в Волго-Уральском регионе, выразил свой взгляд на формирование кряшен. По мнению ученого, кряшены происходили от мусульман, насильно крещенных во времена Ивана Грозного. Ш. Марджани считал, что различия в одежде и других элементах материальной культуры кряшен и татар-мусульман были связаны с объективными причинами изолированного развития кряшенского социума и влиянием, которое оказывали на них другие народы региона.

Р. Фахретдин во многом солидарен с выводами Ш. Марджани. Анализируя взаимоотношения ислама и православия после присоединения Казанского края к Русскому государству, он обращается к теме религиозной политики Москвы по отношению к татарам, деятельности православных проповедников. Следует отметить, что татарские историки второй половины XIX – начала XX вв. специально не занимались историей кряшен. В связи с этим многие выдвигаемые ими тезисы по кряшенской проблематике носят постановочный характер.

Оценивая развитие научных знаний по истории и культуре кряшен в дореволюционный период, можно сделать вывод, что в отечественной историографии XIX – начала XX вв. произошли качественные изменения в освещении этой темы. Большинство работ, в которых затрагивалась кряшенская проблематика, были посвящены истории колонизации Московским государством Волго-Уральского региона и реализации здесь политики по обращению в православие местных народов. Ключевая роль в изучении прошлого кряшен, в освещении религиозной культуры и этноконфессиональных процессов, протекавших в их обществе, принадлежала представителям церковной школы истории и этнографии. В связи с практическими интересами православных миссионеров, обращавших внимание в первую очередь на историю христианизации кряшен, их религиозно-нравственное состояние и религиозные представления в целом, многие другие аспекты социальной и культурной жизнедеятельности представителей этой этноконфессиональной группы не получили должного освещения. В частности, в дореволюционный период были слабо изучены хозяйственная культура кряшен, их богатый фольклор, народные традиции. Тем не менее, можно констатировать, что благодаря научным исследованиям дореволюционных ученых была заложена основа изучения историко-культурного наследия кряшен, создана богатая и разноплановая историография, дающая общую картину формирования и развития кряшенского социума во второй половине XVI – начале XX вв.

<sup>107</sup> *Мәрҗәни Ш.* Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. – Казан, 1989.

<sup>108</sup> *Фахретдин Р.* Болгар вә Казан төрекләре. – Казан, 1993.

\* \* \*

С установлением советской власти в изучении истории кряшен проявились две противоречивые тенденции. Благодаря социальной революции 1917 г. у кряшен отмечаются повышение самосознания, стремление расширить рамки культурной автономии, создание новых культурно-просветительских институтов. Эти процессы способствовали усилению интереса со стороны кряшен к своей этнической культуре, появлению новых исторических и этнографических исследований. Важным достижением новой, советской историографии стало закрепление самоназвания представителей этой этноконфессиональной общности – «кряшены», практически не использовавшегося в дореволюционных русскоязычных работах. Отказ от многих стереотипов и клише, характерных для дореволюционных исследований, заложенных православными миссионерами, позволил значительно расширить спектр вопросов, затрагивавшихся в работах по кряшенской тематике 1918–1930-х гг. С другой стороны, в советской исторической науке на долгое время закрепились точка зрения о реакционной роли религии в истории, а исследователи начали исходить из принципа, отрицающего любое ее позитивное влияние на жизнь общества. Согласно новым идеологическим установкам, ученые начинают отказываться от серьезного изучения религиозного фактора в жизни народов Волго-Уралья, что в случае кряшен имело ряд негативных последствий для изучения их прошлого.

В новых политических условиях, на волне социальной и культурной эмансипации, представители нерусской интеллигенции получили возможность изучать и популяризировать свою национальную историю без оглядки на жесткую цензуру. Во главе этого культурно-просветительского движения крещеных нерусских народов Поволжья и Приуралья стали представители дореволюционной культурной элиты, в большинстве своем выпускники Казанской учительской (иностранческой) семинарии и КазДА. Одной из таких фигур был известный чувашский ученый, просветитель и педагог Н.В. Никольский. В 1917 г. он становится инициатором создания Общества мелких народностей Поволжья, при котором организуется кряшенская секция. Одним из важных решений Общества мелких народностей Поволжья стало внесение предложения о реорганизации системы национального профессионального образования и выработке единой программы преподавания истории и этнографии народов Поволжья<sup>109</sup>. Выполняя решение общества, Н.В. Никольский публикует два методических пособия: «Конспект по истории народностей Поволжья»<sup>110</sup> и «Сборник исторических материалов о народностях Поволжья»<sup>111</sup>, где уделяет внимание и истории кряшен. В этих работах кряшены были выделены в отдельную этническую группу, что позволило автору более детально и конкретно рассмотреть их этнографические особенности и историю. Перу Н.В. Никольского принадлежит и первая этнографическая работа, в которой затрагивается вопрос о музыкальном фольклоре, инструментах и народном музыкальном искусстве кряшен<sup>112</sup>.

Важна роль ученого в разработке программ по сбору этнографических материалов и вводе их в научный оборот. Во время работы в Казани – в Восточной консерватории и на трехгодичных кряшенских педагогических курсах (1921–1922 гг.) им была налажена система сбора музыкального фольклора и историко-этнографических данных через своих многочисленных корреспондентов из числа учеников этих учебных заведе-

<sup>109</sup> Матвеев Г.Б. О трудах Н.В. Никольского по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири // Никольский Н.В. Собрание сочинений: в 4 т. Т.3. Труды по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири / сост. Г.Б. Матвеев. – Чебоксары, 2008. – С.9.

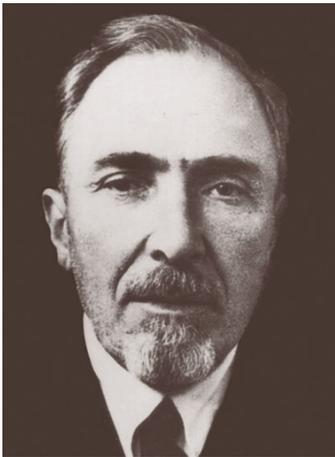
<sup>110</sup> Никольский Н.В. Конспект по истории народностей Поволжья. – Казань, 1919.

<sup>111</sup> Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. – Казань, 1919.

<sup>112</sup> Никольский Н.В. Конспект по истории народной музыки народностей Поволжья. – Казань, 1920.

ний. Эти данные должны были стать основой первого специального монографического исследования по материальной и духовной культуре кряшен. К сожалению, этот проект не был реализован. В связи с обострением политического режима в стране с окончанием НЭПа, началом репрессий в отношении политически неблагонадежных, с точки зрения большевистской власти, лиц Н.В. Никольскому пришлось отказаться от активной общественной и научной деятельности<sup>113</sup>.

Дальнейшее углубление изучения этнографии кряшен в середине 1920–1930-х гг. тесно связано с деятельностью видного казанского историка Н.И. Воробьева. После окончания Казанского университета он поступил на работу в Государственный музей ТАССР, где с 1922 г. возглавлял этнографический и естественно-исторический отдел, а с 1923 г. стал его директором. Этот период в биографии ученого с точки зрения научно-



Н.И. Воробьев. Сер. XX в.  
(из фондов НМ РТ)

исследовательской деятельности был наиболее продуктивным. В основе научных интересов Н.И. Воробьева было изучение материальной культуры многонационального населения Среднего Поволжья. В рамках разработки этой темы он обращается к кряшенскому вопросу. В 1929 г. им была опубликована пространная статья «Кряшены и татары. Некоторые данные по сравнительной характеристике быта»<sup>114</sup>. В ней он предпринял попытку на основе сопоставления этнографических данных проанализировать общие основы и особенности материальной и духовной культуры татар-кряшен и татар-мусульман. Считая, что у кряшен и татар-мусульман были единые исторические корни и их этническая культура во многом базировалась на общей тюрко-татарской основе, Н.И. Воробьев в то же время подчеркивал существенные различия в культуре представителей двух конфессиональных групп. По его мнению, эти различия были связаны с особенностями

их социокультурного развития, различием конфессиональной принадлежности и более «инертным» характером кряшенского аграрного общества, благодаря чему у представителей этого сообщества сохранились архаичные пласты культуры.

В 1930 г. увидела свет монография Н.И. Воробьева «Материальная культура казанских татар»<sup>115</sup>, в которой были собраны материалы его этнографических экспедиций 1920-х гг. Наряду с данными по другим этнографическим группам казанских татар в монографии были представлены обширные сведения о жилищах и постройках, хозяйственной культуре, традиционной одежде и пище кряшен Предкамья. Во многом продолжением и определенным итогом изучения этой темы стал его последующий труд – «Казанские татары», опубликованный в 1953 г.<sup>116</sup> В этой книге также было уделено внимание кряшенам, рассматривавшимся автором как субэтническая группа казанских татар. Важным достижением ученого стало выделение отдельных локальных террито-

<sup>113</sup> *Исхаков Р.Р., Николаев Г.А.* Предисловие. Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921 – 1922 гг.) / сост., авт. предисл. и примеч. *Р.Р. Исхаков, Г.А. Николаев.* – Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Чебоксары: Чуваш. гос. ин-т гуманитар. наук, 2014. – С.10.

<sup>114</sup> *Воробьев Н.И.* Кряшены и татары. Некоторые данные по сравнительной характеристике быта // Отдельный оттиск из журнала «Труд и хозяйство», 1929, №5. – Казань, 1929.

<sup>115</sup> *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар. – Казань, 1930.

<sup>116</sup> *Воробьев Н.И.* Казанские татары. – Казань, 1953.

риальных групп кряшен по признакам элементов материальной культуры – особенностей одежды, хозяйственных построек и жилищ.

Для работ Н.И. Воробьева, как, впрочем, и для других трудов советских этнографов этого времени было характерно акцентирование внимания на материальных элементах культуры, хозяйствования и быта народов региона. Для изучения этнографии кряшен это имело определенные положительные результаты, ибо в дореволюционный период этим темам уделялось недостаточно внимания.

Некоторым исключением из этого научного тренда может считаться исследование уфимского этнографа И. Ковалья, посвященное изучению праздничной и религиозной обрядности кряшен Восточного Закамья<sup>117</sup>. На основе своих полевых наблюдений он подробно описал проведение кряшенами Белебеевского кантона БАССР и Челнинского кантона ТАССР обрядов «шыйлык», «чук» и «корман», т.е. наиболее значимых традиционных праздников аграрного цикла этой этнотерриториальной группы.

Большое влияние на становление новых подходов в исторической науке в советский период сыграл ученый-марксист, профессор М.Н. Покровский<sup>118</sup>. В своих трудах он выступил с жесткой критикой дореволюционной «государственной школы» истории. Исходя из социологических концепций К. Маркса и Ф. Энгельса, он подчеркивал ведущее значение материального фактора в историческом процессе. Отмечая классовый характер российского общества, историк признавал, что большинство политических событий, происходивших в стране, были связаны с классовыми и экономическими противоречиями. Крайне отрицательно оценивая имперскую политику, М.Н. Покровский считал ее основным проявлением в отношении нерусских народов курс на их последовательную русификацию и христианизацию.

На основе концепций М.Н. Покровского казанским ученым Н.Н. Фирсовым в 1926 г. был подготовлен исторический очерк «Прошлое Татарии»<sup>119</sup>. Признавая классовый характер национальных движений, историк писал о негативных аспектах русского господства в регионе, о национальном и социальном угнетении местных народов. Особую критику ученого вызывала миссионерская деятельность РПЦ. Н.Н. Фирсов считал религиозно-просветительское движение церкви одной из наиболее тяжелых и негативных сторон политики самодержавия в Волго-Уралье. Одним из первых Н.Н. Фирсов заговорил о «реакционной сущности» системы Ильминского. Он подверг резкой критике деятельность просветителя и его последователей, посчитав, что она была направлена исключительно на русификацию и христианизацию национальных меньшинств. Оценки, предложенные Н.Н. Фирсовым в отношении системы Ильминского и ее роли в культурно-просветительском движении нерусских народов, на долгое время стали непререкаемыми идеологическими догмами в советской историографии.

Долгое время запретная в российской истории тема, связанная с освещением внутривнутриполитического курса царской администрации в отношении национальных меньшинств, в 1920-е гг. стала объектом пристального внимания ученых. К ней обратились татарские историки и писатели марксистского направления – Г. Ибрагимов<sup>120</sup>, Г.С. Гу-

<sup>117</sup> Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3. – С.81–84.

<sup>118</sup> Покровский М.Н. Борьба классов и русская историческая литература. Лекции, читанные в Ком. ун-те 3–7 мая 1923 г. – Пг., 1923; *его же*. Русская история в самом сжатом очерке, ч.1–3. – М., 1920–1923.

<sup>119</sup> Фирсов Н.Н. Прошлое Татарии. Краткий научно-популярный исторический очерк. – Казань, 1926.

<sup>120</sup> Ибрагимов Г. Татары и революция 1905 г. – Казань, 1926.

байдуллин<sup>121</sup>, Дж. Валиди<sup>122</sup>. Они попытались дать новую оценку отношений между имперским руководством и татарами. Обращает на себя внимание крайне негативный взгляд этих авторов на деятельность православных просветителей. Это можно объяснить тем, что они акцентировали внимание на противомусульманской направленности системы Ильминского, не уделяя должного внимания ее значению в развитии культуры других этноконфессиональных групп Восточной России.

Несколько иная позиция в этом вопросе была у представителей немусульманских народов региона. В частности, кряшенские, чувашские и марийские ученые более взвешенно подходили к оценке роли Н.И. Ильминского в просвещении народов Волго-Уралья. Хотя исследователи, исходя из новых идеологических реалий, были вынуждены не обращать должного внимания, а порой и полностью отказаться от освещения религиозно-миссионерской составляющей системы Ильминского, они все же зафиксировали в своих трудах ее важное значение в культурной мобилизации нерусских народов во второй половине XIX – начале XX вв., становлении их национальной школы и письменной традиции. Так, в статье первого профессионального кряшенского историка, преподавателя Казанского кряшенского педагогического техникума А.Н. Григорьева «Кряшенская художественная литература»<sup>123</sup>, хотя и с некоторыми оговорками, подчеркивалось значение Н.И. Ильминского в становлении письменности кряшен. А.Н. Григорьев рассмотрел изменения в развитии кряшенской письменной традиции в дореволюционный и советский периоды, отметил позитивные изменения, произошедшие с установлением советской власти. По его мнению, благодаря отмене царской цензуры и поддержке со стороны государства кряшены получили возможность развивать свою светскую литературу, выпускать учебные пособия, периодические издания и книги. В работах известных ученых Н.В. Никольского<sup>124</sup> и Ф. Егорова<sup>125</sup> в рамках рассмотрения истории национального образования чувашей и марийцев обращено внимание на внедрение в школьную практику идей Н.И. Ильминского.

Вследствие идеологизации науки, борьбы с «религиозными пережитками» и «национализмом» в 1930-х гг. намечилось дальнейшее смещение взглядов на роль религии в историческом процессе. В целях формирования атеистического общества в рамках «Союза воинствующих безбожников» активизируется работа по изданию антирелигиозной литературы. Большое внимание уделялось критике православной церкви. Данные сочинения далеко неравнозначны по своей научной значимости. Наряду с вполне добротными исследованиями, продолжавшими традиции дореволюционной церковной истории<sup>126</sup>, отмечаются абсолютно ненаучные «продукты» зарождающегося советского агитпропа<sup>127</sup>. В оценочных суждениях советских историков данного периода однозначно превалируют отрицательные взгляды на религиозные учреждения царской России, выступавшие, вконец с самодержавием и помещиками, эксплуататорами трудящихся масс. В то же время нель-

<sup>121</sup> Губайдуллин Г.С. Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. – Казань, 1925. – Вып. 2.

<sup>122</sup> Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар. – М., 1923.

<sup>123</sup> Григорьев А.Н. Кряшенская художественная литература // Сборник стихов кряшенских поэтов. – Казань, 1931. – С. 1–7.

<sup>124</sup> Никольский Н.В. Основы инородческого просвещения. – Казань, 1919.

<sup>125</sup> Егоров Ф. История мари. – Козьмодемьянск, 1929.

<sup>126</sup> Титлинов Б.В. Православие на службе самодержавия в русском государстве. – Л., 1924; Дмитриев А. Церковь и крестьянство на Руси. – М., 1931.

<sup>127</sup> Каменев С.А. Церковь и просвещение в России. – М., 1930; Писарев В. Церковь и крепостное право в России. – М., 1930; Ковалев Ф. Православие на службе самодержавия в России. – М., 1930; Бонч-Бруевич В.Д. Силы русского клерикализма // Религия и церковь в истории России. – М., 1975. – С. 207–216; Куприянов Ю. Казанские «отцы духовные» и их дела греховные. – Казань, 1960.

зя полностью отрицать научный вклад данных исследователей в изучение истории конфессиональных организаций, их социальной и общественной деятельности, христианско-просветительского движения церкви в отношении народов Восточной России.

Из общей массы религиоведческих работ этого времени выделяются оригинальные сочинения известного советского религиоведа, первого директора Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) и главного редактора журнала «Советская этнография» Н.М. Маторина<sup>128</sup>. Н.М. Маторин был одним из первых исследователей, обратившихся к изучению религиозного синкретизма коренных народов Волго-Уральского региона. Ученый справедливо полагал, что благодаря длительному взаимодействию мировых религий и традиционных этнических культов у местного населения сформировалась сложная и самобытная модель синкретизма. При этом Н.М. Маторин утверждал, что, несмотря на длительное влияние христианства и ислама, в религиозной культуре нерусских народов важное место продолжали занимать древние этнические культы и представления. Исходя из яфетической теории советского востоковеда Н.Я. Марра, он



Н.М. Маторин. 1920-е гг.

попытался выделить общие основы традиционных верований народов региона. Теоретические разработки Н.М. Маторина представляют большой интерес для анализа складывания системы религиозного полисинкретизма кряшен, дают возможность взглянуть на этот феномен в контексте этнокультурного взаимодействия народов Волго-Уралья.

Одними из наиболее значимых исследований 1930-х гг. в области истории религиозных институтов и конфессиональной политики в царской России могут быть признаны труды Л.И. Климовича<sup>129</sup> и Н.М. Никольского<sup>130</sup>. Несмотря на идеологическую направленность и тенденциозность оценок, эти работы представляют большой научный интерес. Авторы провели большую, кропотливую работу по сбору неопубликованных материалов, что позволило им осветить малоизученные аспекты функционирования исламских и православных конфессиональных сообществ в Российской империи. Большое внимание авторы уделили Поволжью и населяющим его народам, что было продиктовано тем, что именно здесь во многом выстраивалась и апробировалась религиозная политика государства в отношении нерусских народов империи.

Наряду с изменениями в оценке роли православной церкви в истории нерусских народов Волго-Уралья большое влияние на корректировку взглядов советских историков на прошлое кряшен сыграли политические события 1930-х гг., связанные с конструированием идеологии новой, советской татарской нации и реализацией ее на практике. Исходя из концепции, что в условиях строительства атеистического советского общества религия перестанет играть значимую роль в жизни советских людей, руководство страны считало возможным форсировать процесс интеграции кряшен в татарское национальное и

<sup>128</sup> Маторин Н. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество. Ислам. Православие. Сектанство. – М., 1929; *его же*. Жрецы и знахари: Классовая роль жречества у народов Волжско-Камского края // Религиозные верования народов СССР. Т.2. – М., 1931. – С.282–286; *его же*. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Фёдоровичу Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. – Л., 1934. – С.337–358.

<sup>129</sup> Климович Л.И. Ислам в царской России. Очерки. – М., 1936.

<sup>130</sup> Никольский Н.М. История русской церкви. – М., 1988.

культурно-национальное пространство. Соответственно история крымчан также начинает рассматриваться исключительно в рамках общетатарской истории. Одним из результатов этого процесса стали дальнейшая ревизия исторического прошлого крымчан, изменение взглядов исследователей на роль конфессионального фактора в формировании идентичности представителей этой этноконфессиональной общности.



В.М. Горохов.  
Сер. XX в.

Эти тенденции ярко проявились в работах В.М. Горохова и А.Н. Григорьева. Известный историк и педагог В.М. Горохов был ярким представителем татарской интеллигенции советского периода, одним из создателей профессиональной татарской педагогической школы. После окончания КЦКТШ он, как и большинство представителей дореволюционной крымчанской интеллигенции, начал свою профессиональную деятельность учителем начальных школ. С 1922 г. преподавал в Казанском крымчанском педагогическом техникуме, стал его директором. С реорганизацией этого учебного заведения в 1930 г. был назначен деканом педагогического факультета Казанского государственного педагогического института. В это время В.М. Горохов начинает серьезно заниматься изучением татарской педагогической мысли, историей школьного образования татар. В 1939 г. им была подготовлена и

успешно защищена диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Русификаторская школьная политика царизма в отношении татар Поволжья»<sup>131</sup>. Эта диссертация стала основой одноименной монографии, увидевшей свет в 1941 г.<sup>132</sup> В рамках рассмотрения школьной политики царской администрации в отношении татар В.М. Горохов большое внимание уделил развитию школьного образования крымчан во второй половине XIX – начале XX вв. Выпускник КЦКТШ, начинавший свою педагогическую карьеру в созданной православными просветителями школьной системе, автор прекрасно знал особенности педагогической и просветительской идеологии Н.И. Ильминского и В.Т. Тимофеева, владел обширным фактологическим материалом о ее реализации на практике. Благодаря этому В.М. Горохову удалось подробно и довольно объективно показать развитие системы Ильминского среди крымчан в дореволюционный период, ее роль в развитии их культуры. Автор проанализировал деятельность сети начальных учебных заведений, уровень подготовки учащихся, общую педагогическую направленность крымчанских образовательных учреждений. Высоко оценивая просветительскую деятельность Н.И. Ильминского, В.М. Горохов в то же время отметил ее негативные стороны. Так, он полагал, что в связи с тем, что система Ильминского преследовала религиозно-миссионерские цели, ее применение на практике привело к искусственному сдерживанию просветительского движения крымчан в жестких клерикальных рамках, не способствовало полноценному развитию у них светских знаний и культуры. По мнению ученого, это стало главным препятствием в культурном развитии крымчан, преодолеть которое удалось лишь в годы советской власти. В дальнейшем В.М. Горохов продолжил углубленное изучение этого вопроса, уделив ему заметное место в своей докторской диссертации, посвященной развитию татарской педагогиче-

<sup>131</sup> *Горохов В.М.* Русификаторская школьная политика царизма в отношении татар Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1939.

<sup>132</sup> *Горохов В.М.* Реакционная школьная политика царизма в отношении татар в Поволжье. – Казань, 1941.

ской мысли в XIX – начале XX вв.<sup>133</sup> Труды В.М. Горохова оказали заметное влияние на последующих исследователей, занимавшихся изучением истории школьного просвещения и педагогической мысли среди татар дореволюционного периода – А.Ф. Эфирова<sup>134</sup>, Я.И. Ханбикова<sup>135</sup>, Н.П. Прусса<sup>136</sup>.

Другой воспитанник КЦКТШ, преподаватель Кряшенского педагогического техникума А.Н. Григорьев в конце 1930-х гг. начал заниматься изучением «кряшенского вопроса» в России. В 1945 г. в Московском государственном педагогическом институте им была защищена кандидатская диссертация «Кряшенский вопрос и решение его советской властью»<sup>137</sup>. В 1949 г. увидела свет его наиболее известная работа – «Христианизация нерусских народностей, как один из методов национально-колониальной политики царизма в Татарии»<sup>138</sup>. Данная статья, хотя и не лишена некоторых штампов, характерных для советской историографии, является одним из самых основательных и развернутых трудов по истории христианского просвещения татар.

Новой вехой в развитии исторической науки в Татарии стало создание в 1939 г. Научно-исследовательского института языка и литературы при Совнарком Татарстана. Создание ИЯЛИ дало мощный импульс изучению и популяризации культуры и истории татар и их отдельных этнографических групп. На базе института было создано 5 секторов: литературы, фольклора, татарского языка, русского языка и истории. В 1961 г. из сектора истории был выделен сектор археологии и этнографии, в 1968 г. создан сектор искусствознания. С первых дней работы института одной из задач сотрудников стали сбор произведений устного народного творчества, музыкального фольклора, археографическая работа в районах компактного проживания татар как на территории ТАССР, так и за ее пределами. ИЯЛИ стал неким координирующим научным центром для большого количества ученых гуманитарного профиля. Во многом благодаря деятельности ИЯЛИ в 1940–1960-х гг. отмечались качественные изменения в изучении истории и культуры татарского народа.

В середине 1946 г. Отделением истории и философии АН СССР совместно с ИЯЛИ была проведена научная сессия, на которой обсуждались вопросы этногенеза татар, рассматривались концепции происхождения татарского народа. В рамках этого научного форума был заслушан доклад известного ученого, специалиста в области антропологии народов Восточной России и Средней Азии Т.А. Трофимовой «Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологии». В 1949 г. этот труд был выпущен в виде научной монографии<sup>139</sup>. Рассматривая этническую историю татар, автор анализирует особенности формирования кряшен, обращаясь в первую очередь к материалам чистопольской и ела-

<sup>133</sup> Успешно защитив докторскую диссертацию в 1948 г., В.М. Горохов стал первым в Татарии доктором педагогических наук.

<sup>134</sup> Эфирова А.Ф. Нерусские школы Поволжья и Приуралья и Сибири. Исторические очерки. – М., 1948.

<sup>135</sup> Ханбиков Я.И. Русские педагоги в Татарии и их роль в развитии просвещения и педагогической мысли татарского народа. Из истории русско-татарских педагогических связей. – Казань, 1968.

<sup>136</sup> Прусса Н.М. Критический анализ миссионерской педагогики. Казанский край конец XIX века // Педагогическая мысль в Казанском крае в конце XIX – начале XX века: сб. статей. – Казань, 1979. – С.43–51.

<sup>137</sup> Григорьев А.Н. Кряшенский вопрос и решение его советской властью: дис. ... канд. ист. наук. – М., 1945.

<sup>138</sup> Григорьев А.Н. Христианизация нерусских народностей как один из методов национальной политики царизма в Татарии. Со второй половины XVI в. до февраля 1918 года // Материалы по истории Татарии: сб. статей. – Казань, 1948. – С.226–284.

<sup>139</sup> Трофимова Т.А. Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологии. Труды Ин-та этнографии АН СССР. Т.7. – М.; Л., 1949.

бужской групп. Одним из важных выводов Т.А. Трофимовой может считаться тезис о сложной этнической структуре кряшен.

Определенным итогом научной деятельности сотрудников ИЯЛИ стало издание в 1967 г. коллективной монографии «Татары Среднего Поволжья и Приуралья»<sup>140</sup>, в которой впервые был дан комплексный анализ материальной и духовной культуры, общественной жизни и быта татарского народа. Большое внимание в ней уделено традиционной культуре кряшен. Особого внимания заслуживают разделы, посвященные народным праздникам (Р.Г. Кашафутдинов), религиозным представлениям и обрядам (Г.В. Юсупов), общественному строю и быту татар (Г.М. Хисамутдинов). Авторы этих разделов активно привлекали кряшенские материалы для характеристики богатства и разнообразия татарского фольклора и праздничной культуры. Немаловажной причиной широкого использования материалов этнической культуры кряшен было то, что у представителей этой общности, в связи с особенностями социальной и культурной жизнедеятельности, сохранились яркие элементы традиционной обрядности, религиозно-мифологических представлений, архаичных культов и поверий, которые практически полностью исчезли у других этнографических групп татар Волго-Уралья. В этих статьях не только описаны элементы традиционной культуры кряшен, но и сделана попытка научного осмысления их происхождения.

Данные по этнической культуре кряшен содержатся в коллективных работах по татарскому языкознанию<sup>141</sup> и фольклору<sup>142</sup>, которые стали выходить в 1960-х гг. В них дается описание обрядности отдельных групп кряшен, приводятся праздничная терминология, тексты песен и ритуальных слов, использовавшихся во время традиционных праздников.

К числу значимых работ татарских фольклористов, в которых затрагиваются этнографические и культурные особенности кряшен, можно отнести диссертацию Р.Г. Кашафутдинова «Народные (общественные и семейные) праздники казанских татар»<sup>143</sup>. Несмотря на то, что автор в своем исследовании ограничился узкими территориальными рамками – районами ближнего Заказанья, и довольно слабо представил материалы традиционной праздничной обрядности кряшен, данный труд заслуживает пристального внимания исследователей. В основе работы – полевые материалы, в которых зафиксированы древние обряды и обычаи татар, практически полностью вышедшие из употребления в настоящее время.

Для изучения истории населенных пунктов кряшен, их топонимического и антропотопонимического анализа большое значение имеют книги Г.В. Юсупова<sup>144</sup> и Г.Ф. Саттарова<sup>145</sup>. Изучение топонимических данных позволило авторам сделать вывод о ключевой роли татаро-булгарского компонента в этногенезе кряшен, при этом они не отрицали вклад удмуртов, марийцев, чувашей и мордвы в их формирование. Надо отметить, что данные авторы, благодаря своим многолетним фольклорным и этнографическим экспедициям, обладали глубокими знаниями в области истории кряшенских селений и этнической культуры кряшен. К сожалению, многие материалы, собранные ими по этой теме, не были опубликованы при их жизни.

<sup>140</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья / под ред. Н.И. Воробьева и Г.М. Хисамутдинова. – М., 1967.

<sup>141</sup> Материалы по татарской диалектологии. – Вып. 1. – Казань, 1962; вып. 2. – Казань, 1974; вып. 3. – Казань, 1978; Диалектический словарь татарского языка. – Казань, 1969.

<sup>142</sup> Татар халык жырлары. – Казан, 1965; Жырлы-биюле уеннар. – Казан, 1968; Татар халык ижаты. Йола һәм уен жырлары. – Казан, 1980.

<sup>143</sup> Кашафутдинов Р.Г. Народные (общественные и семейные) праздники казанских татар: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1969.

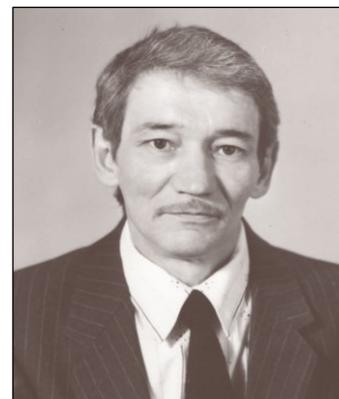
<sup>144</sup> Юсупов Г.В. Введение в булгаро-татарскую эпиграфику. – М.-Л., 1960.

<sup>145</sup> Саттаров Г.Ф. Антропотопонимы Татарской АССР. – Казань, 1973.

В 1970-х гг. сотрудниками сектора археологии и этнографии ИЯЛИ разрабатывается проект составления этнографического атласа татарского народа. Для этого были подготовлены специальные тематические программы-вопросники<sup>146</sup>. Это позволило расширить полевые исследования, придав им комплексный характер. В ходе этнографических экспедиций, в которых наряду с сотрудниками ИЯЛИ принимали участие преподаватели и студенты исторических и филологических факультетов Казанского государственного университета и Казанского государственного педагогического института, а также энтузиасты-краеведы, начался систематический сбор материалов по материальной и духовной культуре татарского народа и его отдельных этнографических групп. Данную работу сложно переоценить, достаточно сказать, что в основе большинства современных фундаментальных этнографических исследований казанских ученых лежали материалы, собранные в ходе этих экспедиций.

Одним из новых явлений в татарской этнографии этого периода стало смещение фокуса с общетатарского контура на локально-этнографический, выразившийся в появлении специальных работ по отдельным этнотерриториальным и субэтническим группам татарского народа. Результатом изучения этнографии кряшен в 1960–1970-х гг. стала книга Ю.Г. Мухаметшина «Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры: середина XIX – начало XX в.»<sup>147</sup>. Эта работа стала первым монографическим исследованием советского периода, посвященным традиционной культуре кряшен. В ходе подготовки труда с 1967 г. по 1975 г. автором было обследовано 50 населенных пунктов, в которых проживали представители всех подгрупп кряшен. Данное исследование без преувеличения можно назвать одной из наиболее значимых, фундаментальных публикаций по кряшенской проблематике, которая до сих пор не потеряла актуальность. В своей работе Ю.Г. Мухаметшин рассмотрел численность, расселение и формирование особенностей культуры и быта; сельское хозяйство и промыслы; поселения, хозяйственные постройки и жилища; одежду и украшения; пищу и домашнюю утварь кряшен.

В 1970-х гг. появляются труды по татарской филологии, посвященные говорам кряшен. В 1973 г. татарским диалектологом и этнолингвистом Ф.С. Баязитовой была защищена кандидатская диссертация «Татарские говоры Нижнего Прикамья», в которой внимание акцентировалось на особенностях говоров кряшен<sup>148</sup>. В дальнейшем Ф.С. Баязитова продолжила заниматься этой темой<sup>149</sup>. Результатом чего стала ее моно-



Ю.Г. Мухаметшин.  
Вторая пол. XX в.

<sup>146</sup> Мухамедова Р.Г., Мухаметшин Ю.Г. Программа-вопросник к атласу этнографии татарского народа для сбора материала по теме «Поселения и жилища». Вып.1. – Казань, 1975; Мухамедова Р.Г., Сафина Ф.Ш., Сулова С.В. Программа-вопросник к атласу этнографии татарского народа для сбора материала по теме «Ткань, одежда и украшения». Вып.2. – Казань, 1975.

<sup>147</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры: середина XIX – начало XX в. – М., 1977.

<sup>148</sup> Баязитова Ф.С. Татарские говоры Нижнего Прикамья: дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1973.

<sup>149</sup> Баязитова Ф.С. К вопросу о происхождении крещеных татар Нижнего Прикамья // Конференция по татарскому языкознанию, посвященная 50-летию СССР: тезисы докладов. – Казань, 1972. – С. 59–72; *ее же*. Түбән Кама тирәсендәге крәшен татарлары сөйләшенең фонетик һәм грамматик үзенчәлекләре // Материалы по татарской диалектологии. – Вып. 3. – Казань, 1974. –

графия «Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении», получившая широкое научное признание<sup>150</sup>. В ней представлены данные народной лексики кряшен Волго-Уральского региона. Особое внимание уделено терминологии праздничной и религиозной обрядности. По мнению Ф.С. Баязитовой, кряшенам удалось сохранить древние пласты тюрко-татарского народного языка, обогащающие собой татарскую культуру. Этот труд расширяет представления о традиционной культуре кряшен, дает богатую пищу для широких историко-этнографических реконструкций. В последующих трудах, посвященных как отдельно языковым особенностям кряшен<sup>151</sup>, так и татарскому языку в целом, Ф.С. Баязитова ввела в научный оборот этнолингвистические данные по свадебной и похоронной обрядности, песенному и музыкальному фольклору, религиозно-мифологическим представлениям кряшен<sup>152</sup>.



Сотрудники отдела этнографии ИЯЛИ. 1989 г.

Результатом развития татарстанской этнографии в 1970–1980-х гг. стала подготовка ряда академических исследований по материальной и духовной культуре татар, их быту, демографии и особенностям социальной жизнедеятельности. Это монографии С.В. Сусловой «Женские украшения казанских татар середины XIX – начала XX в.»<sup>153</sup>, Н.А. Ха-

С 48–73; *ее же*. Түбән Кама тирәсендәге керәшен татарлары сөйләшәндә диалекталь лексиканың кайбер тематик төркемнәре // Татар теле һәм әдәбияты. – Алтынчы китап. – Казан, 1977. – 77–79 б.

<sup>150</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986.

<sup>151</sup> Баязитова Ф.С. Этнолингвистические исследования по говорам крещеных татар: дис. в виде науч. докл. ... д-ра филол. наук. – Казань, 1998; *ее же*. Керәшеннәр: Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты. – Казан, 1997.

<sup>152</sup> Баязитова Ф.С. Гомернең өч туге: Татар халкының гаилә йолалары. – Казан, 1992; *ее же*. Татар халкының бәйрәм һәм көнкүреш йолалары. – Казан, 1995; *ее же*. Халык традицияләре лексикасы: бирнә. – Казан, 2009; *ее же*. Туй йолалары лексикасы (жирле сөйләш һәм фольклор текстлары ясылыгында). – Казан, 2011.

<sup>153</sup> Сулова С.В. Женские украшения казанских татар середины XIX – начала XX в. Историко-этнографическое исследование. – М., 1980.

ликова «Земледелие татар Среднего Поволжья и Приуралья XIX – начала XX в.»<sup>154</sup>, кандидатская диссертация Д.М. Исхакова «Расселение и численность татар в Среднем Поволжье и Приуралье в XVIII–XIX в.»<sup>155</sup>. Хотя в данных трудах кряшены рассматриваются в общетатарском контексте, они представляют безусловный научный интерес и обогащают собой историографию кряшен. Так, основываясь на исследовании Д.М. Исхакова, можно проанализировать динамику численности кряшен в XVIII–XIX вв., проследить этноконфессиональные процессы, приведшие к их выделению из общей массы татар, сделать выводы об особенностях социальной и культурной ситуации в кряшенском обществе в дореволюционное время. В книге Н.А. Халикова подчеркиваются особенности хозяйственного уклада жизни кряшен, связанные с сугубо аграрным характером их патриархального общества, что наложило заметный отпечаток на условия их жизни и социокультурного развития. С.В. Сулова, анализируя женские украшения казанских татар, выделяет в особый комплекс наряды кряшенок, отмечая их своеобразие.

К числу видных татарских этнографов, активно занимавшихся изучением традиционной культуры кряшен, можно отнести Р.К. Уразманову. В 1970–1980-х г. ею были подготовлены две монографии, посвященные праздничной обрядности татар<sup>156</sup>. Для Р.К. Уразмановой характерен системный подход в изучении этой темы. В отличие от своих предшественников ей удалось изучить и систематизировать комплекс народных праздников татар на всей обширной историко-культурной области Поволжья и Приуралья. В ходе многочисленных экспедиций Р.К. Уразмановой были собраны уникальные материалы, которые позволили ей уже в постсоветский период подготовить комплексные исследования по праздничной культуре татар<sup>157</sup>. В этих работах нашло отражение праздничная обрядность кряшен аграрного цикла. По мнению автора, особенностью праздничной культуры кряшен является сохранение в ней многих элементов древней этнической обрядности, имеющей прямое отношение к дохристианским и доисламским культам и представлениям их предков. Они являются одним из важных маркеров кряшенской этнической культуры в целом, придающих ей самобытный характер.

В 1982 г. вышла книга известного татарского этномузыковеда и фольклориста М.Н. Нигмедзянова «Народные песни волжских татар»<sup>158</sup>. Музыкальный фольклор кряшен рассматривается автором как отдельное культурное явление в музыкальном искусстве татар. Описание фольклора кряшен подано «в первом приближении» – достаточно обобщенно, порой и неполно по жанровому составу. Есть также неточности в жанровой атрибуции напевов, а целый ряд важнейших жанров просто не выявлен<sup>159</sup>. Тем не менее, данная работа заложила основу для последующих исследователей, позволила расширить представления о народной музыке кряшен.

---

<sup>154</sup> Халиков Н.А. Земледелие татар Среднего Поволжья и Приуралья XIX – начала XX в.: Историко-этнографическое исследование. – М., 1981.

<sup>155</sup> Исхаков Д.М. Расселение и численность татар в Среднем Поволжье и Приуралье в XVIII–XIX в. (этностатистическое исследование): дис. ... канд. ист. наук. – М., 1981.

<sup>156</sup> Уразманова Р.К., Маликова М. Котлы булсын тугеыз. – Казан, 1977; Уразманова Р.К. Современные обряды татарского народа. – Казань, 1984.

<sup>157</sup> Уразманова Р.К. Татар халкының йолалары һәм бәйрәмнәре. Казан, 1992; *ее же*. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX – начала XX в.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2001; *ее же*. Праздничная культура и культура праздников татар. XIX – нач. XXI вв. Историко-этнографические очерки. – Казань, 2014.

<sup>158</sup> Нигмедзянов М.Н. Народные песни волжских татар. Исследование. – М., 1982.

<sup>159</sup> Альмеева Н.Ю. Об изучении песенных традиций кряшен: прошлое, настоящее, будущее // Кряшенское историческое обозрение. – 2015. – №1. – С.135.

В кандидатской диссертации Н.Ю. Альмеевой музыкальный фольклор кряшен впервые был рассмотрен как самостоятельный, самодостаточный комплекс<sup>160</sup>. К заслугам автора можно отнести выработку ключевых подходов к структурным и семантическим качествам песенной культуры кряшен: рассмотрение ее в качестве самодостаточного явления региональной культуры; обоснование ее автономного анализа: описание



Н.Ю. Альмеева. 2009 г.

ее жанровой системы. Н.Ю. Альмеевой было научно обосновано наличие у кряшен традиции обрядового многоголосного пения, показано значение тембра в типологии культуры, поставлен вопрос о межэтнических связях фольклора кряшен в регионе. Одним из важных результатов работы стало определение кряшен как субэтноса татарского народа на основе их песенной традиции.

Важные обобщения об истоках обрядовой культуры и народного фольклора кряшен, их семантики содержатся в книгах этнолингвиста и компаративиста Р.Г. Ахметьянова<sup>161</sup>. В них дается семантический и этимологический анализ традиционной терминологии кряшенских говоров, убедительно показана их связь с духовной культурой соседних народов – чувашей, удмуртов, марийцев и башкир. Заслуживают внимания взгляды автора по этимологии отдельных слов,

обозначающих элементы обрядности, эстетике и этике, фольклору и мифологии кряшен. Научные штудии Р.Г. Ахметьянова еще раз убедительно показывают тесную взаимосвязь традиционной культуры кряшен и татар в целом с культурами других народностей Поволжско-Приуральской историко-этнографической области.

Наряду с этнографическими и искусствоведческими работами историографию кряшен советского периода обогатил ряд исторических исследований послевоенного времени. Среди них труды профессора А.Г. Каримуллина, посвященные истории создания татарской книги<sup>162</sup>. В своих исследованиях он останавливается на деятельности православных просветителей по переводу на татарский язык богослужебной и миссионерской литературы, на переводческой и издательской деятельности Российского библейского общества, Переводческой комиссии Православного миссионерского общества и др. Книги А.Г. Каримуллина дают общее представление о складывании письменной традиции кряшен во второй половине XIX – начале XX вв., роли в этом православных миссионеров.

В рамках изучения российского ориентализма И.Ю. Крачковский<sup>163</sup>, Н.А. Смирнов<sup>164</sup>, Н.А. Мазитова<sup>165</sup> обращали внимание на миссионерское востоковедение, активно развивавшееся на противомусульманском отделении КазДА. По их мнению, исследования миссионеров были направлены не на научные изыскания, а в первую очередь на

<sup>160</sup> Альмеева Н.Ю. Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие: дис. ... канд. искусствоведения. – Л., 1986.

<sup>161</sup> Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика). – М., 1978; *его же*. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981.

<sup>162</sup> Каримуллин А.Г. У истоков татарской книги (от начала возникновения до 60-х годов XIX века). – Казань, 1971; *его же*. Татарская книга пореформенной России. – Казань, 1983.

<sup>163</sup> Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики в СССР. – М.-Л., 1950.

<sup>164</sup> Смирнов Н.А. Очерки истории изучения ислама в СССР. – М., 1954; *его же*. Очерки по истории тюркских языков в России: дооктябрьский период. – М., 1982.

<sup>165</sup> Мазитова Н.А. Изучения ислама в Казани в конце XIX в. // Ислам в истории народов Востока: сб. статей. – М., 1981. – С.184–194.

практические нужды по продвижению геополитических интересов российского самодержавия на Востоке. В работах этих авторов внимание обращено на деятельность миссионеров по изучению татарского языка, истории и этнографии местных народностей, отмечен их вклад в развитие «высокой» культуры кряшен. Особое внимание авторы уделили фигуре Н.И. Ильминского, которого они небезосновательно считали наиболее ярким представителем миссионерской школы востоковедения второй половины XIX в.

Большой вклад в изучение истории средне-специального педагогического образования кряшен дореволюционного периода внесла диссертация Т.Г. Чекменевой «Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья»<sup>166</sup>. Т.Г. Чекменева проделала большую работу по сбору и репрезентации материалов по истории КУС, что позволило ей объективно оценить вклад этого учебного заведения в просвещение крещеных нерусских народов Поволжья и Приуралья во второй половине XIX – начале XX вв. Наряду с опубликованными и архивными материалами Т.Г. Чекменева использовала данные, полученные от корреспондентов – в прошлом учащихся КУС. Это имело важное значение для восполнения лагун в истории КУС, а именно – позволило более детально осветить вопросы взаимоотношений педагогического состава и учащихся, методы педагогической деятельности.

Изучение истории национальных движений и антиправительственных выступлений многонационального крестьянства Поволжья и Приуралья, имевшее в советский период особую актуальность, породило интерес к проблеме национальной и конфессиональной политики государства. Одним из аспектов этой темы являлось исследование христианизации нерусских народов. Эта тема начинает рассматриваться в работах мордовских<sup>167</sup>, чувашских и марийских<sup>168</sup> ученых в 1950–1970-х гг. В 1980-х гг. появляются и специальные исследования, посвященные этой проблеме<sup>169</sup>. Среди них особо следует выделить работу чувашского историка Д.М. Макарова «Самодержавие и христианизация народов Поволжья во второй половине XVI – XVII вв.»<sup>170</sup>. Эта книга является единственным специальным монографическим исследованием, посвященным реализации политики государства и церкви по обращению в православие нерусских народов Поволжья в XVI–XVII вв. Особое значение она имеет для этноконфессиональной истории кряшен, учитывая, что в тот период основным объектом христианизации были

<sup>166</sup> Чекменева Т.Г. Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1985.

<sup>167</sup> Мокишин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. – Саранск, 1968; Солдаткин М.П. Политика царизма по христианизации мордвы. – Саранск, 1974.

<sup>168</sup> Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. – Чебоксары, 1959; Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности. – Чебоксары, 1974; Дмитриев В.П. Распространение христианства и чувашские народные массы в период феодализма (середина XVI в. – 1861 г.) // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в Чувашской АССР. – Чебоксары, 1978. – С.81–119; Коробов С.А. Прошлое марийского народа. – Йошкар-Ола, 1964.

<sup>169</sup> Попов Н.С. Православие в Марийском крае. – Йошкар-Ола, 1987; Ивонин Ю.М. Христианизация в Удмуртии: история и современность. – Устинов, 1987; История христианизации народов Среднего Поволжья и ее марксистско-ленинская оценка: тезисы докладов к региональной научной конференции 13–14 апреля 1988 г. – Чебоксары, 1988; История христианизации народов Поволжья. Критические суждения и оценка: межвуз. сборник научных трудов. – Чебоксары, 1988.

<sup>170</sup> Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Поволжья во второй половине XVI – XVII вв. – 1981. Незадолго до кончины ученого эта работа в несколько расширенном и переработанном виде была выпущена сотрудниками Чувашского государственного университета: Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья во второй половине XVI – XVII веках. – Чебоксары, 2000.

татароязычные группы населения Среднего Поволжья, которые и стали этническим ядром кряшен субэтноса.

Подводя итог анализу советской историографии, отметим ее важную роль в восполнении лакун в истории кряшен. В советский период кряшенская проблематика стала составной частью общетатарской историографии. Во многих трудах, посвященных истории и культуре татар, нашли отражение и вопросы этнографии, языка и прошлого кряшен. Появились и оригинальные академические исследования по историко-культурному наследию кряшен. Особо заметный вклад был внесен в изучение их материальной культуры. В то же время вне рамок научного интереса исследователей оказались такие темы, как богатая религиозная культура, общественная жизнь, нравы и быт кряшен.

\* \* \*

Изменение в политической ситуации в стране в конце 1980-х – начале 1990-х гг., рост самосознания народов Среднего Поволжья выразились в усилении интереса к национальной истории. Появляются работы по истории национальных движений, а также имперской политике, в которых обращалось внимание и на христианское просвещение местных народов<sup>171</sup>. В рамках исследования антиправительственных выступлений татарского сельского населения начинается серьезно разрабатываться тема конфессиональной дифференциации кряшен (реисламизации части новокрещеных и старокрещеных татар) в пореформенный период<sup>172</sup>. Эти публикации заложили новые направления для научного поиска и переосмысления взглядов на утверждение православной традиции среди кряшен.

В постсоветский период активизируются религиозоведческие исследования, обделенные вниманием советских ученых, ставится вопрос о месте православия в историческом прошлом России<sup>173</sup>. Особое внимание историков, политологов, социологов начинают привлекать межконфессиональные отношения и межрелигиозный диалог в Волго-Уралье, исторически являющемся регионом интенсивных контактов двух крупнейших религиозных традиций – ислама и христианства<sup>174</sup>. Были сформулированы и научно

<sup>171</sup> Алишев С.Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья в XVI–XIX в. – М., 1990; Национальный вопрос в Татарии в дооктябрьский период: сб. статей. – Казань: ИЯЛИ, 1990.

<sup>172</sup> Загидуллин И.К. К вопросу отпадения крещеных татар Казанской губернии в мусульманство 1866 года // Национальный вопрос в Татарии в дооктябрьский период: сб. статей. – Казань: ИЯЛИ, 1990. – С.66–78.

<sup>173</sup> Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. – М., 1995; Бычков С. Русская церковь и императорская власть. Очерки по истории Православной российской церкви 1900–1917 гг. – Т.1. – М., 1998; Успенский Б.А. Царь и патриарх. Харизма власти в России. Византийская модель и ее русское переосмысление. – М., 1998; Невярович В.К. Благословенно царство. Церковные основы монархической идеи в России. – СПб., 1999; Андреева Л.А. Религия и власть в России. – М., 2001; Православная жизнь русских крестьян XIX – XX вв.: итоги этнографических исследований. – М., 2001; Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII – XX вв.: этнографические исследования. – М., 2002; Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917 гг. – М., 2003; Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.): в 2 т. – СПб., 2003; Свистунов М.Н. Российская цивилизация и православие: диалектика их взаимоотношений и перспективы развития. – Белгород, 2005.

<sup>174</sup> Межэтнические межконфессиональные отношения в Республике Татарстан. – Казань, 1993; Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994; Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий. – Казань, 2000; Православие в поликонфессиональном обществе: история и современность: материалы Всерос. конф., посвященной 450-летию Казанской епархии РПЦ. – Казань, 2006; Михайлова С.М. Традиции и взаимовлияние

обоснованы принципиально новые подходы в анализе этнических процессов, протекавших в регионе<sup>175</sup>, определено важное значение религиозного фактора в формировании самосознания и идентичности местных народов<sup>176</sup>. Важным достижением современной российской исторической науки стал отказ от закрепившегося в дореволюционной и советской историографии взгляда на историю многонациональной Российской империи через призму русской национальной истории. В работах ряда современных исследователей отмечается важная роль нерусских народов России в государственном строительстве, повышении политического и экономического потенциала страны<sup>177</sup>. Оценивая формы и методы включения национальных окраин и прочной интеграции местного населения в имперское пространство, ученые подчеркивают важную роль в этом процессе политики по религиозной и культурно-языковой унификации. В зависимости от геополитических и фискальных интересов государства этот курс в различных регионах империи проводился с различной степенью интенсивности и агрессивности.

Усиление интереса к этнической истории, поиски основ татарской идентичности привели к активизации изучения этнографии татарского народа и его отдельных этнографических групп, в том числе кряшен. В начале 1990-х гг. выходят в свет коллективные монографии, посвященные двум слабо изученным этнотерриториальным группам кряшен – нагайбакам и молькеевским кряшенам. В сборнике «Молькеевские кряшены» впервые было осуществлено комплексное исследование одной из групп кряшен, компактно проживающих на территории Кайбицкого района РТ. В нем опубликованы научные статьи по этнодемографическому развитию молькеевских кряшен в XVIII – начале XX вв.<sup>178</sup>; статьи, посвященные особенностям их жилища и хозяйственных построек<sup>179</sup>, хозяйству<sup>180</sup>, традиционной одежде<sup>181</sup>, ткачеству<sup>182</sup>, похоронно-поминаль-

---

культур народов Поволжья. – Казань, 1997; *Коришнова О.Н.* Процессы социокультурного взаимодействия этнических общностей Поволжья и Приуралья в XVIII–XIX вв. как проблема историко-политического изучения: дис. ... д-ра ист. наук. – Казань, 2002.

<sup>175</sup> *Кабузан В.Н.* Народы России в первой половине XIX в. Численность и этнический состав. – М., 1992.

<sup>176</sup> Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / ред. кол.: *М.П. Мчедлов, Ю.А. Гаврилов, В.В. Горбунов.* – М., 2007.

<sup>177</sup> Этнокультурный облик России: исторические традиции и взаимодействие народов (по материалам отечественной этнографической литературы). Научно-аналитический обзор. – М., 1995; Имперский строй в России в региональном измерении (XIX – начало XX вв.). – М., 1997; Национальная политика России: история и современность. – М., 1997; Национальные окраины Российской империи: становление и развитие системы управления. – М., 1998; *Дик Е.Н.* Внешнеполитические факторы российского имперского строительства // *Россия в XVII–XX веках.* – М., 2000; *Каспе С.* Империя и модернизация общая модель и российская специфика. – М., 2001; *Миллер А.* Империя Романовых и национализм: эссе по методологии историографического исследования. – М., 2008.

<sup>178</sup> *Исхаков Д.М.* Молькеевские кряшены, проблема формирования и демографического развития XVII–XX вв. // *Молькеевские кряшены: сб. статей / отв. ред. Д.М. Исхаков.* – Казань: ИЯЛИ, 1993. – С.4–24.

<sup>179</sup> *Мухаметшин Ю.Г.* Общее и особенное в сельских постройках молькеевских кряшен (структурно-типологическое сопоставление с материальной культурой народов Среднего Поволжья) // *Молькеевские кряшены...* – С.25–57.

<sup>180</sup> *Халиков Н.А.* Хозяйство молькеевских кряшен // *Молькеевские кряшены...* – С.58–62.

<sup>181</sup> *Суслова С.В.* Традиционная одежда молькеевских кряшен // *Молькеевские кряшены...* – С.63–68.

<sup>182</sup> *Сафина Ф.Ш.* Своеобразие культуры ткачества молькеевских кряшен // *Молькеевские кряшены...* – С.68–76.

ной<sup>183</sup> и свадебной обрядности<sup>184</sup>, песенной традиции<sup>185</sup> и языку<sup>186</sup>. В другом коллективном труде сотрудников ИЯЛИ – «Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков)» была предпринята попытка всестороннего анализа культуры и быта кряшен-казаков Южного Урала. В книге нашли отражение материалы, раскрывающие формирование и демографическое развитие нагайбаков в дореволюционный период<sup>187</sup>, хозяйственный уклад их жизни<sup>188</sup>, особенности жилища<sup>189</sup>, пищи<sup>190</sup>, одежды<sup>191</sup> и ткачества<sup>192</sup>, праздников<sup>193</sup> и свадебной обрядности<sup>194</sup>, а также говора<sup>195</sup>. Оба упомянутых труда можно отнести к наиболее информативным и научно значимым исследованиям по этнографии кряшен. В их основе плод многолетних научных изысканий ученых, начатых еще в советский период. Эти труды продолжают оставаться настольными пособиями для ученых, сотрудников музеев и краеведов, занимающихся изучением истории и культуры нагайбаков и молькеевских кряшен.

В рамках разработки концепции этногенеза татарского народа этнологом и демографом Д.М. Исхаковым была предложена система классификации основных этнографических групп татар, обосновано их включение в состав единой татарской гражданской нации<sup>196</sup>. Д.М. Исхаков, опираясь на опыт этнологических исследований предшествующего времени, предложил считать кряшен субконфессиональной группой татарского народа, обладающей своеобразной культурой и устойчивой идентичностью<sup>197</sup>.

<sup>183</sup> Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен: похоронно-поминальная обрядность // Молькеевские кряшены... – С.77–91.

<sup>184</sup> Шарифуллина Ф.Л. Традиционная свадебная обрядность молькеевских кряшен // Молькеевские кряшены... – С.92–97.

<sup>185</sup> Альмеева Н.Ю. Песенная традиция молькеевских кряшен // Молькеевские кряшены... – С.98–116.

<sup>186</sup> Хайрутдинова Т.Х. Названия пищи и утвари в говоре подберезенских кряшен // Молькеевские кряшены... – С.117–126; Рамазанова Д.Б. Особенности системы терминов родства подберезенских кряшен // Молькеевские кряшены... – С.127–141; Баязитова Ф.С. Традиционные обряды и народные верования молькеевских кряшен на фоне диалектного языка // Молькеевские кряшены... – С.141–156.

<sup>187</sup> Исхаков Д.М. Этнодемографическое развитие нагайбаков до первой четверти XX в. // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков) / отв. ред. Д.М. Исхаков. – Казань, 1995. – С.4–18.

<sup>188</sup> Халиков Н.А. Хозяйственная культура нагайбаков // Нагайбаки... – С.19–28.

<sup>189</sup> Мухаметшин Ю.Г. Этнографический обзор конструкции и типов традиционных жилищ нагайбаков и их ближайших соседей // Нагайбаки... – С.29–49.

<sup>190</sup> Мухаметшин Ю.Г. Пища из животноводческих продуктов в системе питания нагайбаков // Нагайбаки... – С.128–140.

<sup>191</sup> Сусллова С.В. Традиционная одежда нагайбаков: компонентный анализ // Нагайбаки... – С.50–63.

<sup>192</sup> Сафина Ф.Ш. Ткачество нагайбаков // Нагайбаки... – С.64–73.

<sup>193</sup> Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников нагайбаков // Нагайбаки... – С.74–87.

<sup>194</sup> Шарифуллина Ф.Л. Традиционная свадебная обрядность нагайбаков в конце XIX – начале XX вв. // Нагайбаки... – С.117–127.

<sup>195</sup> Рамазанова Д.Б. Некоторые наблюдения над системой терминов родства и свойства нагайбаков // Нагайбаки... – С.88–93; Баязитова Ф.С. К реконструкции традиционной культуры нагайбаков (обряд и текст) // Нагайбаки... – С.94–116.

<sup>196</sup> Исхаков Д.М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). – Казань, 1993; *его же*. От средневековых татар к татарам нового времени (этнологический взгляд на историю татар XV–XVII вв.). – Казань, 1998; *его же*. Татары: популярная этнография (этническая история татарского народа). – Казань, 2005.

<sup>197</sup> Исхаков Д.М. Кряшены (крещеные татары) // Татарстан. – 1993. – №4. – С.44–48.

В 1990-х гг. оформляются и альтернативные концепции происхождения кряшен. Журналистом и историком М.С. Глуховым в 1993 г. были изданы очерки «Судьба гвардейцев Сеюмбеке»<sup>198</sup>, в которых представлены взгляды автора на этногенез кряшен. По его мнению, основными предками кряшен были ногаи-казаки – выходцы из степей Нижнего Поволжья и Приуралья, преимущественно исповедовавшие несторианство. Эта теория развивалась им и в последующих публикациях<sup>199</sup>. Работы М.С. Глухова насыщены малоизвестными фактами, оригинальными, правда не всегда достаточно научно аргументированными, концепциями, дающими богатую пищу для размышлений о путях исторического развития кряшен.

Проблемы формирования кряшен, их правового и социального положения в XVI–XVIII вв. поднимаются в работах, посвященных реализации религиозной и колониальной политики Московского государства. В монографии А.И. Ногманова<sup>200</sup> «Самодержавие и татары» подробно и основательно описаны правовые отношения между государством и татарами в XVI–XVIII вв. Важное место в ней занимает анализ законодательных актов, регулировавших межконфессиональные отношения и христианизацию татар и других народов Казанского края, правовое положение крестившихся.

В несколько ином контексте эта тема рассматривается в книге Р. Галляма «После падения Казани...»<sup>201</sup>. На основе фискальных и статистических материалов автор показывает этноконфессиональное и социальное положение коренного населения Предкамья после вхождения Казанского ханства в состав Московского царства. Большое внимание уделено формированию новокрещен, показан их этносоциальный состав. В книге прослежен процесс консолидации предков кряшен, зафиксирован их социальный статус в регионе.

И.К. Загидуллин в своей объемной и значимой по содержанию статье<sup>202</sup> задается вопросом – с чем было связано довольно слабое проникновение христианства в религиозную культуру кряшен до внедрения системы Н.И. Ильминского? Для осмысления причин этого явления он детально исследует формы и методы христианского просвещения в отношении крещеных татар в XVI–XVIII вв. Как пишет историк, именно слабость миссионерской деятельности церкви и излишнее использование административного ресурса в ущерб просветительским методам христианизации привели к тому, что в XIX в. среди старокрещеных татар набирает силу движение «отпадений» в ислам.

В многочисленных трудах Ф.Г. Ислаева<sup>203</sup> рассматривается конфессиональная политика самодержавия в отношении нерусских народов Волго-Уралья в XVIII в. Как известно, эта эпоха ознаменовалась массовыми обращениями в православие коренного населения края. Именно в годы существования Новокрещенской конторы крещение приняли большинство чувашей, удмуртов и мари, образовалась значительная по численности группа новокрещеных татар. Ф.Г. Ислаев проследил основные этапы хри-

<sup>198</sup> Глухов-Ногайбек М. Судьба гвардейцев Сеюмбеке. – Казань, 1993.

<sup>199</sup> Глухов-Ногайбек М. Татарica. Энциклопедия. – Казань, 1997; *его же*. Каз иле – Казакия моя. – Казань, 2015.

<sup>200</sup> Ногманов А.И. Самодержавие и татары. Очерки истории законодательной политики второй половины XVI – XVIII веков. – Казань, 2005.

<sup>201</sup> Галлямов Р.Ф. После падения Казани... – Казань, 2001.

<sup>202</sup> Загидуллин И.К. Причины отпадения старокрещеных татар Среднего Поволжья в мусульманство в XIX в. // Панорама–Форум. Спец. выпуск. Ислам в татарском мире: история и современность: материалы международного симпозиума, г.Казань 29 апреля – 1 мая 1996 г. – 1997. – №12. – С.34–56.

<sup>203</sup> Ислаев Ф.Г. Православные миссионеры в Поволжье. – Казань, 1999; *его же*. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия от конфронтации к веротерпимости. – Казань, 2001; *его же*. Религиозная политика российского государства и ее реализация в Волго-Уральском регионе (XVIII в.): дис. ... д-ра ист. наук. – Казань, 2005.

стианизации татар в XVIII в., осветил методы обращения в православие иноверческого населения региона, его результаты. Эти исследования позволяют значительно расширить представление о формировании отдельных групп кряшен, скорректировать ошибочные суждения и тезисы, представленные в трудах дореволюционных и советских исследователей о миссионерском движении церкви и государства.

Особое внимание историков и религиоведов привлекают такие темы, как утверждение православной традиции среди народов России в XIX – начале XX вв., роль миссионеров в просвещении местных народов<sup>204</sup>. Определенным показателем актуальности этой проблематики может служить рост количества диссертационных исследований, посвященных христианизации нерусских народов Поволжья, в которых по-разному оцениваются роль РПЦ в истории региона, ее влияние на национальную культуру и менталитет местного населения<sup>205</sup>.

Среди вышеозначенных исследований особого внимания заслуживает докторская диссертация чувашского историка Л.А. Таймасова «Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века», являющаяся единственной обобщающей работой в современной российской историографии, посвященной изучению христианизации народов региона в тот период. В центре внимания Л.А. Таймасова этноконфессиональные процессы, протекавшие среди нерусских народов Среднего Поволжья под воздействием христианизации в последней четверти XVIII – начале XX вв., деформация традиционных религиозных верований под влиянием мировых религий, формирование у номинальных христиан религиозного синкретизма. Ученый подробно рассмат-



Л.А. Таймасов.  
2000-е гг.

<sup>204</sup> Христианское просвещение и русская культура: материалы научно-богословской конференции. Вып. 1–4. – Йошкар-Ола, 1998–2002; Христианство в истории и культуре Удмуртии: материалы республиканской научно-теоретической конференции. – Ижевск, 2000; Вехи христианской истории Прикамья. – Пермь, 2003; *Грачев С.В.* Геополитика и просвещение народов Поволжья (60-е годы XIX – начало XX вв.). – Саранск, 2000; *Мокина Е.Н.* Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века. – Саранск, 2003; *Харченко Л.Н.* Миссионерская деятельность православной церкви в Сибири (вторая половина XIX в. – февраль 1917 год). Очерк истории. – СПб., 2004; *Софронов В.Ю.* Миссионерская и духовно-просветительская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири (конец XVII – начале XX вв.). Ч.1. – Тобольск, 2005; *его же.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви среди мусульман и старообрядцев в Западной Сибири. Ч.2. – Тобольск, 2005; *его же.* Духовно-просветительская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири (конец XVII – начале XX вв.). Ч.3. – Тобольск, 2005; *Колчерин А.* Христианизация народов Поволжья. – Казань, 2014.

<sup>205</sup> *Макурина В.В.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Удмуртии во второй половине XIX – начале XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 2002; *Павлова А.Н.* Система Н.И. Ильминского и ее реализация в школьном образовании нерусских народов Востока России: дис. ... канд. пед. наук. – Чебоксары, 2002; *Морохов А.В.* Организационно-педагогические основы религиозно-воспитательной деятельности православных миссионерских обществ Среднего Поволжья в конце XIX – начале XX века: на материалах Симбирской и Казанской губерний: дис. ... канд. пед. наук. – Йошкар-Ола, 2004; *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; *Чикурова О.В.* Исторические аспекты взаимодействия ислама, христианства (православия) и язычества в Волго-Камье (на примере удмуртского этноса): дис. ... канд. ист. наук. – Пермь, 2004; *Мудролюбова С.В.* Роль Русской православной церкви в развитии образования в российской провинции: на примере Вятской губернии: дис. ... канд. пед. наук. – Киров, 2006.

ривает религиозно-просветительскую деятельность РПЦ среди кряшен, показывает причины роста православной идентичности у старокрещеных татар и причины «отпадения» в ислам новокрещеных татар. Решающим фактором в сохранении христианской ориентации кряшен и повышении их православной религиозности историк видит во внедрении системы Ильминского, а также в привлечении к просветительской деятельности кряшенской интеллигенции.

В более узком разрезе миссионерская деятельность церкви среди народов Среднего Поволжья в Новое время рассматривается в работах И.Н. Кириллова<sup>206</sup>, Н.Н. Кадырметовой<sup>207</sup>, Т.М. Голубкиной<sup>208</sup>, Э.Г. Касимовой<sup>209</sup>. Главное внимание эти авторы уделяют религиозной политике государства по отношению к местным народам. В их работах показана тесная связь религиозно-просветительского движения церкви и государственных мероприятий по интеграции нерусского населения в государственную систему Российской империи.

Реализации миссионерской политики в отношении татар в последней трети XVIII – начале XX вв. посвящена монография Р.Р. Исхакова<sup>210</sup>, подготовленная на основе его кандидатской диссертации<sup>211</sup>. Одно из центральных мест в работе занимает изучение процесса отхода части кряшен в ислам. Анализируя это явление, исследователь констатирует, что меры, предпринимаемые государством и церковью в борьбе с «отпадениями», сыграли важную роль в выработке принципиально новых подходов в религиозном просвещении кряшен во второй половине XIX в. В книге рассматриваются становление и развитие системы Ильминского, ее применение и роль в воцерковлении кряшен и развитии у них начального образования, письменности, в формировании интеллигенции.

В монографии ульяновского историка А.В. Кобзева на примере Симбирского Поволжья рассматриваются движение крещеных мишарей за возвращение в ислам в XIX – начале XX вв.<sup>212</sup>, правовое положение «отпавших», формы их интеграции в состав мусульманской общины. Ученому удалось показать противоречивость этого процесса, драматические события, связанные с попытками государства и церкви сохранить православную ориентацию «отпавших», социальную и культурно-религиозную дискриминацию «новых» мусульман.

В последнее время увидели свет исследования, посвященные истории православных религиозных организаций Поволжья<sup>213</sup>. Данные труды имеют особое значение для

<sup>206</sup> Кириллов И.Н. Российское правительство и народы Поволжья. Идеология и политика в 60–70-х гг. XIX в.: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1999.

<sup>207</sup> Кадырметова Н.Н. Этноконфессиональная политика российского правительства в XIX в. по отношению к нерусским народностям Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2004.

<sup>208</sup> Голубкина Т.М. Самодержавие и мусульмане Среднего Поволжья в конце XIX в. – 1917 г.: по материалам Казанской, Самарской, Симбирской губерний: дис. ... канд. ист. наук. – Владимир, 2005.

<sup>209</sup> Касимова Э.Г. Реализация государственной конфессиональной политики среди удмуртов, марийцев, татар Вятской губернии в 1870–1905 гг.: дис. ... канд. ист. наук. – Пермь, 2006.

<sup>210</sup> Исхаков Р.Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). – Казань, 2011.

<sup>211</sup> Исхаков Р.Р. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в отношении мусульман Среднего Поволжья в XIX – начале XX вв. (1800–1917 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2008.

<sup>212</sup> Кобзев А.В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. – Н.Новгород, 2007.

<sup>213</sup> Шумилов С.Ф. Христианство в Удмуртии. Цивилизационные процессы и христианское искусство. – Ижевск, 2001; Роцектаев А.В. Монастыри Казанской епархии в XIX – начале XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2001; Берестова Е.Н. Православная церковь в Удмуртии (вторая половина XIX – начало XX вв.) – Ижевск, 2005; Липаков Е.В. Архипастыри Казанские, 1555–2007. – Казань, 2007.

анализа состояния религиозных институтов РПЦ, развития межконфессиональных отношений в регионе. Содержательными представляются взгляды историков на роль и место этих конфессиональных объединений в культурной жизни кряшен.

Новые взгляды на развитие православного духовного образования в Волго-Камском крае в XIX – начале XX вв. представлены в работах современных авторов. В диссертационном исследовании А.В. Журавского<sup>214</sup>, посвященном изучению истории КазДА, затрагивается проблема подготовки здесь миссионерских кадров, научной организации православной миссии. Особую значимость этому труду придает тот факт, что исследуемый автором период в истории КазДА (с 1880-х гг. до 1920-х гг.) по ряду причин остался вне рамок научных интересов как дореволюционных, так и советских ученых. Единственной современной работой, посвященной Казанской духовной семинарии, является монография Е.В. Липакова<sup>215</sup>. На основе новых материалов и документов автор освещает основные этапы развития одного из старейших православных духовных учебных заведений России. В монографии Р.Р. Исхаковой<sup>216</sup>, посвященной педагогическому образованию в Казанской губернии в пореформенный период, изучены становление сети общеобразовательных православных духовных заведений, миссионерских «братских» школ, развитие миссионерско-педагогической системы Н.И. Ильминского, дается оценка вклада Н.И. Ильминского в развитие просвещения и образования местных народов.

И.Е. Алексеев ведет научно-исследовательскую работу по восстановлению неизвестных сторон жизни и деятельности представителей кряшенской духовной интеллигенции дореволюционного времени<sup>217</sup>. На основе клировых ведомостей и других церковных делопроизводственных документов ему удалось восстановить биографии многих кряшенских священников. К заслугам ученого можно отнести воссоздание истории ряда кряшенских церквей, монастырей и других религиозных институтов, существовавших в XIX – начале XX вв.

Деятельности известных православных просветителей, внесших вклад в развитие культуры и образования кряшен, посвящены работы многих историков. М.А. Зеленогорский осветил жизненный путь епископа Андрея (князя Ухтомского), продолжателя дела Н.И. Ильминского в начале XX в., основателя кряшенских монастырей<sup>218</sup>. Р.М. Валееву принадлежат работы, посвященные известным казанским ученым-востоковедам, переводчикам православных текстов на татарский язык Г.С. Саблукову<sup>219</sup> и А.К. Казем-Беку<sup>220</sup>. М.З. Хабибуллиным подготовлена монография, в которой анализируется миссионерская и научная деятельность председателя Переводческой комиссии, автора работ по этнографии кряшен второй половины XIX – начала XX вв. М.А. Машанова<sup>221</sup>. К.Н. Сануков изучил биографию редактора первой кряшенской

<sup>214</sup> Журавский А.В. Казанская духовная академия на переломе эпох (1884–1921 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – М., 1999.

<sup>215</sup> Липаков Е.В. Казанская духовная семинария: исторический очерк. – Казань, 2007.

<sup>216</sup> Исхакова Р.Р. Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX в. – начале XX в. – Казань, 2001.

<sup>217</sup> Алексеев И.Е. Православная миссия в Казанской епархии в конце XIX – XX вв.: Вып. 1: Статьи и документы по истории православного миссионерства, храмов и монастырей. Казань, 2010; *его же*. Православная миссия в Казанской епархии в конце XIX – начале XX вв. Вып. 2: Статьи и документы по истории православного миссионерства, храмов и монастырей. – Казань, 2014.

<sup>218</sup> Зеленогорский М.А. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея. – М., 1991.

<sup>219</sup> Валеев Р.М. Из истории Казанского востоковедения середины – второй половины XIX в. Гордий Семенович Саблуков. Тюрколог и исламовед. – Казань, 1993

<sup>220</sup> Валеев Р.М., Темирбеков М.Н. Александр Касимович Казем-Бек. 1802–1870. – Казань, 2005.

<sup>221</sup> Хабибуллин М.З. Из истории Казанского исламоведения второй половины XIX – начала XX века. Михаил Александрович Машанов. – Казань, 2004.

газеты «Сугыш хэбэрлэре», марийского православного священника и миссионера П.П. Глезднева<sup>222</sup>.

Активность в изучении и популяризации прошлого кряшен проявляют и сами представители этого сообщества. По инициативе кряшенской общественности проводятся «круглые столы», конференции и другие научные форумы, посвященные изучению различных аспектов истории и культуры кряшен<sup>223</sup>. Заслуживают внимания краеведческие работы кряшенских авторов, посвященные истории отдельных населенных пунктов<sup>224</sup>. Хотя далеко не все тезисы, выдвигаемые краеведами-любителями в своих произведениях, научно выверены, а выводы не всегда подтверждены фактами и документальными свидетельствами, сама попытка изучать и популяризировать прошлое своей малой родины заслуживает положительной оценки. История сел и деревень является в определенной степени персонифицированным срезом всей кряшенской истории, учитывая аграрный характер кряшенского общества в прошлом. Среди кряшенских авторов следует выделить А.В. Фокина, автора множества научных и публицистических статей по общественному и культурно-просветительскому движению кряшен в дореволюционный и постсоветский периоды<sup>225</sup>.

Оживленная дискуссия вокруг «кряшенского вопроса», сопровождавшаяся поляризацией мнений как внутри научного сообщества, так и среди самих кряшен, развернувшаяся во время проведения Всероссийской переписи населения 2002 г., нашла отражение во множестве публикаций<sup>226</sup>. Этому вопросу посвящена специальная работа московского этнолога и религиоведа С.В. Соколовского «Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года»<sup>227</sup>. Кроме статей самого автора в книге представлены публикации казанских ученых, стенограммы заседаний ученого совета Института этнологии РАН, аналитические материалы и документы по состоянию кряшен в постсоветский период, их идентификации в полиэтничном пространстве Волго-Уральского региона.

Большой вклад в изучение этнографии нагайбаков внесен магнитогорским исследователем И.Р. Атнагуловым. Этой проблеме посвящены две его монографии. В книге «Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и

---

<sup>222</sup> Сануков К.Н. Просветитель Павел Петрович Глезденев: очерк жизни и деятельности. – Йошкар-Ола, 2005.

<sup>223</sup> Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы научно-практич. конф. – Казань, 2001; Современное кряшеноведение состояние, перспективы: материалы научной конф. 23 апреля 2005 г. г.Казань. – Казань, 2005; Этноисторические и социокультурные проблемы самоиндефикации кряшен. Материалы публичных чтений памяти ученого-кряшеноведа М.С. Глухова, состоявшихся 12 ноября 2005 года в г.Казани. – Казань, 2008; Значение религиозно-педагогической деятельности В.Т. Тимофеева в социальном развитии кряшенского населения края. Материалы научно-практической конференции, посвященной 175-летию В.Т. Тимофеева, состоявшейся 28 октября 2011 года в г. Мамадыше. – Мамадыш, 2012; Николай Ильминский и кряшенской национальное движение. Материалы научной конференции (27 декабря 2011 года, Казань). – Казань, 2013.

<sup>224</sup> Вдовина С.И. Соты памяти народной. – Челябинск, 2008; Данилов В.В. Хужа Хэсэн – эби-бабайлар нигезе = Хозесаново – земля моих предков. – Казань, 2014; Малов А.М. Ностальгия по родным краям. – Казань, 2014.

<sup>225</sup> Фокин А.В. Кряшены – судьба моя. Сборник статей. – Казань, 2013.

<sup>226</sup> Житников А., Руфимский А. Битва Давида и Голиафа, или как кряшены отстаивают свое право на существование // Радонеж. – 2002 – №1(119). – С.6–7; Рылова Э. Синдром «старшего брата» или почему кряшены не хотят называться татарами // Российская газета. – 2002. – 21 февраля; Цивилизационные, этнокультурные и политические аспекты единства татарской нации. Материалы научно-практической конференции. – Казань, 2002.

<sup>227</sup> Соколовский С.В. Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. – М., 2004.

материальной культуры второй половины XIX – начала XX в.»<sup>228</sup> дается анализ особенностей одежды, пищи, жилища, социальной и хозяйственной жизнедеятельности кряшен-казаков Южного Урала дореволюционного периода, сопоставляются элементы материальной культуры нагайбаков и других групп кряшен и татар-мусульман. Другая монография ученого посвящена идентичности нагайбаков<sup>229</sup>. В ней рассматриваются



И.Р. Атнагулов. 2000-е гг.

эволюция самосознания предков нагайбаков, конструирование особой модели этнотерриториальной идентичности и формирование устойчивого эндоэтнонима «нагайбак». Феномен нагайбакской идентичности И.Р. Атнагулов видит в особенностях географического расселения и особом социальном статусе (принадлежности к казачеству) кряшен-казаков.

Среди этнографических работ, посвященных материальной культуре кряшен, выделяется исследование Р.Г. Мухамедовой «Народный костюм татар-кряшен», увидевшее свет в 2005 г.<sup>230</sup> В книге представлен богатый иллюстративный ряд, раскрывающий особенности народного костюма и украшений кряшен, дается анализ элементов одежды, их своеобразия у отдельных территориальных групп. В основе труда более ранние исследования, подготовленные в

рамках составления историко-этнографического атласа татарского народа<sup>231</sup>.

Необходимо отдельно остановиться на коллективных монографиях по истории татарского народа. С учреждением в 1996 г. Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан на его базе начинается большая научно-исследовательская работа по подготовке комплексных академических трудов, посвященных богатому прошлому татар. В 2002 г. для серии «Народы и культуры» сотрудниками института была издана книга «Татары», в которой представлены материалы по этнополитической истории, демографии, антропологии и диалектологии, о быте, хозяйстве, духовной культуре татар Поволжья и Западной Сибири с древнейших времен до конца XX в.<sup>232</sup> Кряшены рассматриваются как самобытная этнографическая группа татарского народа. С 2002 по 2014 г. публиковалась 7-томная «История татар с древнейших времен»<sup>233</sup>. В работе над этим капитальным трудом приняли участие более 200 ученых-татароведов из России и стран ближнего и дальнего зарубежья. Результатом научных усилий стал труд, охватывающий период с древнейших времен до начала XXI в. В территориально-географическом плане – это практически вся область Евра-

<sup>228</sup> Атнагулов И.Р. Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX – начала XX в. – Новосибирск, 2007.

<sup>229</sup> Атнагулов И.Р. Идентичность нагайбаков: генезис, структура, динамика. – Челябинск, 2015.

<sup>230</sup> Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар-кряшен. – Казань, 2005.

<sup>231</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX в.): историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2002.

<sup>232</sup> Татары. – М., 2001.

<sup>233</sup> История татар с древнейших времен в семи томах. Т.1. Народы степной Евразии в древности. – Казань, 2002; Т.2. Волжская Булгария и Великая Степь. – Казань, 2006; Т.3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – Казань, 2009; Т.4. Татарские государства XV–XVIII в. – Казань, 2014; Т.5. Татарский народ в составе Российского государства (вторая половина XVI – XVIII в. – Казань, 2014; Т.6. Формирование татарской нации XIX – начало XX в. – Казань, 2013; Т.7. Татары и Татарстан в XX – начале XXI в. – Казань, 2013.

зии, от Дальнего Востока до Западной Европы. В книге в рамках изучения истории татар уделено внимание и узловым проблемам истории кряшен, рассматривающихся как составная часть татарского суперэтноса. Такой подход обеспечил сравнительно-сопоставительное «измерение» изучения истории и культуры кряшен.

В 2010 г. при Институте истории АН РТ было создано научное подразделение, занимающееся изучением истории и культуры кряшен, а также координирующее работу специалистов в этой области научных знаний. Центром проводятся научные конференции, направленные на консолидацию усилий ученых, изучающих историко-культурное наследие кряшен<sup>234</sup>, с 2015 г. выпускается научный журнал «Кряшенское историческое обозрение»<sup>235</sup>. Среди научных достижений сотрудников центра – публикация монографий и научных статей по традиционной культуре и религиозности кряшен, их народному музыкальному и инструментальному искусству, социальной истории нагайбаков, «кряшенскому вопросу» в советский период. В частности, Р.Р. Исаковым<sup>236</sup> была издана монография, посвященная изучению духовной культуры и религиозности кряшен. В ней проанализированы традиционные основы культурной жизнедеятельности кряшен, эволюция их религиозных представлений, развитие просветительского движения, формирование особой модели кряшенского бытового православия в XIX – начале XX вв. Г.М. Макаров в своей книге на примере музыкального фольклора показал своеобразие и самобытность традиционной культуры нагайбаков, выявил особенности их жанрового музыкального искусства и музыкальных инструментов, проанализировал культурное взаимодействие кряшен-казаков со своими соседями<sup>237</sup>. В публикациях Л.А. Мухамадеевой представлены различные аспекты социокультурного развития кряшен в советское время, описаны политические события, связанные со «слиянием» кряшен с татарами (1930-е гг.), участие героев-кряшен в сражениях на фронтах Великой Отечественной войны<sup>238</sup>. Р.Р. Аминовым разрабатывается история социального и демографического развития нагайбаков в XVIII–XX вв. Этой теме посвящены многочисленные статьи автора<sup>239</sup>.

<sup>234</sup> Школьное и религиозное просвещение народов Среднего Поволжья и Приуралья в XIX–XX вв.: материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 150-летию открытия Казанской центральной крещено-татарской школы (Казань, 11 октября 2013 г.). – Казань, 2014.

<sup>235</sup> Кряшенское историческое обозрение. – 2015. – №1.

<sup>236</sup> Исаков Р.Р. Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен. – Казань, 2014.

<sup>237</sup> Макаров Г.М. Нагайбакские песни и музыкальные инструменты. – Казань, 2015.

<sup>238</sup> Мухамадеева Л.А., Хамидуллин Б.Л. Гази Загитов, Григорий Булатов: знаменосцы Великой Победы. – Казань, 2013; Мухамадеева Л.А. Политика ТАССР «По слиянию кряшен с основной массой татарского населения» в 1920-е гг. (по материалам периодической печати) // Научный Татарстан. – 2012. – №2. – С.85–93; *ее же*. Кряшенское население Башкирской республики на страницах газет «Дус» и «Киняш» (1917–1920-е гг.) // Вестник Башкирского университета – 2014. – Т.19, №2. – С.757–762; *ее же*. Деятельность Казанского кряшенского педагогического техникума // Школьное и религиозное просвещение народов Среднего Поволжья и Приуралья в XIX–XX вв.: материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 150-летию открытия Казанской центральной крещено-татарской школы (Казань, 11 октября 2013 г.) – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2014. – С. 110–120; *ее же*. Газета «Киняш»: достижения, проблемы, дискуссии // Кряшенское историческое обозрение. – 2015. – №1. – С.96–106.

<sup>239</sup> Аминов Р.Р. Из истории земельных споров нагайбаков-казаков Белебеевского уезда с соседями (вторая треть XVIII – первая половина XIX вв.) // Казанская наука. – 2014. – №12. – С.17–21; *его же*. Комплектование татарами-казаками Оренбургского казачьего войска в докантонный период // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: сб. статей. Вып. 4. – Казань: Изд-во «ЯЗ», Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014. – С.3–33; *его же*. Татары-казаки Оренбургского казачьего войска в годы Первой мировой войны // Татарский народ и народы

В отечественной историографии предметом изучения стали различные аспекты прошлого кряшен. При этом не все темы изучены равномерно. Сохраняются большие исторические лакуны, практически не исследованные учеными. В целом можно отметить, что, несмотря на тот факт, что история кряшен долгое время не являлась темой специального изучения, а рассматривалась в контексте общей истории народов Волго-Уральского региона, благодаря ученым различного гуманитарного профиля удалось значительно расширить представления об этноконфессиональных процессах, протекавших внутри кряшенского общества, оценить формирование традиционных основ их культуры. Кряшенская проблематика остается одной из важных и актуальных тем, вызывающих интерес ученых. Это связано, в том числе, и с тем, что кряшенам удалось сохранить и пронести через столетия богатое историко-культурное наследие, нетронутое временем, оно помогает оценить межкультурное и межконфессиональное взаимодействие народов Волго-Уралья.

\* \* \*

В западноевропейской и американской русистике отмечается непреходящий научный интерес к истории Волго-Уральского региона и населяющих его народов. Одной из актуальных тем для иностранных исследователей является «имперская модель» функционирования Российского государства. Как признают многие исследователи, изучение превращения Московии в полиэтническую и мультикультурную континентальную империю фактически невозможно без обращения к истории Волго-Уралья. Именно с входжением этой историко-культурной области в состав Московского царства во второй половине XVI в. Россия начала развиваться по экстенсивному пути расширения на восток, постепенно включая в свой состав многочисленные нерусские народы Поволжья и Сибири. Волго-Уральский регион длительное время являлся основным «полигоном», на котором апробировался курс по внутренней колонизации гетерогенной территории с преобладающим нерусским населением, религиозной и этнической унификации восточных «инородцев». Особое значение для изучения этого вопроса имеет рассмотрение конфессиональной политики государства. В связи с этим такие темы, как христианизация нерусских народов и формирование конфессиональной группы кряшен, становление и развитие системы Н.И. Ильминского довольно хорошо разработаны в иностранной историографии.

Одним из пионеров в области изучения имперской политики в Волго-Уральском регионе стала американская исследовательница Изабель Тейц Крейнндлер. В своей докторской диссертации, успешно защищенной в 1969 г. в Колумбийском университете, она обрисовала направления внутривластного курса самодержавия в отношении восточных народностей России в XIX в.<sup>240</sup> Особое внимание в диссертации уделено взаимодействию органов власти и православных миссионеров в формировании школьной и церковной политики в пореформенный период. Во многом на выводы, сделанные И. Крейнндлер, опирались все последующие американские ученые постсоветского вре-

---

Поволжья в годы Первой мировой войны: сб. материалов Всероссийской научной конференции с международным участием, приуроченной к 100-летию начала войны (г.Казань, 10–11 октября 2014 г.) / под общ. ред. Л.П. Габдрафиковой. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014. – С.140–148; *его же*. История и культура нагайбаков в отечественной историографии // Школьное и религиозное просвещение народов Среднего Поволжья и Приуралья в XIX–XX вв.: материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 150-летию открытия Казанской центральной крещено-татарской школы. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2014. – С.21–29.

<sup>240</sup> *Kreindler I. Education Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study of Il'minskii's System. PhD. Diss., Columbia University, 1969.*

мени, занимавшиеся религиозной политикой царской администрации в восточных губерниях Российской империи.

В 1986 г. американским ученым А.А. Рорлих была издана книга под названием «Волжские татары»<sup>241</sup>. В связи с отсутствием доступа в архивы СССР она использовала исключительно опубликованные материалы и литературу. Тем не менее, А.А. Рорлих удалось по-новому взглянуть на прошлое татар, объективно оценить причины устойчивости татарской идентичности и культурно-религиозных институтов татар в условиях потери независимости и усиленной религиозной и этнической унификации, проводившейся государством со второй половины XVI в.

С разрушением «железного занавеса» и распадом Советского Союза у иностранных исследователей появилась возможность работать с первоисточниками, свободно посещать и стажироваться в России. Это способствовало всплеску научного интереса к истории Российской империи. Появляется множество работ, в которых дается новая трактовка событий российской истории. Особое внимание ученых, занимающихся изучением истории Восточной России, привлекают межконфессиональные отношения в Волго-Уралье. А. Синел в рамках изучения развития школьной политики самодержавия обратил внимание на развитие системы конфессионального образования «восточных инородцев»<sup>242</sup>, оценил вклад православных просветителей в развитие их национальной культуры. В статье другого американского исследователя – Ф. Брайн-Беннигсен также подчеркнута важная роль Н.И. Ильминского и его последователей в развитии просвещения крещеных нерусских народов в пореформенный период<sup>243</sup>. На примере функционирования миссионерских институтов в Поволжье в пореформенное время Ф. Брайн-Беннигсен показала реформаторские тенденции в реализации национальной политики, трансформацию религиозно-просветительского движения церкви среди местного нерусского населения региона.

Важные обобщения о месте миссионерской деятельности РПЦ в формировании внутреннего курса имперского руководства в национальных регионах страны содержатся в публикациях М. Ходорковского<sup>244</sup>. Особого внимания заслуживают взгляды автора на причины и мотивацию участия светской администрации в религиозном просвещении «иноверцев», на роль политики христианизации в интеграции национальных меньшинств в имперскую систему государства.

Новое видение истории многонациональной Российской империи представлено в книге австрийского историка А. Каппелера<sup>245</sup>, переведенной на многие языки мира, в том числе на русский<sup>246</sup>. В его монографии народам Волго-Уральского региона уделен отдельный раздел. В нем повествуется об особенностях включения нерусских народов в состав России. Среди самых значимых мероприятий по их прочной инкорпорации в социальное и культурно-религиозное пространство империи автор отмечает внедрение

<sup>241</sup> Rorlich A.-A. The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. – Stanford, 1986.

<sup>242</sup> Sinel A. The classroom and the chancellery. State education reform in Russia under count Dmitry Tolstoi. – Cambridge, Mass., 1993.

<sup>243</sup> Брайн-Беннигсен Ф. Миссионерские организации в Поволжье во второй половине XIX в. // Исламо-христианское пограничье: Итоги и перспективы изучения: сб. статей. – Казань, 1994. – С.116–123.

<sup>244</sup> Khodarkovsky M. «Not by World Alone»: Missioary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia // Comparative studies in society and History. – 1996. – Vol.38. – №2. – P.267–293; Ignoble Savages and Unfaithful Subjects Constructing Non-Christian identities in Early modern Russia // Daniel Brower, Edward Lazerini. Russia s Orient Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917. – Blooming & Indianapolis, 1997. – P.9–26.

<sup>245</sup> Kappeler A. Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. – München, 1992.

<sup>246</sup> Каппелер А. Россия – многонациональная империя: возникновение, история, распад. – М., 1997.

системы Ильминского. Сопоставляя политику государства в разных регионах страны, общественно-политическое движение национальных меньшинств, он приходит к выводу об особом значении опыта Волго-Уралья для выстраивания имперской модели функционирования России в дореволюционный период.

Значительное расширение разработок в области изучения процесса христианизации народов Волго-Уралья отмечается в специальных исследованиях П. Верта, Р. Джераси, У. Доулера. В основе научных интересов этих историков лежат вопросы формирования национальной политики в отношении нерусского населения страны. В региональном контексте, на примере Среднего Поволжья и Приуралья, авторы пытаются выявить общие тенденции в развитии имперского курса в отношении национальных и религиозных меньшинств.

Монография П. Верта<sup>247</sup>, в основе которой лежит диссертационное исследование автора<sup>248</sup>, посвящена проблеме эволюции религиозной политики правительства в отношении коренных народов Волго-Уралья (1827–1905 гг.). На материале Вятской (миссионерская деятельность среди марийцев) и Казанской губерний (среди кряшен) П. Верт освещает процесс христианизации местных народов, «отпадений» в ислам и «язычество», методы борьбы с этим явлением. Через призму развития миссионерской политики рассматриваются важные изменения, происходившие в государственной политике в «инородческом» вопросе, социальные и религиозные процессы в регионе. Новые материалы и обобщения по этой теме содержатся в его книге-эссе «Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи»<sup>249</sup>, вышедшей в 2014 г. на русском языке в серии «Новое литературное обозрение». Для кряшенской историографии особое значение имеет представленный в книге очерк «Из «язычников»-мусульман в крещеные коммунисты: религиозное обращение и этническое своеобразие в Восточных губерниях Европейской России». В очерке подробно проанализированы консолидационные процессы среди крещеных татар, приведшие к формированию у них кряшенской идентичности. Большое значение в этом процессе, по мнению П. Верта, сыграли православные миссионеры. Автор подчеркивает, что в условиях усиления исламизации и интеграции части новокрещеных и старокрещеных татар в общетатарское социокультурное пространство созданная Н.И. Ильминским модель культурно-религиозной автономии позволила кряшанам сохраниться как особой этнографической группе со своей самобытной культурой.

В работе другого американского исследователя – Р. Джераси «Окно на Восток. Национальные и имперские идентичности в поздней царской России»<sup>250</sup> предпринята попытка осмыслить изменения, происходившие в этноконфессиональном самосознании коренных народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX вв., вызванные, в том числе, и деятельностью православных проповедников. Большой интерес представляют наблюдения ученого о роли казанских ученых-ориенталистов и этнографов в формировании политического курса в отношении местного населения.

<sup>247</sup> Wert P. At the margins of orthodoxy mission, Governance and confessional politics in Russia's Volga-Kama region, 1827–1905. – Ithaca and London: Cornell university press, 1997.

<sup>248</sup> Wert P. Subjects for empire: Orthodox mission and imperial Governance in the Russia's Volga-Kama region, 1825–1881. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of philosophy (history) in the University of Michigan. – Michigan, 1996.

<sup>249</sup> Верт П. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. – М., 2014.

<sup>250</sup> Geraci R.P. Window on the East. National and imperial identities in late tsarist Russia. – Ithaca and London: Cornell university press, 2001. В 2013 г. эта книга была переведена и издана на русском языке: Джераси Р. Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России. – М., 2013.

В исследовании канадского ученого У. Доулера «Классная комната и империя. Политика в области просвещения восточных народов России» основное внимание уделено изучению развития системы Н.И. Ильминского, применению разработок казанских миссионеров в школьной политике царизма<sup>251</sup>. Довольно оригинальными и интересными (хотя и небесспорными) выглядят предлагаемые автором широкие сопоставления мероприятий русского правительства в сфере просвещения «инородцев» и школьной политики Великобритании и Франции в своих колониях. Большую научную ценность представляют выводы исследователя о результатах применения системы Н.И. Ильминского в христианско-просветительской деятельности, о ее роли в борьбе с исламизацией кряшен и других крещеных нерусских народов.

В статьях американского исследователя турецкого происхождения М. Туны история народов Волго-Уралья рассматривается через призму знаковых фигур эпохи. Например, процесс культурной мобилизации и модернизации нерусских народов в пореформенный период показан через деятельность двух видных реформаторов, создателей новых просветительских идеологий – Н.И. Ильминского и И. Гаспринского (Гаспиралы)<sup>252</sup>. Сам сопоставительный анализ системы Ильминского и джадидизма, на наш взгляд, довольно перспективное научное решение, дающее возможность по-новому взглянуть на просветительскую и реформаторскую деятельность татар-кряшен и татар-мусульман во второй половине XIX в.

В 2014 г. вышла работа американского историка крымско-татарского происхождения Аньес Кефели «Став мусульманином в Российской империи»<sup>253</sup>, посвященная изучению процесса отхода части кряшен в XIX–XX вв. в ислам. В монографии подробно описываются причины, ход и последствия этого движения, правовой и социальный статус «отпавших», мероприятия церкви и государства, направленные на возвращение их в православие. Особое внимание автора привлекли особенности религиозной жизни «новых» мусульман из новокрещеных и старокрещеных татар, генезис их религиозных представлений, формы их интеграции в татаро-мусульманское культурно-информационное и религиозное пространство.

Для кряшенской историографии важное значение имеет монография турецкого историка С.С. Гокгоз, посвященная биографии известного тюрколога, яркого представителя казанской миссионерской школы востоковедения Е.А. Малова<sup>254</sup>. В отечественной историографии личность этого маститого миссионера-полемиста и исламоведа практически не нашла отражения. Работа С.С. Гокгоз является первой попыткой изучения жизни и деятельности одного из главных идеологов казанской православной миссии. Основным источником для написания книги стали дневники Е.А. Малова 1860–1910 гг., хранящиеся в архивохранилищах Казани, а также личных коллекциях. В них нашли отражение религиозно-просветительская деятельность Е.А. Малова среди кряшен, борьба с «отпадениями» в ислам, составление им переводов на татарский язык, научные изыскания в области татарского языкознания и «противомусульманской» полемики.

В целом проанализированный материал позволяет сделать вывод, что история кряшен поднималась в работах многих иностранных исследователей, но не нашла полного и всестороннего освещения в историографии. Наблюдается неравномерность изу-

---

<sup>251</sup> Dowler W. Classroom and Empire The politics and scalloping Eastern nationalities 1860–1917. – Toronto, 2001.

<sup>252</sup> Tuna M. Gaspirali vs. Il'minskii: Two Identity Projects for the Muslims of the Russian Empire // Nationalities Papers. – 2002. – №30(2). – P.265–289.

<sup>253</sup> Kefeli A. Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy. – Ithaca and London: Cornell university press, 2014.

<sup>254</sup> Gokgoz S.S. Yevfimiy Aleksandroviç Malov. Idil-Uralda islam karsiti rus misyon siyasete. – Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2007.

чения отдельных аспектов этой темы. Во многом это обусловлено тем, что князья для иностранных историков являются лишь одним из субъектов исследования. Обращение к княжеской проблематике связано в первую очередь с желанием осветить те или иные векторы государственной и церковной политики в Волго-Уральском регионе. Тем не менее, нельзя недооценивать вклад иностранных ученых в изучение исторического прошлого князей. Новые концепции и новое видение, предлагаемые иностранными авторами, помогают нам расширить представления о социокультурном развитии князей, формировании их религиозно-просветительской идеологии.

## § 2. Характеристика источников

История христианства в тюркских обществах, факты обращения в православие представителей булгарской и тюрко-татарской аристократии зафиксированы в разнообразных источниках средневековья – в русских летописных сводах, арабо-, персо- и тюркоязычных хрониках и географических трактатах. Непосредственно история предков современных князей начинает активно входить в документальные анналы во второй половине XVI в., с присоединением территории бывшего Казанского ханства к Московскому государству, когда новая администрация и церковные органы приступили к реализации курса на христианизацию местных народов.

Долгое время являвшийся важнейшим регионом Московского царства, с присоединением которого Россия начала развиваться как полиэтническая и поликонфессиональная континентальная империя, Казанский край и населяющие его народы вызвали живой интерес русских хронистов. В связи с этим в русских летописях XVI–XVII вв. нашли отражение политические события, происходившие на территории Среднего Поволжья, социальное и этноконфессиональное положение местного населения. Особое внимание русских книжников, составлявших летописные своды и в большинстве своем являвшихся представителями духовного сословия, привлекала религиозно-просветительская деятельность православной церкви. К числу наиболее значимых летописей XVI–XVII вв., в которых нашли отражение эти темы, следует отнести Летописный свод 1518 г.<sup>255</sup>, «Летописец начала царства царя и великого князя Иоана Васильевича всея Руси»<sup>256</sup>, Никоновскую летопись, Царственную книгу<sup>257</sup>, «Историю о казанском царстве» («Казанский летописец»)<sup>258</sup>, Львовскую летопись<sup>259</sup>, «Новый летописец»<sup>260</sup>.

Для контроля над территориями бывшего Казанского ханства был создан специальный орган – Приказ Казанского дворца. В его архиве и в архивах подчиненных ему местных административных органов (съезжих изб) отлагались делопроизводственные и актовые материалы по наиболее важным вопросам управления Казанским краем. К сожалению, в связи с частыми пожарами эти материалы не сохранились до наших дней. Отдельные копии документов этого учреждения отложились в других приказах, таких как Поместный, Разрядный, Вотчинный<sup>261</sup>. В данное время эти документы хранятся в

<sup>255</sup> Полное собрание Русских летописей (ПСРЛ). – Т.28. – М.-Л., 1963.

<sup>256</sup> ПСРЛ. – Т.29. – М.-Л., 1965.

<sup>257</sup> ПСРЛ. – Т.13. – М., 2003.

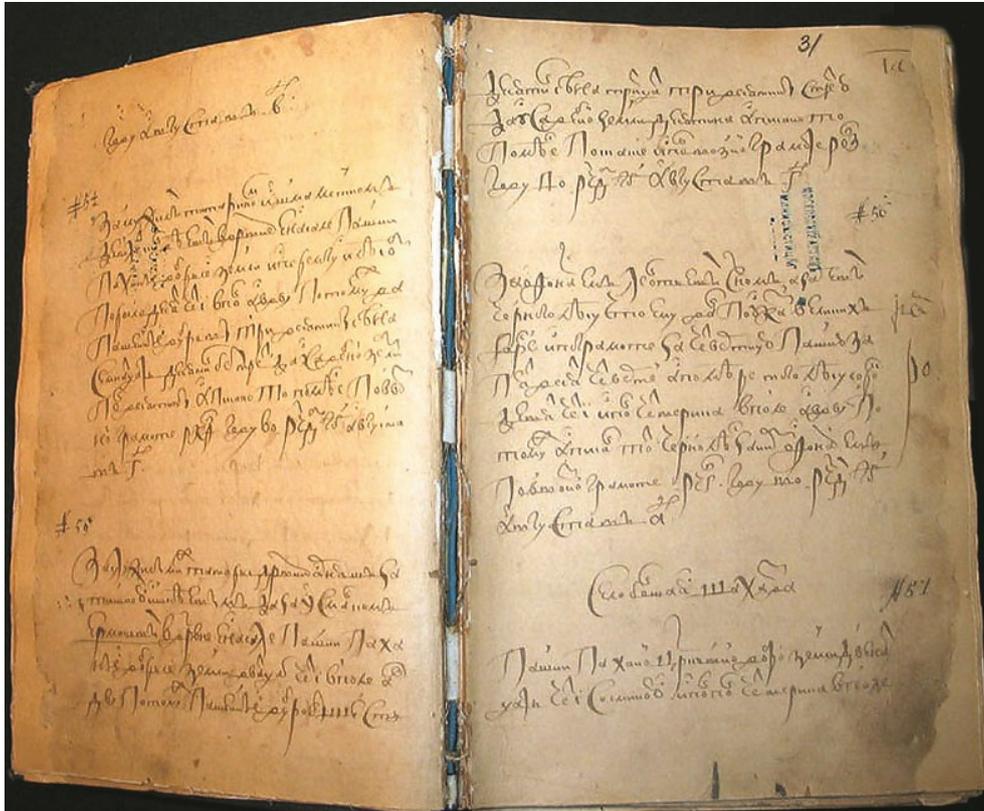
<sup>258</sup> ПСРЛ. – Т.19. – СПб., 1903.

<sup>259</sup> ПСРЛ. – Т.20. – М., 2005.

<sup>260</sup> ПСРЛ. – Т.14. – СПб., 1910.

<sup>261</sup> Мустафина Д., Мустакимов И. Источники XVI–XVII в. // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т.V. Татарский народ в составе Российского государства (вторая половина XVI–XVIII вв.). – Казань, 2014.

Российском государственном архиве древних актов (РГАДА). Отдельные материалы этих фондов по истории Среднего Поволжья опубликованы<sup>262</sup>.



Разворот писцовой книги Казанского уезда с описанием Казани. 1565–1568 гг.  
Список кон. XVII в. (из фондов РГАДА)

Одной из важных задач новой администрации стало описание подчиненных земель для дальнейшего обложения местного населения ясаком и другими повинностями. Для составления такого описания русские чиновники привлекали, по всей видимости, документы ханского периода, что позволяет ученым использовать эти материалы для реконструкции поселенческой структуры более раннего периода. В данное время нам известны 8 писцовых описаний Казанского края XVI–XVII вв. Эти документы активно вводятся в научный оборот<sup>263</sup>. Дошедшие до нас писцовые книги, в которых зафиксированы частновладельческие, церковно-монастырские и дворцовые владения, уцелели благодаря пере-

<sup>262</sup> Материалы исторические и юридические района бывшего Приказа казанского дворца. Т.1–6. – Казань-Симбирск, 1882–1912; Казанские документы последней четверти XVII века / Изд. подг. Д.А. Мустафиной. – Казань, 2010.

<sup>263</sup> Список с писцовых книг по г.Казани с уездом. – М., 1877; Список с писцовой и межевой книги города Свияжска и уезда. Письма и межевания Никиты Васильевича Борисова и Дмитрия Андреевича Кикина (1565–1567гг.). – Казань, 1909; Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов / Сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1978; Писцовая книга Казанского уезда 1647–1656 годов / сост. И.П. Ермолаев, Д.А. Мустафина. – М., 2001; Писцовая книга города Казани и Казанского уезда 1565–1568 гг.: Публикация текста / сост. Д.А. Мустафина. – Казань, 2006; Писцовые книги Казанского уезда 1685–1687 гг.: Публ. описаний Зюрейской дороги / сост. Д.А. Мустафина. – Казань, 2009.

даче их в Поместный и Вотчинный приказы в XVII–XVIII вв. К тому же многие из этих книг являются не первичным сводом материалов переписи, произведенным присланными для учета агентами непосредственно в ходе описания или «камерально», т. е. после произведения натуральных измерений и выяснения спорных моментов на месте, а вторичными, созданными в результате переработки зафиксированных сведений служащими того или иного ведомства (Приказа Казанского дворца, Поместного приказа, местной приказной палаты (избы))<sup>264</sup>. Писцовые книги являются исключительно ценными и информативными источниками по истории формирования татарских населенных пунктов и землевладения в Среднем Поволжье в XVI–XVII вв., для определения социального и конфессионального статуса местного населения. По объективным причинам далеко не вся территория Среднего Поволжья была равномерно охвачена этими переписями, не все материалы писцовых описаний сохранились до наших дней. Так, если на основе писцовых книг можно восстановить историю древнейших кряшенских селений Заказанья и Нижнего Предкамья, рассмотреть формирование новокрещен и миграционные процессы среди них, то в связи с отсутствием аналогичных данных по другим территориям мы не можем документально обосновать время возникновения селений молькеевских, елабужских и чистопольских кряшен.



Патриарх Гермоген. Миниатюра из Царского титулярника. 1672 г.

В особую категорию источников по истории предков кряшен XVI–XVII вв. можно выделить наказные памяти. В их числе особого внимания заслуживают Наказная память первому казанскому архиепископу Гурию, датированная 1555 г., и указ царя Федора Иоанновича от 18 июля 1593 г., инициированный обращением казанского митрополита Гермогена. Эти два документа позволяют рассмотреть предложенные властью решения в области христианизации народов края, методы крещения, а также непосредственные результаты этой политики.

Важным источником церковного характера являются агиографические произведения, посвященные биографиям первых казанских архипастырей – Гурия, Германа и др. Несмотря на то, что к данному источнику следует относиться критически, ибо сам жанр «жития» предполагает привлечение разнородных свидетельств о деятельности того или иного святого, в том числе легендарного характера, при объективном научном анализе он может считаться довольно информативным историческим нарративом по деятельности казанской православной миссии второй половины XVI в. Важно отметить, что жития первых казанских святителей были написаны вскоре после их смерти. В частности, считается, что первое житие св. Гурия принадлежит перу священника Гермогена (впоследствии патриарха), являвшегося современником событий, происходивших в Казанской епархии в 1560–1570-х гг.<sup>265</sup>

Правовое положение народов Среднего Поволжья было закреплено в Соборном уложении 1649 г. В этом сборнике отражена позиция государства в вероисповедальной сфере, продекларирован курс на дальнейшее распространение православия среди нерусских народов России<sup>266</sup>. Для изучения христианизации татар в допетровский период

<sup>264</sup> Мустафина Д.А. «Книга ветха, в том месте листы згнили». (Восполнение материалов пространственной организации селений Казанского уезда в 1565–1568 гг.) // Гасырлар авазы–Эхо веков. – 2014. – №3–4. – С.11.

<sup>265</sup> Липаков Е.В. Архипастыри Казанские 1555–2007. – Казань, 2007. – С.55.

<sup>266</sup> Соборное уложение 1649 года. – Л., 1987.

имеет значение и ряд специальных указов, изданных во время правления царя Федора Алексеевича. Среди них указы от 21 мая 1680 г. о предоставлении различных льгот и послаблений за крещение татарским мурзам<sup>267</sup>, от 16 мая 1681 г. об отписке у татарских мурз поместий в случае отказа от крещения<sup>268</sup> и др.

Основным документом, регулировавшим имущественные отношения в Московском царстве, были акты. Актовые материалы позволяют проследить процесс государственной и церковной колонизации Казанского края, оценить имущественные права новокрещен. Участие служилых новокрещен и мурз в военных кампаниях, в службе в военно-бюрократической системе Московского царства зафиксировано в разрядных и посольских книгах. Из этих делопроизводственных документов можно выявить информацию о численности новокрещен в армии и царской администрации, проанализировать их вклад в развитие обороноспособности государства и налаживание внешнеполитических связей России с тюркскими государствами<sup>269</sup>.

Ценные документы по истории России конца XIII–XVII вв., собранные в архивах и библиотеках страны сотрудниками Археографической экспедиции Императорской Академии наук, были опубликованы в 1830-х гг. в специальном четырехтомном труде (ААЭ)<sup>270</sup>. Значительная часть представленных в нем источников в той или иной степени затрагивает историю народов Волго-Уралья.

Подводя итог анализу источников XVI–XVII в. по истории кряшен, отметим, что они представляют собой весьма важный документальный комплекс, помогающий понять процесс формирования предков кряшен, их расселение и социальный статус, оценить причины принятия ими православия и ход их дальнейшей христианизации. К сожалению, выявленных документов по этой теме не так много, и не все они равнозначны по содержащейся в них информации. В связи с этим сохраняются значительные лакуны в ранней истории кряшен.

\* \* \*

Модернизация и вестернизация России, рост бюрократического аппарата, построившего свою деятельность на основе европейских институтов, в начале XVIII в. привели к существенным изменениям в характеристике исторических источников, как в качественном, так и в количественном отношении. На смену летописанию, писцовым книгам и актовым материалам приходят научные сочинения, мемуаристика, художественная литература, статистика, массовое делопроизводство и существенно изменившееся законодательство<sup>271</sup>. В контексте изучения истории кряшен происходит также определенный рост территориального охвата источниковой базы в связи с расширением ареала проживания новокрещенных и старокрещенных татар. В конце XVII – XVIII вв., наряду с Волго-Камским регионом, селения кряшен появляются в Восточном Закамье и Приуралье, на территории Уфимской провинции.

К числу важных и многочисленных источников по истории кряшен этого периода следует отнести делопроизводственные документы церковного содержания. В связи со

<sup>267</sup> Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ) –1. – Т.2, №823.

<sup>268</sup> Там же. – №867.

<sup>269</sup> См.: Казанские документы последней четверти XVII века / изд. подг. Д.А. Мустафиной. – Казань, 2010; Лисицев Д. Служилые татары и новокрещены Посольского приказа в начале XVII в. // Гасырлар авазы–Эхо веков. – 2002. – №1–2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2003\\_1\\_2/01/01\\_4](http://archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2003_1_2/01/01_4).

<sup>270</sup> Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией императорской Академии наук. Т.1–4. – СПб., 1836–1838.

<sup>271</sup> Измайлов Б. Источники XVIII в. // История татар с древнейших времен в семи томах. Т.5. Татарский народ в составе Российского государства (вторая половина XVI – XVIII вв.). – Казань, 2014. – С.49.

строительством в России регулярного государства в Петровскую эпоху происходит постепенная унификация управленческой структуры страны. Эта тенденция отразилась на изменениях в государственно-церковных отношениях. Происходит постепенное подчинение православной иерархии самодержавной власти, «огосударствление» и бюрократизация всей ее структуры управления. Вместо института патриаршества вводится коллегиальный орган управления РПЦ – Святейший правительствующий Синод (Св. Синод). На местах, в отдельных епархиях, для управления и контроля над православными религиозными институтами были созданы духовные консистории. Все эти новые церковные учреждения, по сути, имели светский бюрократический характер. В них была внедрена унифицированная система делопроизводства и созданы ведомственные архивы. Благодаря этому сохранность этих материалов и их информативность значительно выше, нежели церковных документов предшествующего времени.

Наиболее значимые документы по церковному управлению, христианско-просветительскому движению РПЦ, религиозно-нравственному состоянию паствы и другим вопросам церковной жизни отлагались в архивах Св. Синода и его структурных подразделений. В данное время эти материалы сформировали ряд фондов Российского государственного исторического архива (РГИА)<sup>272</sup>. Благодаря деятельности нескольких поколений русских источниковедов и археографов второй половины XIX – начала XX вв. наиболее важные, с научной точки зрения, документы XVIII в. этого архива были опубликованы в многотомном труде «Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода»<sup>273</sup>. Наряду с информацией о миссионерской деятельности и развитии православных религиозных институтов, в них отражены сведения о расселении и демографическом положении кряшен, развитии их профессионального образования.

Информация о христианизации татар в XVIII в. содержится также в делопроизводственных документах других органов государственной власти. В частности, в опубликованных «Докладах и приговорах, состоявшихся в Правительственном Синоде в царствование Петра Великого» можно почерпнуть сведения о процессе обращения в православие татарских мурз в начале XVIII в.<sup>274</sup> В документах Тайной розыскных дел канцелярии и Тайной экспедиции Сената, в настоящее время хранящихся в РГАДА<sup>275</sup>, имеются разнообразные сведения о деятельности «Новокрещенской конторы» по массовому обращению народов Среднего Поволжья в православие, о формах сопротивления местного населения этому курсу.

В Петровскую эпоху на церковь были возложены важные государственные задачи в области регистрации актов гражданского состояния. С принятием в 1722 г. Духовного регламента начинается повсеместное внедрение метрических книг по всей территории Российского государства<sup>276</sup>. В метрических книгах, ведение которых было поручено духовенству, фиксировались все члены прихода. Метрическая книга состояла из трех основных разделов: 1) «о рождении», в котором указывались порядковый номер, дата и место рождения, сословная принадлежность, имя и отчество отца, пол и данное новорожденному имя; 2) «о бракосочетающихся», содержащий в себе порядковый номер, дату бракосочетания, возраст вступающих в брак; 3) «о умирающих», в котором отражались сведения о дате смерти, месте жительства, сословной принадлежности, имени,

<sup>272</sup> РГИА. Ф.796, 797, 799.

<sup>273</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т.1–50. – СПб.-Петроград, 1868–1914.

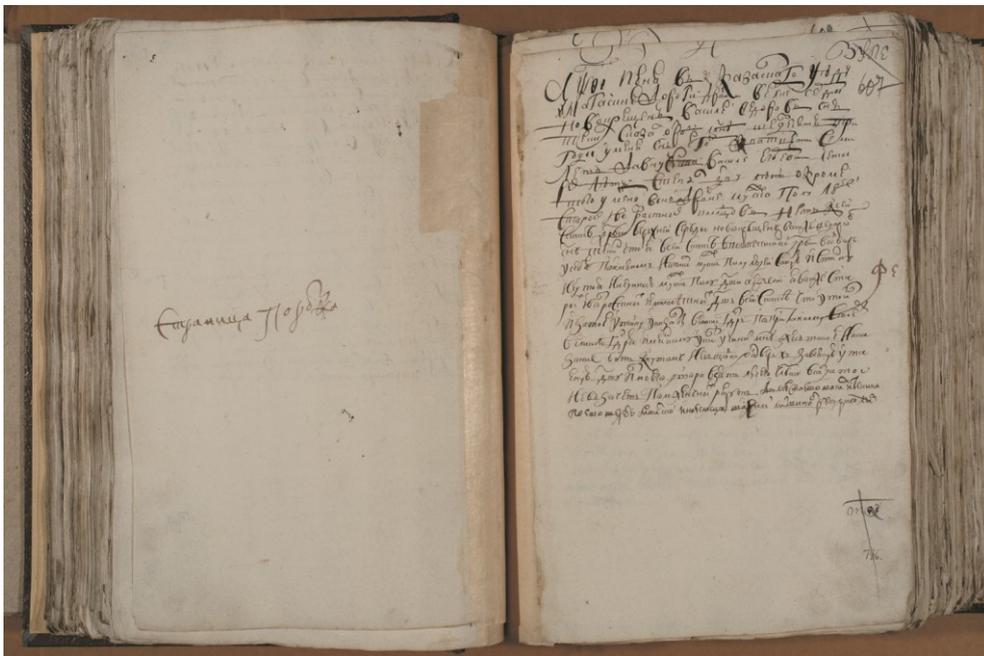
<sup>274</sup> Доклады и приговоры, состоявшиеся в Правительственном Синоде в царствование Петра Великого. Т.1–6. – СПб., 1880–1901.

<sup>275</sup> РГАДА. Ф.7.

<sup>276</sup> ПСЗ-1. – Т.4, №1908.

возрасте и причинах смерти лица. Метрические книги являются наиболее массовыми статистическими источниками, позволяющими проследить демографическое состояние кряшен в дореволюционный период, восстановить родословные отдельных семей.

Более специализированный характер имеют исповедные ведомости (рописи). В соответствии с указом Св. Синода от 7 марта 1722 г. все православные должны были ежегодно быть на исповеди и причастии. В связи с этим священно- и церковнослужителей обязали составлять ежегодные отчеты, в которых фиксировались наличие прихожан на службах, их возрастной и социальный статус. Один экземпляр ведомости оставлялся при церкви, второй направлялся в архив местной духовной консистории. Исповедные ведомости, как и метрические книги, являются основным источником для составления генеалогий. Кроме того, они представляют большой интерес для изучения религиозной ситуации среди кряшен, уровня восприятия ими православного вероучения.



Страница из Ревизской сказки 1719 г. Дер. Серда Ногайской дороги (совр. с. Кряш-Серда Пестречинского р-на РТ) (из фондов РГАДА)

Наряду с церковной статистикой в первой трети XVIII в. в России создается новая система государственного статистического учета. Такая необходимость была обусловлена прежде всего фискальными интересами государства. Внедрение вместо подымного налогообложения подушного оклада потребовало более точного учета населения. Для этого Петр I указом от 26 ноября 1718 г. санкционировал проведение первой все-русской ревизии населения. Всего в дореволюционный период было проведено 10 ревизий, охвативших всю территорию Российской империи, за исключением Закавказья, Финляндии и Польши. Основным документом, в котором фиксировались данные очередной переписи, были ревизские сказки. Этот комплекс источников является основным для определения численности кряшенского населения и его размещения. Ори-

гиналы ревизских сказок хранятся как в центральных государственных<sup>277</sup>, так и в местных областных и республиканских архивохранилищах.

Важное значение в детализации поселенческой структуры кряшен, истории их селений, социально-экономического положения сельского населения имеют материалы Генерального межевания. Целью его проведения было уточнение земельных наделов отдельных сельских общин и землевладельцев. На территории Волго-Уралья Генеральное межевание проводилось с 1760 г. по начало XIX в. Среди материалов межевания особую ценность представляют планы земельных участков кряшенских селений, экономические примечания к ним, а также межевые книги с описанием границ земельных участков.

В особую категорию источников выделяются законодательные и подзаконные акты – манифесты, указы, регламенты, учреждения, уставы. Наиболее важные законодательные акты XVIII в. вошли в состав первого собрания «Полного собрания законов Российской империи». Этот труд, включавший в себя 45 томов, в которых представлено 30920 законодательных актов, хронологически охватывающих период от Соборного уложения до окончания царствования императора Александра I (1649–1825 гг.), был создан усилиями служащих 2-го отделения Собственно Его Императорского величества канцелярии под руководством М.М. Сперанского. По примеру ПСЗ членами особой комиссии был создан многотомный тематический сборник «Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания» (ПСПиР)<sup>278</sup>. В него вошли законоположения Св. Синода, регулировавшие вопросы церковного управления, миссионерской деятельности среди неправославного населения, развитие церковной инфраструктуры, в том числе в кряшенских селениях. Наряду с вопросами церковного строительства ПСПиР дает общие представления о религиозной политике государства, роли церкви в ее реализации.

Важным политическим событием начала правления Екатерины II стал созыв Уложенной комиссии 1768 г., имевший целью создание нового кодекса законов Российской империи. В числе делегатов комиссии были представители основных социальных и этнических групп страны. Среди них отмечаются и «новокрещены». В материалах Уложенной комиссии особую ценность для истории нерусских народов Волго-Уралья имеют т.н. «наказы», содержащие мнения и предложения избирателей, которые должны были отстаивать выбранные ими депутаты. В наказах нашли отражение вопросы, волновавшие местное многонациональное население, в области их социально-экономического положения и религиозно-культурных нужд. Большую историографическую и источниковедческую ценность представляют также выступления депутатов, обсуждение различных тем в ходе заседаний комиссии. В данное время материалы Уложенной комиссии хранятся в одноименном фонде РГАДА<sup>279</sup> и частично введены в научный оборот<sup>280</sup>.

Разноплановые материалы и документы по истории кряшен, антиправительственным движениям народов региона вошли в сборники материалов по истории отдельных автономных республик Среднего Поволжья и Приуралья, подготовленных советскими археографами<sup>281</sup>.

В связи с существенными изменениями в системе управления, вестернизацией и модернизацией страны в XVIII столетии в комплексе исторических источников проис-

<sup>277</sup> РГАДА. Ф.350.

<sup>278</sup> ПСПР. – Сер.2: в 4 т. – СПб., 1899–1912; Сер.3: в 3 т. – СПб., 1910–1915.

<sup>279</sup> РГАДА. Ф.342.

<sup>280</sup> Пугачевщина. Т.2. – М.-Л., 1929; Кулбахтин И.Н., Кулбахтин Н.М. Наказы народов Башкортостана в Уложенную комиссию 1767–1768 гг. – Уфа, 2005.

<sup>281</sup> Материалы по истории Башкирской АССР. Т.1–4. – М.-Л., 1936–1960; Документы и материалы по истории Мордовской АССР: в 2 т. – Саранск, 1940; Материалы по истории Татарской АССР. Т.1. – Казань, 1948.

ходят существенные изменения. Меняются их структура, качественный и количественный состав. Благодаря этому этноконфессиональные процессы среди крещеных татар, приведшие к формированию кряшенской общности, христианизация народов Волго-Уралья, культурные, религиозные и социальные основы их жизни нашли целостное отражение в историческом нарративе, документах и законодательных актах этой эпохи.

\* \* \*

В XIX – начале XX вв. происходит дальнейший рост численности и видов письменных источников по истории и культуре кряшен. Среди них выделяются следующие группы источников: 1) законодательные и подзаконные акты; 2) материалы делопроизводства; 3) статистические данные; 4) источники личного происхождения; 5) историко-этнографические материалы; 7) материалы периодической печати.

Наиболее полно действовавшее в дореволюционной России законодательство отражено в «Своде законов Российской империи», впервые опубликованном в 1832 г. (следующие издания вышли в свет в 1836, 1842, 1857, 1885, 1892, 1910 гг.). Являвшееся основным законодательным кодексом государства, издание включало в себя все значимые законодательные и уставные акты, определявшие социально-юридическое положение подданных империи, религиозных объединений и конфессиональных групп. Особый интерес представляют включенные в него «Устав духовных консисторий»<sup>282</sup> (издания 1841, 1883 гг.) и «Свод учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных»<sup>283</sup> (издания 1857, 1885 гг.), регламентирующие вопросы церковной организации и управления религиозных объединений, их место в государственной системе вероисповеданий империи, а также прописывавшие права и обязанности духовных лиц. Необходимо отметить также уголовные уставы и уложения, включавшие в себя действовавшие в России законодательные акты уголовно-процессуального характера<sup>284</sup>. Для ретроспективного анализа государственно-церковных отношений, правового статуса кряшенского населения в имперской системе России большое значение имеет также кодифицированный сборник «Полное собрание законов Российской империи»<sup>285</sup>.

В последнее время российскими археографами и правоведами была проведена большая работа по систематизации и публикации законодательных актов дореволюционного периода. В рамках изучения интеграции кряшен в правовое пространство государства в пореформенный период представляет интерес сборник законодательства царствования Александра II, вышедший в серии «Юридическая литература»<sup>286</sup>.

Отдельно следует выделить законодательные акты о введении в России «свободы совести» (1905 г.)<sup>287</sup>. Данные законопроекты стали поворотным моментом во взаимоотношениях государства и признанных в империи конфессиональных групп, оказали за-

<sup>282</sup> Устав духовных консисторий. – 1841, 1883 гг. – СПб., 1842, 1884.

<sup>283</sup> Свод учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных. – СПб, 1857; *то же*. // Свод законов Российской империи. – Кн. III. – Т. XI. – СПб., 1910. – С. 154–180.

<sup>284</sup> Устав о предупреждении и пресечении преступлений. – СПб., 1832; Высочайше утвержденные 15 августа 1845 г. Уложения о наказаниях уголовных и исправительных. – СПб., 1845; Судебные уставы императора Александра III с законодательными мотивами и разъяснениями. Устав уголовного судопроизводства. – СПб., 1898; Уголовное уложение 22 марта 1903 года. – СПб., 1904.

<sup>285</sup> ПСЗ. – Собрание 2. – Т. 1–55; Собрание 3. – Т. 1–33.

<sup>286</sup> Реформы Александра II. – М., 1998.

<sup>287</sup> О веротерпимости. Закон 17 апреля 1905 года. – СПб., 1905; Высочайший манифесты 17 октября 1905 г. и 26 февраля 1903 г. и их значение для русского народа. – Казань, 1907.

метное влияние на все аспекты функционирования православной церковной организации, ее просветительской и миссионерской деятельности среди кряшен.

В пореформенный период, с усложнением государственной системы, вызванным потребностями модернизации российского государства, произошло значительное увеличение подзаконных актов, исходивших от различных структур исполнительной власти. Особое значение для изучения истории кряшен имеют решения Государственного совета и Правительствующего Сената, циркулярные указы Св. Синода<sup>288</sup>. Большой комплекс подзаконных актов, указов Св. Синода, епархиального руководства, касающихся важнейших сторон церковной жизни, деятельности приходского духовенства, содержится в «официальной» части церковных периодических изданий. Это – печатные органы Св. Синода «Церковный вестник» (1875–1887 гг.), «Церковные ведомости» (1888–1917 гг.) и издания местного епархиального управления.

Роль Министерства народного просвещения (МНП) в школьном просвещении кряшен, в развитии начальных и средне-специальных учебных заведений раскрывается в опубликованных постановлениях МНП<sup>289</sup>, правилах по образованию национальных меньшинств империи<sup>290</sup>.

Одним из наиболее значимых источниковых комплексов делопроизводственного характера по истории кряшен XIX – начала XX вв. могут быть признаны опубликованные и неопубликованные отчеты государственных и общественных организаций Российской империи. Сведения о социально-экономическом и демографическом положении кряшенского населения Волго-Уралья имеются в ежегодных отчетах местных губернаторов. В них приводились общие сведения о жизни губернии: промышленности, налогообложении, здравоохранении, просвещении, судопроизводстве, деятельности администрации и пр.

Научную ценность для изучения религиозной культуры кряшен и развития у них православных институтов имеют всеподданнейшие отчеты обер-прокурора Св. Синода (1836–1914 гг.)<sup>291</sup>. В них содержатся разнообразные сведения о состоянии церковного ведомства, отдельных епархий и приходов, о функционировании миссионерских организаций, успехах в христианском просвещении «иноверцев» в национальных районах страны и за рубежом.

Другим, не менее значимым, источником по истории христианского и школьного просвещения кряшен являются ежегодные отчеты миссионерских организаций: Отчеты «Братства св. Гурия» (1867–1914 гг.)<sup>292</sup>, Отчеты «Переводческой комиссии Православного миссионерского общества» (1892–1915 гг.)<sup>293</sup>, Отчеты «Православного миссионер-

<sup>288</sup> Руководственные для православного духовенства Указы Святейшего Правительствующего Синода. 1721–1878 гг. – М., 1879. Циркулярные указы Святейшего Правительственного Синода (1867–1900 гг.) Изд. 2.-е – СПб., 1901.

<sup>289</sup> Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. III. Царствование императора Александра II 1855–1864. Изд. 2. – СПб., 1876; Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Царствование императора Александра III. Т. IX. 1884 г. – СПб., 1893.

<sup>290</sup> Правила о мерах к образованию инородцев Высочайше утвержденные 26 марта 1870 г. – Казань, 1871; Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцах утвержденные 31 марта 1906 г. // Свод законов и циркуляров, циркуляров и справочных сведений по народному образованию в переходный период. – М., 1908. – С. 155–160.

<sup>291</sup> Извлечения из всеподданнейших отчетов обер-прокурора Св. Синода за 1836–1884 гг. – СПб., 1837–1885; Всеподданнейшие отчеты обер-прокурора Св. Синода за 1885–1914 гг. – СПб., 1886–1914.

<sup>292</sup> Отчеты о деятельности Братства св. Гурия за 1867–1914 гг. – Казань, 1868–1914.

<sup>293</sup> Отчеты Переводческой комиссии Православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия за 1892–1914 гг. – Казань, 1892–1915.

ского общества» (1870–1905 гг.)<sup>294</sup> и его поволжских комитетов (1870–1905 гг.)<sup>295</sup>. Эти документы, несмотря на то, что они доступны в печатном виде, довольно слабо изучены исследователями. Наряду с информацией о деятельности этих миссионерских институтов, методах миссионерской деятельности, в них содержатся этнографические сведения о динамике религиозных верований кряшен, укладе их жизни.

В начале XX в. в епархиях Волго-Уралья начинают учреждаться должности епархиальных миссионеров, на которых возлагались обязанности по организации и руководству проповеднической деятельностью среди местного населения. О результатах и успехах деятельности миссионеров можно судить по их ежегодным отчетам<sup>296</sup>.

Отдельную группу опубликованных делопроизводственных материалов составляют протоколы заседаний ведомственных и межведомственных совещаний и съездов, затрагивавших вопросы просветительской деятельности среди кряшен, мнения и проекты по активизации этой работы<sup>297</sup>. Сведения о социальной активности кряшен, их экономическом и культурном развитии можно выявить в документах земских организаций, губернских канцелярий и казенных палат.

Значительный пласт информации по различным аспектам социокультурной жизни кряшенского общества можно почерпнуть в документах центральных органов государственной власти – Министерства внутренних дел, Министерства народного просвещения, Министерства государственных имуществ, хранящихся в Российском государственном историческом архиве<sup>298</sup> и в архивах его местных подразделений, сформировавших отдельные фонды региональных архивов. Материалы по участию кряшен-казачков в военных кампаниях в составе Оренбургского казачьего войска, их военно-сословная организация, формулярные списки видных казачьих офицеров из числа нагайбаков сохранились в фондах Российского государственного военно-исторического архива (РГВИА)<sup>299</sup>.

Статистические материалы условно можно разделить на несколько групп – церковные, государственные и земские. К числу значимых материалов церковной статистики относятся приложения к «Всепопданнейшим отчетам обер-прокурора Св. Синода» (1836–1910 гг.)<sup>300</sup>. В них зафиксированы данные о численности православных церквей и приходов, конфессиональных школ, православного духовенства в епархиях Волго-Уралья. Данные о динамике численности кряшен и «отпавших» за период с 1861 г.

<sup>294</sup> Отчеты Православного миссионерского общества за 1870–1905 гг. – М., 1871–1906.

<sup>295</sup> Отчеты Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1871–1905 гг. – Вятка, 1872–1906; Отчет о деятельности Симбирского епархиального комитета Православного миссионерского общества, за 1879 год // Симбирские епархиальные ведомости. – 1880. – №16. – С.220–224.

<sup>296</sup> Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1903 г. // Известия по Казанской епархии. – 1904. – №43. – С.1459–1466; №44. – С.1488–1493; №45. – С.1527–1530; №46. – С.1545–1554; за 1912 г. – Казань, 1913; за 1914 г. – Казань, 1916; Отчет Симбирского епархиального миссионера-проповедника. С приложением отчета о деятельности симбирского епархиального миссионерского совета за 1910 год. – Симбирск, 1911.

<sup>297</sup> Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб., 1869; Труды особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / под ред. А.С. Будиловича. – СПб., 1905; Протоколы заседаний // Миссионерский съезд в г.Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910. Из истории национальной политики царизма // Красный архив. – 1929. – №35. – С.107–127; №36. – С.61–83.

<sup>298</sup> РГИА. Ф.383, 384; 7331284–1291.

<sup>299</sup> РГВИ. Ф.846, 5520, 5526.

<sup>300</sup> Извлечения из всепопданнейших отчетов обер-прокурора Св. Синода за 1836–1884 гг. – СПб., 1837–1885. – Приложения, Всепопданнейшие отчеты обер-прокурора Св.Синода за 1885–1909 гг. – СПб., 1886–1910. – Приложения.

по 1892 г. содержатся в статистических сборниках, подготовленных Е.А. Маловым<sup>301</sup> на основе метрических книг и исповедных ведомостей православных приходов.

Динамику численности кряшен можно также проследить по данным волостных правлений и губернских статистических комитетов. На основе этих статистических показателей с конца 1880-х гг. начинают составляться ежегодные «обзоры» по губерниям (приложения к всеподданнейшим отчетам местных губернаторов)<sup>302</sup>. Эти материалы были использованы директором КУС Н.А. Бобровниковым<sup>303</sup> при подготовке исследования под названием «Иностранческое население Казанской губернии». В отличие от всеподданнейших отчетов казанского губернатора, в которых давалось общее количество крещеных и «отпавших» татар по губернии, в работе Н.А. Бобровникова прослеживается численность населения по отдельным уездам, приходам и селениям. Кроме того, автор отмечает количество кряшенских школ, православного духовенства и причта, анализирует их влияние на религиозно-нравственное состояние местного населения.

С целью выявления точного количества «отпавших» в ислам кряшен, уровня исламской «угрозы» в смешанных этноконфессиональных районах Поволжья и Западной Сибири на основе статистических данных волостных правлений за 1911 г. Н.В. Никольским были подготовлены работы «Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама»<sup>304</sup> и «Крещеные татары. Статистические сведения за 1911 год»<sup>305</sup>. Эти труды, как по объему привлеченного материала, так и по колоссальной работе, проделанной автором, могут считаться наиболее комплексным и всесторонним статистическим исследованием, раскрывающим масштабы движения перехода в ислам кряшен и представителей других народов региона. В то же время необходимо отметить, что не все данные, приводимые Н.В. Никольским, являются достоверными и могут быть использованы.

Важными источниками, содержащими сведения о численности и расселении кряшен, являются «Списки населенных мест». Идея публикации статистических сборников, в которых отражались бы сведения о количестве народонаселения, административно-территориальном делении губерний, городов, уездов и волостей, была впервые высказана в начале 1820-х гг. Первым опытом в этом направлении стало издание в 1830 г. «Обозрения состояния городов Российской империи за 1825 год». В 1860–1885 гг. благодаря усилиям П.И. Каппена и К.Н. Арсеньева, разработавшим программу статистического и географического описания Российской империи, Центральным статистическим комитетом МВД (учрежден в 1863 г.) было издано 43 выпуска «Списка населенных мест», каждый посвящен отдельной губернии страны. В «Списках» нашли отражение наиболее полные к тому времени сведения о демографическом, социально-экономическом развитии населения, географическом расположении населенных пунктов и пр. Наряду с Центральным статистическим комитетом МВД работа по составлению тематических «Списков» во

<sup>301</sup> Малов Е.А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий, в Волжском бассейне. – Казань, 1866; *его же*. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий, в Волжском бассейне // Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар: сб. статей. – Казань, 1892. – С.329–462.

<sup>302</sup> Обзор Казанской губернии за 1889–1909 гг. Приложение к всеподданнейшему отчету казанского губернатора. – Казань, 1890–1910; Обзор Вятской губернии за 1905–1908 гг. Приложение к всеподданнейшему отчету вятского губернатора. – Вятка, 1906–1909.

<sup>303</sup> Бобровников Н.А. Иностранческое население Казанской губернии. Вып.1. Татары, вотяки, мордва. – Казань, 1899.

<sup>304</sup> Никольский Н.В. Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири, подверженных влиянию ислама / под ред. епископа Андрея. – Казань, 1912.

<sup>305</sup> Никольский Н.В. Крещеные татары. Статистические сведения за 1911 год. – Казань, 1914.

второй половине XIX – начале XX вв. велась статистическими органами МНП, Духовного ведомства и местных земств. Списки населенных мест и календари по губерниям позволяют отслеживать расселение кряшен по селениям, уточнить наличие в них культовых заведений и школ. Схож со «Списками» по тематике и структуре другой вид источника справочно-статистического характера, издававшийся губернскими органами исполнительной власти с середины 1830-х гг. – «Памятная книжка по губернии».

28 января 1897 г. была проведена первая и единственная в истории дореволюционной России всеобщая перепись населения. Хотя в личной анкете-опроснике отсутствовал вопрос об этнической и национальной принадлежности лица, на основе косвенных данных материалов переписи можно довольно точно определить численность кряшен и других групп татарского населения Волго-Уралья. В этом отношении ключевыми являются критерии «родного языка» и «вероисповедания»<sup>306</sup>.

Одним из направлений деятельности земских организаций, появившихся в губерниях Волго-Уральского региона в пореформенный период, стал сбор информации об экономическом состоянии сельского населения, его занятости, системе землепользования и отхожих промыслов. Для этого были составлены специальные программы. Эти данные, собранные и систематизированные, издавались в специальных трудах<sup>307</sup>. Более конкретный, персонифицированный характер имеют подворные переписи<sup>308</sup>. Наряду с земскими организациями важную роль в изучении социально-экономического положения кряшен-хлебопашцев сыграли члены губернских статистических учреждений<sup>309</sup>.

Во второй половине XIX в. – начале XX в. благодаря усилиям органов епархиального управления и церковных историков, преподавателей Казанской духовной академии и местных духовных семинарий начинают выходить историко-статистические описания отдельных епархий и уездов<sup>310</sup>. Содержащиеся в этих трудах материалы предоставляют обширную информацию о развитии кряшенских православных институтов, истории православных храмов и конфессиональных школ, происхождении кряшенских селений, численности сельского населения.

Источники личного происхождения – это весьма разноплановый нарративный комплекс, позволяющий познакомиться с событиями эпохи глазами непосредственных участников событий. Для изучения истории и культуры кряшен XIX – начала XX вв. большую ценность представляют мемуары, дневники, частная переписка православных просветителей, духовенства и учителей начальных школ.

---

<sup>306</sup> Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897: Вятская губерния. – СПб., 1904. – Т.10; Казанская губерния. – СПб., 1904. – Т.14; Оренбургская губерния – СПб., 1904 – Т.28; Пермская губерния – СПб., 1904 – Т.31; Самарская губерния. – СПб., 1904. – Т.36; Саратовская губерния – СПб., 1904 – Т.38; Симбирская губерния. – СПб., 1904. – Т.39; Тетрадь 2. Уфимская губерния – СПб., 1904.

<sup>307</sup> Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып.1–6. – Казань, 1886–1889; Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань, 1896.

<sup>308</sup> Труды статистической экспедиции, снаряженной в 1883 г. казанским земством. – Казань, 1884.

<sup>309</sup> Труды Казанского губернского статистического комитета. Вып.1–2. – Казань, 1871; Вечеслав Н.Н. Сведения о сельских поземельных общинах Казанской губернии. – Казань, 1879.

<sup>310</sup> *Златоверховников И.* Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и этнографический очерк. – Уфа, 1899; *Бажанов Н.* Статистическое описание соборов, монастырей, приходских и домовых церквей Симбирской епархии по данным 1900 года. – Симбирск, 1903; Вятская епархия. Историко-географическое и статистическое описание. – Вятка, 1912; Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып.6. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. – Казань, 1904.



Н.И. Ильминский.  
Вторая пол. XIX в.

Одной из наиболее важных коллекций источников личного происхождения по истории кряшенского просветительства может считаться личный архив Н.И. Ильминского. Богатый личный архив Н.И. Ильминского, представленный в основном эпистолярными сочинениями личного происхождения, а также рукописными работами по истории, этнографии, востоковедению, сравнительному религиоведению, компаративистике, после смерти просветителя перешел по наследству его приемному сыну и продолжателю дела, директору КУС Н.А. Бобровникову. В годы советской власти он вместе с другими документами Ильминского, хранившимися в архиве и библиотеке КазДА, становится основой рукописного фонда Н.И. Ильминского в Татцентрархиве<sup>311</sup>.

Известный ученый, работавший, в том числе, и в области исторической археологии и источниковедения, Ильминский придавал большое значение сохранению для потомков своего богатого историко-документального наследия. Как отмечал его первый биограф, известный казанский церковный историк П.В. Знаменский, Ильминский относился с особым пиететом к своим документам и письмам, сам собирал и систематизировал их<sup>312</sup>.

Отдельные документы, в основном переписка с деятелями казанской православной миссии, с учителями и священнослужителями из числа кряшен и других коренных народов края, были введены в научный оборот самим Ильминским, а после его смерти – его последователями, с целью использования их в идеологической борьбе с противниками системы Ильминского. В частности, можно отметить следующие опубликованные сборники: «Из переписки по вопросу о применении русского алфавита к инородческим языкам» (1883)<sup>313</sup>, «К истории инородческих переводов (По поводу статьи: «Из Чебоксарского уезда. О деятельности г.Яковлева по образованию чуваш»» (1884)<sup>314</sup>, «Переписка о трех школах Уфимской губернии» (1885)<sup>315</sup>, «Из переписки об удостоении инородцев священнослужительных должностей» (1885)<sup>316</sup>, «Воспоминания об И.А.Алтынсарине» (1891)<sup>317</sup>, «Письма Н.И.Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П.Победоносцеву» (1895)<sup>318</sup>, «Письма Н.И.Ильминского к крещеным татарам» (1896)<sup>319</sup>, «Переписка Н.И.Ильминского с деятелями на поприще миссионерства в Восточной Сибири» (1898)<sup>320</sup>, «Извлечения из писем Н.И.Ильминского к Н.П.Остроу-

<sup>311</sup> НА РТ. Ф.968.

<sup>312</sup> Знаменский П.В. На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.306.

<sup>313</sup> Ильминский Н.И. Из переписки по вопросу о применении русского алфавита к инородческим языкам. – Казань, 1883.

<sup>314</sup> Ильминский Н.И. К истории инородческих переводов (По поводу статьи: «Из Чебоксарского уезда. О деятельности г. Яковлева по образованию чуваш»). – Казань, 1884.

<sup>315</sup> Ильминский Н.И. Переписка о трех школах Уфимской губернии: К характеристике инородческих миссионерских школ. – Казань, 1885.

<sup>316</sup> Ильминский Н.И. Из переписки об удостоении инородцев священнослужительных должностей. – Казань, 1885.

<sup>317</sup> Ильминский Н.И. Воспоминания об И.А. Алтынсарине. – Казань, 1891.

<sup>318</sup> Ильминский Н.И. Письма Н.И.Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П.Победоносцеву. – Казань, 1895.

<sup>319</sup> Ильминский Н.И. Письма Н.И. Ильминского к крещеным татарам. – Казань, 1896.

<sup>320</sup> Переписка Н.И. Ильминского с деятелями на поприще миссионерства в Восточной Сибири. К вопросу о транскрипции и переводах на якутский язык священных и богослужебных книг. – Якутск, 1898.

мову» (1900)<sup>321</sup>, «Несколько материалов для истории Алтайской миссии и об участии в ее делах Н.И.Ильминского» (1901)<sup>322</sup>, «О христианском просвещении инородцев. Переписка архиепископа Вениамина Иркутского с Н.И.Ильминским» (1905)<sup>323</sup>, «Из неизданных писем Н.И.Ильминского к Д.Толстому» (1911)<sup>324</sup> и др.

Уникальными документами по школьному и религиозному просвещению кряшен в пореформенный период являются письма учителей и священнослужителей из числа кряшен, а также русского духовенства и православных миссионеров, в приходах которых жили кряшены и существовали миссионерские школы, Ильминскому. По нашим подсчетам, письма, посвященные образованию и воцерковлению кряшен, составляют около 10% от всего объема писем, адресованных Ильминскому, они хранятся в фонде Н.И.Ильминского НА РТ. Это более 500 рукописей. Такое большое количество писем связано с особым отношением Ильминского к кряшенам. Именно представители данной этноконфессиональной группы на протяжении более чем сорокалетней работы были основным объектом его просветительской деятельности. Первоначально именно для них создавалась его система, для них было открыто первое учебное заведение, взявшее на вооружение его идеи. Благодаря влиянию Н.И.Ильминского, именно кряшены стали первыми из числа местных нерусских народов назначаться на должности православных священнослужителей. Ни один другой комплекс источников не дает такой яркой, живой картины культурного развития кряшен и изменений, происходивших в кряшенском обществе во второй половине XIX в. Наряду с информацией о постановке школьного и миссионерского дела, в них отложились данные о бытовых и культурных условиях жизни крестьян, тяжелом положении сельского учителя, особенностях становления православной идентичности и религиозности у кряшен; драматические сюжеты о профессиональной дифференциации местного населения («отпадения» в ислам), приводившей к росту социальной напряженности и открытым конфликтам в деревне на религиозной почве, и т.д. Довольно широка территориальная локализация присланных Ильминскому писем. Встречаются письма от кряшенских учителей и священников из Западной Сибири, Нижнего Поволжья, Южного Урала, Казахских степей, Северного Кавказа. В основном это были его воспитанники, отправленные им для миссионерской и просветительской работы среди многочисленных тюркоязычных народов России (сибирских татар, казахов, киргизов, ногайцев, кумыков и др.).

Среди других документов в архиве Н.И. Ильминского выделяются его рукописные работы, а также труды других представителей казанской миссионерской школы востоковедения и этнографии. Научный интерес представляют собранные и переведенные на русский язык Муравьевым в начале 1870-х гг. «Сказки крещеных татар», этнографические очерки студентов и преподавателей миссионерского противомусульманского отделения КазДА, в которых освещается бытовая и культурная ситуация у отдельных групп кряшен. Кроме того, необходимо отметить рукописные работы по методике изучения и преподавания татарского языка, разработанной Ильминским в КазДА, Казанском университете, КУС. Можно также выделить работы Ильминского по методике транслитерации татарского языка на кириллическую графику, переводу православных текстов на татарский язык. Значение этих работ не может сводиться только к изучению становления письменной традиции у кряшен, а должно рассматриваться в общетатар-

<sup>321</sup> Извлечения из писем Н.И. Ильминского к Н.П. Остроумову. – Казань, 1900.

<sup>322</sup> *Знаменский П.* Несколько материалов для истории Алтайской миссии и об участии в ее делах Н.И. Ильминского. – Казань, 1901.

<sup>323</sup> О христианском просвещении инородцев. Переписка архиепископа Вениамина Иркутского с Н.И. Ильминским. – Казань, 1905.

<sup>324</sup> *Ильминский Н.И.* Из неизданных писем Н.И. Ильминского к Д.Толстому // Сотрудник Братства Гурия. – 1911. – №15–16. – С.164–258.

ском контексте, поскольку в основе современного татарского кириллического алфавита лежат научные положения, выработанные Ильминским.

Другое крупное собрание источников, связанных с деятельностью Ильминского, отложилось среди делопроизводственных материалов КУС. После расформирования этого учебного заведения данная коллекция, в числе других документов, вошла в состав фонда Казанской учительской семинарии НА РТ<sup>325</sup>. В основном здесь содержится переписка Ильминского с воспитанниками КУС 1880–1890-х гг. Эти письма дополняют материалы личного фонда Ильминского, дают представление о развитии его просветительской системы и школьного дела среди кряшен.

Отдельные материалы переписки, черновые записки и заметки Ильминского, собранные разными лицами, сформировали личный фонд Н.И. Ильминского в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РГБ)<sup>326</sup>. В этом же архивохранилище в личном фонде Ивана Яковлевича Яковлева<sup>327</sup> имеется коллекция его писем, адресованных Ильминскому, по различным вопросам школьного дела и религиозного просвещения.

В отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ) в фонде Санкт-Петербургской духовной академии<sup>328</sup> обнаружены ранние работы Ильминского (1840–1850 гг.). По всей видимости, эти материалы были переданы библиотеке СПбДА в составе личного архива митрополита Григория (Постникова) после его кончины.

В последнее время в связи с ростом научного интереса к личности Н.И. Ильминского и вопросам религиозно-просветительского движения крещеных нерусских народов Восточной России второй половины XIX в. предпринимаются попытки по изданию документов, связанных с деятельностью православных просветителей. Среди этих сборников особого внимания заслуживают работы казанских ученых «Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского»<sup>329</sup> и «Письма кряшен Н.И. Ильминскому»<sup>330</sup>.

Немалый научный интерес представляют дневники Е.А. Малова, частью опубликованные<sup>331</sup>, частью, хранящиеся в Центре письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ (ЦПиМН ИЯЛИ)<sup>332</sup>, Отделе редких рукописей и книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского КФУ (ОРРК КФУ)<sup>333</sup>, а также частных коллекциях. Дневники, представленные более тридцатью томами рукописного текста, охватывают период с начала 1860-х гг. до 1918 г. Они являются уникальным источником по истории православного миссионерства и общественного движения татар, содержат множество интересных этнографических сведений из культурно-религиозной жизни кряшен второй половины XIX – начала XX вв.

<sup>325</sup> НА РТ. Ф.93.

<sup>326</sup> ОР РГБ. Ф.424.

<sup>327</sup> ОР РГБ. Ф.361.

<sup>328</sup> ОР РНБ. Ф.573.

<sup>329</sup> Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского. Сборник документов и материалов / авт.-сост.: Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова. – Казань, 2015.

<sup>330</sup> Письма кряшен Н.И. Ильминскому. Письма народных учителей и православных священнослужителей Н.И. Ильминскому и священнику В.Т. Тимофееву / ред.-сост. Д. Сизов. – Казань, 2014.

<sup>331</sup> Малов Е.А. Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства (миссионерский дневник). – Казань, 1872; *его же*. Миссионерство среди мухаммедан и крещеных татар. Дневник миссионера. Сб. статей. – Казань, 1892; *его же*. Крестом как мечом. Из дневника миссионера // Идель. – 1993. – №5–7.

<sup>332</sup> ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.56. Оп.1. Д.1–5.

<sup>333</sup> ОРРК КФУ. Ф.7. Оп.1. Д.1–30.

Красочные образы из жизни и быта кряшен, характеристика их религиозных представлений, сведения о процессе христианизации и «отпадений» в ислам содержатся в источниках межличностной коммуникации представителей кряшенской интеллигенции дореволюционного периода – опубликованных мемуарах В.Т. Тимофеева<sup>334</sup>, дневниках Т.И. Тимея<sup>335</sup> и И. Андреева<sup>336</sup>.

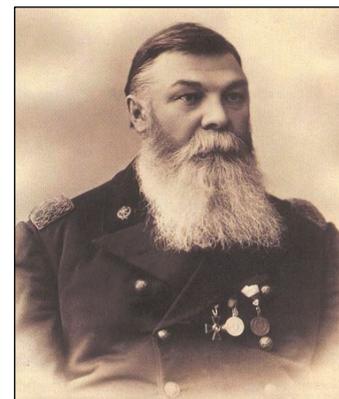
В мемуарах известного чувашского просветителя, педагога и общественного деятеля И.Я. Яковлева<sup>337</sup> содержится масса интересных сведений о становлении и развитии кряшенского просветительства, истории КЦКТШ и православных переводов на татарский язык, созданных в пореформенный период. Отдельный раздел книги под заглавием «Мой учитель» посвящен воспоминаниям И.Я. Яковлева о жизни и деятельности Н.И. Ильминского. Здесь приводятся малоизвестные факты из биографии просветителя, дается авторский взгляд на события, происходившие вокруг этой неординарной фигуры, приведшие к формированию его просветительской системы.

Среди нарративных источников выделяются русскоязычные рукописи историко-этнографического характера. Большинство из них были написаны представителями духовного сословия – православными церковно- и священнослужителями, в приходах которых жили кряшены, а также студентами КазДА, рассматривавшими в своих курсовых и магистерских сочинениях культурные особенности кряшен, их религиозно-нравственное состояние.

Первые такие сочинения начинают появляться в 1830-х гг., что было связано с усилением миссионерского движения РПЦ в Казанском крае и началом массового отхода от православия в ислам новокрещеных татар (1827–1830-е гг.). Именно с этим было связано появление первых специальных исследований, посвященных молькеевским кряшенам, протоиерея А. Гальбанского, совершившего в 1828–1829 гг. несколько миссионерских путешествий с целью знакомства с религиозным положением местных жителей и возвращением их в православие<sup>338</sup>.



Е.А. Малов. Нач. XX в.



И.Я. Яковлев.  
Вторая пол. XIX в.

<sup>334</sup> Тимофеев В.Т. Черты из быта инородцев. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. – Казань, 1887. – С.3–8; Дневник старокрещеного татарина // Казанская центральная... – С.34–76, 111–128.

<sup>335</sup> Казан губернасы Казан өязе Түбән Эзэк авылының Изге Гурий борадәрлеге мәктәбе укучысы Тимофей Иванович Тимей көндәлегеннән // НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.15. Л.127–134 об.

<sup>336</sup> Андреев И. Дневник учителя Трехсосенской школы Ильи Андреева за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // Известия по Казанской епархии. – 1877. – №18. – С.488–498.

<sup>337</sup> Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания. – М., 1997.

<sup>338</sup> РГИА. Ф.796. Оп.3. Д.12652, оп.127. Д.1324.

В 1848 г. по поручению Русского географического общества священником с. Чуры Мамадышского уезда Казанской губернии И.М. Ляпидовским был подготовлен небольшой очерк о жителях его прихода<sup>339</sup>. Наряду с важными сведениями по народному костюму, праздничной и религиозной обрядности кряшен большую ценность данной работе придает тот факт, что в ней впервые в русскоязычной историографии для обозначения старокрещеных татар было использовано их самоназвание, правда в русифицированной форме – «крещенин».

С воссозданием в 1842 г. КазДА и организацией на ее базе миссионерского противомусульманского отделения (1854 г.) ее студенты и преподавательский состав начинают активно изучать этнографию кряшен и собирать полевые материалы по этой теме. На их основе готовились аттестационные работы и отчеты. В 1848 г. молодым бакалавром КазДА по классу татарского языка Н.И. Ильминским было подготовлено этнографическое сочинение в форме путевых заметок, в котором проанализировано религиозное состояние кряшен Предкамья. В последующие годы (1849, 1856 гг.) Н.И. Ильминский на основе своих впечатлений и наблюдений подготовил еще две этнографические записки, посвященные кряшенам и татарам-мусульманам<sup>340</sup>. Среди других работ студентов и преподавателей КазДА по кряшенской тематике заслуживают внимания заметки Н. Зеленцова о молькеевских кряшенах (1879 г.)<sup>341</sup>, М.А. Машанова о жителях ряда кряшенских деревень Мамадышского уезда (1881 г.)<sup>342</sup>, курсовое сочинение И. Птицына «Религиозно-нравственное состояние православных татар» (1916 г.)<sup>343</sup>.

Ранее неопубликованные документы и этнографические материалы по религиозной культуре кряшен и межконфессиональным отношениям в Поволжье и Приуралье представлены в сборниках «Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв.»<sup>344</sup> и «Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.)»<sup>345</sup>, подготовленных сотрудниками Института истории им. Ш. Марджани АН РТ. Богатый фактологический материал по музыкальному фольклору кряшен и традиционной обрядности содержится в сборниках «Песни татар-кряшен» (вып. 1, 2), «Народные песни кряшен Башкортостана (Бакалинский район)»<sup>346</sup>.

Периодическая печать, как особый комплекс источников, дает общее ретроспективное представление о социокультурном развитии кряшенского общества, развитии их культурно-просветительских институтов, межконфессиональных и межэтнических контактах с представителями других этнических групп. Наиболее ценными и информативными органами печати, на страницах которых рассматривались различные аспекты

<sup>339</sup> ОР РНБ. Ф.573. Оп.1. Д.А1/232.

<sup>340</sup> ОР РНБ. Ф.573. Оп.1. Д.А1/232.

<sup>341</sup> НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.168. Л.4–6 об.

<sup>342</sup> НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.8.

<sup>343</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1360.

<sup>344</sup> Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / сост., автор вступ. статьи, примечаний, научно-справочного аппарата Р.Р. Исхаков. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011.

<sup>345</sup> Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.). Сборник материалов и документов / авт.-сост.: Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исхаков. – Казань: Изд-во «ЯЗ», Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2015.

<sup>346</sup> Песни татар-кряшен. Вып. 1. Пестречинская (примешинская) группа / сост. Н.Ю. Альмеева; под общ. ред. И.И. Земцовского. – СПб.-Казань, 2007; Песни татар-кряшен. Вып. 2: Молькеевская группа / сост. Н.Ю. Альмеева; под общ. ред. И.И. Земцовского. – СПб.-Казань, 2012. Народные песни кряшен Башкортостана (Бакалинский район) / под общ. ред. З.Н. Сайдашевой. – Казань, 2008.

жизни кряшен, могут быть признаны журналы и газеты, выпускавшиеся церковными и миссионерскими организациями. Среди них официальные периодические органы КазДА – «Православный собеседник» (1856–1917), «Церковно-общественная жизнь» (1906), «Инородческое обозрение» (1912–1916); Православного миссионерского общества – «Миссионер» (1874–1879), «Православный благовестник» (1893–1914); Братства св. Гурия – «Сотрудник Братства св. Гурия» (1911), епархиального управления – «Известия по Казанской епархии» (1864–1918), Уфимские, Вятские, Самарские и Симбирские епархиальные ведомости (1860-е–1918).

\* \* \*

С установлением советской власти происходят дальнейшие изменения в комплексе документальных и нарративных источников по истории и культуре кряшен. Первыми декретами большевистского руководства (Всероссийский съезд Советов, ВЦИК, СНК) были упразднены прежние сословная структура российского общества, система государственных организаций и учреждений, имперское законодательство, в значительной степени были изменены основы государственного делопроизводства. Начался постепенный процесс выработки и кодификации новой законодательной и нормативно-правовой базы. Среди важнейших законодательных актов Советского государства можно выделить декреты, Конституции СССР, РСФСР, ТАССР, законы, указы, постановления органов исполнительной власти и правящей партии. Новое законодательство определило правовое положение советских граждан, регулировало важнейшие аспекты их жизни.

В связи с отменой цензуры, при государственной поддержке в области культурного строительства и развития средств массовой информации кряшены получили возможность издавать свои газеты и журналы. В этом плане 1917–1930-е гг. стали периодом расцвета кряшенской периодики. Среди периодических органов кряшен этого периода выделяются газеты – «Дус» (Друг) (1916–1918), «Хабарляр» (Известия) (1917), «Кряшен газеты» (Кряшенская газета) (1918) «Алга таба» (Вперед) (1919), «Кызыл солдат» (Красный солдат) (1919), «Кызыл алям» (Красное знамя) (1919–1922), «Киняш» (Совет) (1922–1929), «Кызыл нагайбак» (Красный нагайбак) (1932–1941); журналы – «Иген игуче» (Хлебороб) (1918) и «Белемнек» (Знание) (1921–1922). Перечисленные газеты и журналы являются основными источниками по изучению социокультурного развития и общественно-политического движения кряшен в 1917–1930-е гг., функционирования их культурно-просветительских институтов. Редакторы и журналисты стремились отразить на страницах газет и журналов наиболее значимые вопросы, интересовавшие представителей кряшенского сообщества, в культурной, социальной и экономической сферах жизни, вели активную пропаганду нового строя и уклада советской жизни. В связи с этим спектр проблем, затрагивавшихся в этих периодических изданиях, очень широк, что позволяет исследователям, основываясь на этих публикациях, рассмотреть наиболее значимые события в жизни кряшенского общества этого периода. Наряду с освещением реалий жизни кряшен в условиях новой социально-политической и экономической системы в публикациях активно обсуждались вопросы и велись дискуссии о происхождении кряшен, их историческом прошлом и путях дальнейшего развития, печатались статьи по кряшенскому фольклору, мифологии, традиционной обрядности и др.

Среди делопроизводственных документов по кряшенской тематике следует выделить фонды учреждений народного просвещения и отдельных учебных заведений, в настоящее время хранящиеся в Национальном архиве Республики Татарстан – Отдела народного образования Казанского губернского исполнительного комитета Советских

рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (ГубОНО)<sup>347</sup>, Отделов народного образования кантонных советов (КОНО и УОНО)<sup>348</sup>, Кряшенского педагогического техникума<sup>349</sup>, дающие общее представление о развитии начального и средне-специального образования кряшен в 1917–1930-х гг. Отдельная информация о деятельности кряшенской интеллигенции по изданию книг и периодических изданий, о функционировании Кряшенского издательства в 1920-х гг. имеется в документах фонда Татарского книжного издательства НА РТ<sup>350</sup>.

Взаимодействие органов власти с кряшенским населением, деятельность кряшенской секции (подотдела) областного комитета РКП(б) ТАССР, политические события, связанные с интеграцией кряшен в татарское культурно-национальное пространство (конец 1920-х – начало 1930-х гг.), нашли отражение в документах фондов РЕСКОМа<sup>351</sup>, ТатЦИКа<sup>352</sup>, ГУБКОМа<sup>353</sup>, Центрального государственного архива историко-политической документации РТ (ЦГА ИПД РТ).

Информация об антирелигиозной кампании, принявшей широкий размах после окончания Гражданской войны, о репрессиях в отношении православного духовенства из кряшен и других «социально чуждых элементов» и политически неблагонадежных лиц, о разрушении православных храмов и монастырей в кряшенских селениях содержится в архивных коллекциях местных органов Федеральной службы безопасности, МВД, Министерства юстиции<sup>354</sup>. Кроме того, в личных делах обвиняемых имеются подробные биографические данные, как правило записанные со слов самих арестованных, позволяющие восстановить неизвестные страницы жизни многих представителей репрессированной кряшенской духовной интеллигенции.

Среди статистических документов первой половины XX в. особое значение для истории кряшен имеют материалы Первой Всесоюзной переписи населения 1926 г. – единственной переписи советского времени, где кряшены были обозначены как особая этническая группа (народность) с самоназванием «кряшены». По оценке специалистов-демографов, эта перепись в методическом плане была весьма высококачественной<sup>355</sup>. Для каждого корреспондента, участвовавшего в переписи, заводился личный листок опроса, в котором содержались вопросы «о народности» (№4) и «о родном языке» (№5). Опрос и заполнение листка осуществлялись со слов корреспондента, что исключало субъективный фактор при фиксации сведений переписи. Благодаря этому мы имеем довольно точные и подробные сведения о размещении и численности кряшен по селениям, районам и отдельным регионам Поволжья и Приуралья, их грамотности и составе семей в начале 1920-х гг.<sup>356</sup>

<sup>347</sup> НА РТ. Ф.Р–271.

<sup>348</sup> НА РТ. Ф.Р–5531, Р–1105, Р–1945, Р–514.

<sup>349</sup> НА РТ. Ф.Р–261.

<sup>350</sup> НА РТ. Ф.Р–273.

<sup>351</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.15.

<sup>352</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.1011.

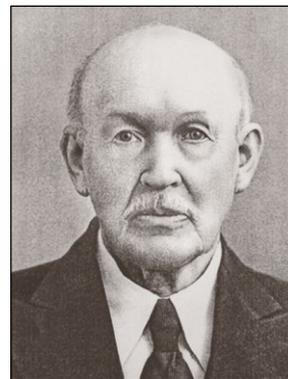
<sup>353</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.868.

<sup>354</sup> Архив УФСБ по РТ; НА РТ. Ф.4, Р–732.

<sup>355</sup> *Исхаков Д.* Историческая демография татар. – Казань, 2014. – С.31.

<sup>356</sup> Всесоюзная перепись населения 1926 г. Отд.1. Народность, родной язык, возраст, грамотность. Т.3, 4, 9, 17. – М., 1928–1929.

Сведения о жизни и быте кряшен советского времени, истории их населенных пунктов отразились в рукописных материалах и архивных коллекциях, собранных известными учеными, занимавшимися изучением этнографии, фольклора и языка представителей этой этнографической группы. В 1921 г., в период преподавания истории и этнографии народов Поволжья на Казанских кряшенских педагогических курсах, Н.В. Никольским была собрана ценнейшая коллекция историко-этнографических материалов по традиционной культуре, истории и фольклору кряшен. В соответствии с разработанным Н.В. Никольским планом слушатели курсов в течение учебного года должны были подготовить несколько курсовых сочинений по различным аспектам этнографии кряшен. Чтобы выполнить задание, во время летних каникул они собирали в своих деревнях полевой материал, выявляли у местных жителей круг информантов и производили их опрос. Опираясь на составленные Н.В. Никольским программы, учащиеся, освоившие в ходе учебы азы исследовательской работы, сумели собрать необходимый материал, что позволило многим из них написать содержательные работы по этнографии кряшен. В 1921 г., в условиях страшного голода, под руководством своего преподавателя слушателями курсов было подготовлено более 100 сочинений по материальной и духовной культуре кряшен. В данное время этот уникальный исторический нарратив хранится в личном фонде Н.В. Никольского в Научном архиве Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН)<sup>357</sup>, частично опубликован в сборнике «Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921–1922)»<sup>358</sup>.



Н.В. Никольский.  
Сер. XX в.

Заслуживают пристального внимания также рукописные коллекции (рукописи, данные полевых наблюдений и опросов), собранные в разное время учеными, занимавшимися изучением татарского языка – С.Е. Малова<sup>359</sup> и Г.В. Юсупова<sup>360</sup> и этнографии – Н.И. Воробьева<sup>361</sup> Ю.Г. Мухаметшина, Р.К. Уразмановой<sup>362</sup>.

Таким образом, широкий круг разноплановых источников создает богатую документальную базу, позволяющую рассмотреть многогранную историю кряшен, проанализировать основы их традиционной культуры и этноконфессиональные процессы, протекавшие внутри их общества в прошлом. Важным является тот факт, что значительный комплекс исторических источников в данное время введен в научный оборот и доступен широкому кругу читателей. В то же время необходимо отметить, что многие документы, особенно по ранней истории предков кряшен, довольно слабо изучены. В связи с этим требуется продолжение комплексных источниковедческих и археографических изысканий для выявления новых документов и материалов, что поможет расширить наши представления об истории и культуре кряшен.

<sup>357</sup> НА ЧГИГН. Отд.1. Фонд Н.В. Никольского.

<sup>358</sup> Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921–1922): сборник материалов и документов / сост., авт. предисл. и примеч. Р.Р. Исхаков, Г.А. Николаев. – Казань-Чебоксары, 2014.

<sup>359</sup> ЦПИМН ИЯЛИ. Ф.56.

<sup>360</sup> ЦПИМН ИЯЛИ. Ф.72.

<sup>361</sup> ЦПИМН ИЯЛИ. Ф.77.

<sup>362</sup> Архив отдела этнологических исследований Института истории им. Ш. Марджани АН РТ.

## Глава 1

### Христианское просвещение и формирование групп «новокрещен» в Российском государстве в XVI–XVII вв.

Ильдус Загидуллин

#### § 1. Религиозная политика Московского государства в Среднем Поволжье (вторая половина XVI – XVII вв.)

*1. Учреждение Казанской епархии и «Наказная память» царя Ивана IV архиепископу Гурию.* В средние века лозунг «во имя и во спасение веры» играл ключевую роль в идеологическом обрамлении внешней политики государств и их военных кампаний. Этой традицией были пронизаны подготовка и осуществление казанских походов Московского государства конца 1540-х – начала 1550-х гг. Перед походом Иван IV обычно отправлял грамоты архиереям, прося их молиться о нем. В частности, исторической науке известны ответные послания новгородского архиепископа Феодосия, направленные в 1545–1546 гг. Ивану IV по случаю казанских походов, с пожеланиями «христолюбивому воинству» победы над «безбожными варварами»<sup>1</sup>. Накануне зимнего похода на Казань 1549–1550 гг. ведущими идеологами завоевания ханства «казанцы обвинялись во лжи, в злодеяниях против христиан и русской церкви»<sup>2</sup>.

Накануне решающей осады г.Казани, в своем послании от 13 июля 1552 г., митрополит Макарий писал царю Ивану IV: «еже з Божьей помощью и заступлениемъ, мужественъ тебе, царю, царьскы и добре стояти съ всемъ христолюбивымъ воинствомъ противъ супостать своихъ, безбожныхъ Казанскихъ Татаръ, твоихъ изменниковъ и отступниковъ, иже всегда неповинне проливающихъ кровь христианскую и оскверняющихъ и разоряющихъ святыя церкви»<sup>3</sup>. Митрополит гарантировал, что «аще случится кому от православныхъ христианъ, на той брани, до крови пострадати за святыя церкви и за святую веру христианскую и за множество народа людей православныхъ и потом живымъ быти: и те по истинне, пролитиемъ своеа крови, очистятъ прежние свои грехы, ими же по святомъ крещении съгрешали и осквернены были, о всем о том от Господа Бога прощени будут...»<sup>4</sup>.

Первое официальное провозглашение лозунга о крещении нерусских народов Поволжья также принадлежит митрополиту Макарию. В своей речи на коронации Ивана IV в 1547 г. митрополит выразил надежду, что царь покорит «вся варварьски языки»<sup>5</sup>. В 1549 г., накануне предпоследнего казанского похода, И.С. Пересветов устами Петра,

<sup>1</sup> ДАИ. – Т.4. – С.38–40.

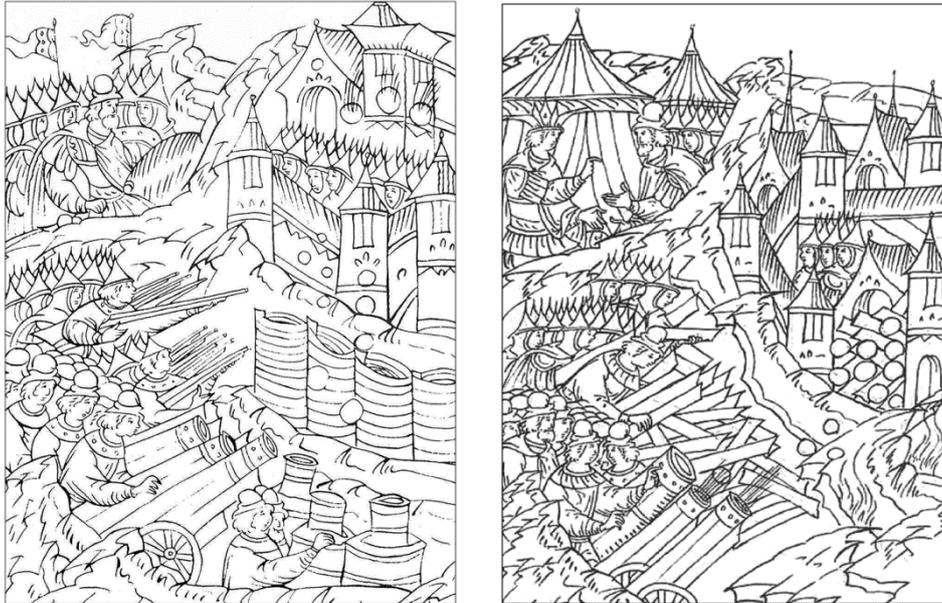
<sup>2</sup> Аксанов А.В. Казанское ханство и Московская Русь: Межгосударственные отношения в контексте герменевтического исследования: монография. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2016. – С.205.

<sup>3</sup> ПСРЛ. – Т. XIII. – Первая половина. – VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1904. – С.193.

<sup>4</sup> Там же. – С.196.

<sup>5</sup> Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Поволжья во второй половине XVI–XVII вв.: учеб. пособие. – Чебоксары, 1981. – С.24.

воеводы, рекомендовал царю: «послати войско на Казань, возрадивши сердца воинником своим царским жалованьем и ласкотою и приветом добрым; а инья воинники удалыя полати на улусы на казанские, да велети их жечи и людей сечи и пленити. Да бог помилует и помощь свою святую даст извоевати их да крестити, то и крепко»<sup>6</sup>. Священник Сильвестр, также оказавший большое влияние на молодого царя и его деятельность, в 1553 г., уже прославляя завоевание Казани, писал, что Иван IV «божию благодатию уподобился царю Константину (византийскому императору Константину, при котором в Византии утвердилось христианство. – И.З.)»<sup>7</sup>.



Осада Казани. Миниатюры. Лицевой летописный свод. Кон. XVI в.

Важно отметить, что после падения Казани некоторые действия участников похода напоминали новый этап покорения ханства. Как известно, сразу были насильно крещены пленные и мирные жители города – им было предложено спасение жизни путем смены вероисповедания, в самой Казани были разрушены мечети, осуществлялась закладка православных храмов. Еще до завоевания Казани, весной 1552 г., из Москвы была вывезена группа казанских татар, видимо плененных русскими во время прежних походов, которые были и посажены в тюрьмы Великого Новгорода. После падения Казани плененных во время похода 1552 г. царя Ядигера, мурз и углан вывезли в Москву. Большинству пленных, заключенных в тюрьмы, в качестве единственной альтернативы было предложено крещение. Изъявивших такое желание рассылали по монастырям<sup>8</sup>.

После завоевания Казанского ханства первостепенными для московского правительства стали проблемы достижения стабильной общественной обстановки и ускоренной колонизации покоренного края. В новых военно-политических условиях властям

<sup>6</sup> Сочинения И. Пересветова / текст подготовил А.А. Зимин; под ред. Д.С. Лихачева. – М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. – С.208.

<sup>7</sup> Шмидт С.О. Восточная политика Российского государства в середине XVI века и Казанская война // 425-летие добровольного вхождения Чувашии в состав России: Труды НИИ при Совете министров Чувашской АССР. Вып.71. – Чебоксары, 1977. – С.44.

<sup>8</sup> Ермолаев И.П. Среднее Поволжье во II половине XVI–XVII вв.: Управление Казанским краем. – Казань, 1982. – С.63.

предстояло изменить свое отношение к мусульманам и рассматривать их не только как «клятвopеcтyпннкoв», проливающих «кpoвь хpиcтиaнcкyю», но и как подданных pycкoгo гocyдapя. Религиoзный фaнaтизм, нaсaждaeмый дyxoвнoй влacтью в пepиoд кaзaнcкoгo взятия 1552 г.<sup>9</sup>, бoлee нe cпocoбcтвoвaл yлyчшeнию вaзмoтнoшeний влacтeй c мecтным нacелeниeм.

Учpeждeниe нa cвoзaннoм в фeвpaлe 1555 г. пo инициaтивe цapя Ивaнa IV цepкoвнoм cбope Кaзaнcкoй кaфeдpы пpaвoмepнo paccмaтpивaть имeннo в этoм ключe – в плaнe paзpaбoтки пpaвительcтвoм нoвoй идeoлoгии<sup>10</sup>. Пepвoнaчaльнo Кaзaнcкaя eпapxия включaлa cлeдyющиe oблacти: «Гopод Кaзaнь c oкpecтными yлycy, Гopод Свиягa з Гopнoю cтopoнoю, Вacил гopод, Вятcкaя зeмля вcя»<sup>11</sup>. Пocлe извecтныx cбoбитий 1556 г. в ee cocтaв вoшли зeмли бывшeгo Acтpaхaнcкoгo хaнcтвa. Дaжe пocлe oтдeлeния в 1607 г. caмocтoятeльнoй Acтpaхaнcкoй eпapxии тeppитopия, пoдчинeннaя кaзaнcкoмy apхиepeю, oстaвaлacь oгpoмнoй. Ecли cpaвнить ee



Мoщи cв. Гypия в xpaмe Яpoслaвcких чyдoтвopцeв в Кaзaни. 2007 г.

с кapтoй paспoлoжeния пpaвocлaвных eпapхий в cepeдинe XIX cтoлeтия, тo нeтpyднo зaмeтить, чтo oнa oхвaтывaлa зeмли вoсьми eпapхий (гyбepний) – Кaзaнcкoй, Уфимcкoй, Симбирcкoй, oтчacти Caмapcкoй, Capaтoвcкoй, Нижeгopодcкoй, Вятcкoй и Пepмcкoй<sup>12</sup>. В 1672 г. былa yчpeждeнa Нижeгopодcкaя eпapxия (Нижний Нoвгopод, Aлaтырь, Кypмыш, Ядpинcк c yeздaми), в кoтopyю вoшлa нeбoльшaя чacть Кaзaнcкoй eпapxии. Нecoлькими гoдaми paнee, в 1668 г., былa oбpaзoвaнa caмocтoятeльнaя Вятcкaя eпapxия.

Пepвым pyкoвoдитeлeм Кaзaнcкoй eпapxии был избpaн игyмeн Гypий – лyбимeц цapя и митpoпoлитa Maкapия. Ивaн IV был oчeнь вoыcoкoгo мнeния o кaндидaтe. Cпoдвижникaми Гypия cтaли apхимaндpиты Гepмaн и Bapcoнoфий. Bce тpoe paнee pyкoвoдили мoнacтырями, нaхoдившимcя в cфepe влияния yдeльнoгo cтapицкoгo князя: Гypий – в Тpoицкoм Сeлижapoвe мoнacтыpe (c 1551 г.), Bap-

coнoфий – в Дмитpиeвcкoм Никoлo-Пecнoшнoм мoнacтыpe (c 1545 г.), Гepмaн – в Cтapицкoм Уcпeнcкoм мoнacтыpe (c 1552 г.). Пo мнeнию C.Г. Кaштaнoвa, нaзнaчeния в эти мoнacтыpи вce тpoe пoлyчили в cвязи c бopьбoй Ивaнa IV пpoтив Cтapицкoгo yдeлa. Цapь имeл вoзмoжнocть пpoвepить вceх тpoих нa дeлe, oни зapeкoмeндoвaли ceбя кaк нaдeжныe и пpeдaнныe Ивaнy IV цepкoвныe дeятeли и пoлитики. К тoмy жe Гypий и Гepмaн, бывшe бoяpcкиe cынoвья, пpинaдлeжaли к ocифлянaм, a Bapcoнoфий знaл тaтapcкий язык (3 гoдa был в плeнy y кpымcких тaтap)<sup>13</sup>. Taким oбpaзoм, вce тpoe были oтпpaвлeны в зaвoeвaнный кpай кaк дoвepeнныe лицa pycкoгo гocyдapя, cнискaвшиe eгo yвaжeниe и пpизнaтeльнocть.

<sup>9</sup> АИ. – Т.1. – С.291.

<sup>10</sup> ПСРЛ. – Т.ХIII. – Пepвaя пoлoвинa. – VIII. Лeтoписный cбopник, именуемый Пaтpиapшeю или Никoнoвcкoю лeтoписью. – СПб.: Тип. И.Н. Cкopoхoдoвa, 1904. – С.250.

<sup>11</sup> Maкapoв Д.М. Укaз. coч. – С.29–30.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Kaштaнoв С.М. Зeмeльнo-иммунитeтнaя пoлитикa pycкoгo пpaвительcтвa в Кaзaнcкoм кpae в 50-x гoдax XVI в. (пo aктoвoмy мaтepиaлy) // Учeныe зaписки Кaзaнcкoгo гocyдapcтвeннoгo пeдaгoгичecкoгo инcтитyтa. Вып.80. Из истoрии Тaтapии. Сбopник IV. – Кaзaнь, 1970. – С.175.

Проводы «архиепископа всей Казанской и Вятской земли» были устроены согласно предварительно разработанному сценарию, утвержденному царем, что говорит о государственном значении миссии Гурия. 25 мая 1555 г. духовенством столицы Гурию были устроены торжественные проводы с крестным ходом под перезвон колоколов церковью города. Такая же торжественная встреча вне города «всем народом», перед которым Гурий представал «во всю святительскую одежду облекшуся», и проводы проводились практически во всех городах, через которые пролегал путь архиепископа с духовными лицами. По дороге в Казань архиерей должен был освятить крепость Чебоксары и совместно с воеводами определить место соборной церкви Введения Пречистой, и до начала строительных работ на этом месте поставить «полотняную церковь»<sup>14</sup>. Таким образом, отправление архиепископа в Казань было проведено с необыкновенной торжественностью, как духовный поход на Казанское царство. Архиерей прибыл в Казань 28 июля 1555 г. с иконами, книгами, церковной утварью и царской казной на строение церквей и монастырей.

Возложение на православных священнослужителей государственных задач раскрывается при анализе финансовых затрат на их содержание. Они, как и служилые люди, занимавшиеся устройством новых органов управления и карательными акциями против восставшего многонационального населения края, содержались за счет казны. В частности, правительство выделило духовным лицам следующее ежегодное жалованье: архиепископу Гурию – 865 руб., его помощникам архимандритам Варсонофию – 250 руб., Герману – 500 руб., кроме этих денег, они получали в больших размерах «съестные припасы»<sup>15</sup>. Большое значение во введении такого порядка сыграло и продолжение в крае боевых действий.

Накануне отъезда из Москвы Гурию была вручена составленная митрополитом Макарием и подписанная царем Иваном IV «наказная память» – своеобразная инструкция для исполнения. Этот документ являл собой новое слово в религиозной политике правительства в отношении мусульман. Согласно «наказной памяти», архиепископ был обязан проявлять особую заботу о тех, кто принял крещение, «обласкать, беречь во всем», чтобы остальные «инородцы», видя «такое благочестие и бжежение и жалование» новопросвещенным, тоже захотели стать православными. При обращении в православие Гурию предписывалось руководствоваться «началами любви христовой» – крестить только тех, кто добровольно изъявит желание, вести миссионерскую работу методом убеждения, без жестокости и насилия. Более знатных татар предлагалось наставлять к новой вере в архиерейском доме («епископате»), а других – рассылать для христианизации в монастыри. «А как новокрещены из-под научения выйдут, и архиепископу их звать к себе ясти почасту, и поити их у себя за столы квасы, а после стола посылати их поити медом на загородской дом»<sup>16</sup>. С целью формирования доверительного отношения к себе местного населения архиерей должен был благожелательно относиться и к татарам, приходившим в «епископат» с различными просьбами: «их велети кормити и поити у себя на дворе квасом же, а медомъ ихъ же поити на загородскомъ дворе; кротостию с ними говорити ихъ къ крестьянскому закону, и разговаривая с ними тихо со умилением, а жестокостию съ ними не говорити»<sup>17</sup>.

В своей миссионерской деятельности архиепископ Гурий должен был обратить внимание на тех татар, которых власти привлекали к суду. Работа с этой категорией лиц могла дать результаты за короткий срок. За принятие крещения архиепископ мог освободить осужденного от наказания. «А которой татаринъ до вина дойдесть и убежить

<sup>14</sup> ААЭ. – Т.1. – С.259.

<sup>15</sup> ААЭ. – Т.1. – С.261.

<sup>16</sup> ААЭ. – Т.1. – С.259.

<sup>17</sup> ААЭ. – Т.1. – С.260.

к нему отъ опалы, отъ каковы ни будити, и похочеть креститись, и ему того воеводамъ назадъ никакъ не отдати, и крестити его, и покоити у себя, и посоветовати о томъ съ наместниками и съ воеводами, и будетъ его приговорять держати въ Казани, на старой его пашне и на ясаку, ино его держати на старой его пашне и на ясаку, а нельзя его будетъ держати въ Казани, чая отъ него впредь измены, ино его крестить, отослати къ Государю и Великому Князю»<sup>18</sup>.

Для завоевания популярности среди населения архиепископ должен был в случае просьбы татар о «печаловании» за своего человека практически выступить в роли ходатая и заступника: «по совету наместнику и всехъ воеводъ имати техъ людей у наместника и у воевод за себя, и которыхъ пригоже техъ держати въ Казани; а которымъ въ Казани быти непригоже, и техъ отсылати к государю Царю и Великому Князю, а о них с печалованьем и устроень писати грамоты к Государю Царю и Великому Князю»<sup>19</sup>. Более того, архиепископ должен был заботиться о помиловании или облегчении наказания осужденных татар, если даже от них челобития не будет.

Требуют пристального внимания и целостного анализа рекомендации центральных властей об «отсылке» в Москву лиц, «которым в Казани быти непригоже», «чая впредь измены». Здесь особо следует подчеркнуть ряд принципиальных моментов. Во-первых, самодержавно-церковная власть отчетливо осознавала, что принятие пленеными лицами православия – это далеко не добровольное крещение, а вынужденная мера, которая позволяла им избавиться от наказания. Примечательно, что архиепископ должен был воспользоваться благоприятной для миссионерского воздействия ситуацией, крестить и тех татар, от которых и в будущем можно было ожидать «измены», и сразу «отослать» их в Москву. Таким образом, для лиц, вызывающих недоверие властей, христианизация, условно говоря, состояла из двух этапов: крещение в Казани и принудительная высылка новокрещеного в Москву, в православную, русскую среду. Содержание «наказной памяти» 1555 г. позволяет понять одну из скрытых сторон внутривластного курса царского правительства в Среднем Поволжье, а именно: признавая христианизацию делом государственной значимости, военные власти оставляли на проживание в крае только тех из новокрещеных, которые относились к правительству лояльно, а «неблагоугодных лиц» отсылали в центральные районы Московского царства. Инструкция предоставила казанскому архиепископу право совещания с наместником и воеводами относительно определения степени опасности для русских властей осужденных и меры их наказания. Тех, кто, по мнению начальства, мог совершить «измену», предлагалось «отослать» в Москву. Для нас в данном случае важно понимание того, что христианизация в Казанской епархии проводилась не только местными силами, а включала в себя всю мощь государственно-церковного аппарата.

Дело, неудавшееся казанскому архиепископу, переходило в руки православных священнослужителей центральных районов государства, где осужденный был оторван от исторической родины, лишен моральной поддержки единоверцев, оставался один на один с представителями новой власти. Однако и в этом случае архиепископ оставался в выгодном положении. Ему рекомендовалось писать «грамоты» царю с просьбой о проявлении заботы об отсылаемых в Москву осужденных, как в последнюю инстанцию, которая могла положительно решить участь этих лиц. Получалось, что архиепископ в глазах местного населения до конца был последователен в своих действиях: просил помилования или облегчения меры наказания у местной администрации, когда же ничего не получалось, с «отсылаемыми» в Москву лицами отправлял свое письменное ходатайство царю о заботе и «печаловании». Такими действиями казанский архиепископ позиционировал себя неравнодушным к нуждам местного населения.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

Как видим, в отличие от случаев, когда неопит сам заявлял о желании креститься и тем самым публично дистанцировался от своих родных и единоверцев и этим выражал свою лояльность и покорность новой власти, акт крещения осужденных лиц не воспринимался однозначно в качестве маркера превращения новокрещеного в сторонника новой власти.

Безусловно, крещение тех, кто попал в «опалу», с сегодняшней точки зрения, трудно расценивать как добровольный акт смены своего конфессионального статуса. По мнению известного чувашского историка В.Д. Дмитриева, данное в «наказной памяти» указание, что провинившиеся «иноверцы» могут быть освобождены от наказания, если примут крещение, свидетельствует о том, что царское правительство в немалой степени рассчитывало на принудительную христианизацию<sup>20</sup>.

На «миролюбивый» характер «наказной памяти» 1555 г., по нашему мнению, повлияли два фактора. Прежде всего, это напряженная и нестабильная общественная ситуация в крае. В связи с этим Казанский край представлял собой район наибольшего благоприятствования для сотрудничества правительства и церкви. Во вновь присоединенных землях их интересы не только совпадали, но они нуждались друг в друге. В то время как в центральных областях страны началось сужение земельных прав и льгот церкви и ее властных полномочий, здесь церковнослужители получили самые широкие права. В Среднем Поволжье церковь, по милости царя, имела более привилегированное положение, чем в центральных районах России. С другой стороны, в сложной военно-политической обстановке традиционно жесткая миссионерская деятельность «иосифлян» однозначно привела бы к углублению и расширению военного противостояния местного населения, а царское правительство нуждалось в скорейшем разрешении кризисной ситуации. В таком случае оно выигрывало как в общественно-политическом, так и в экономическом плане. Успешная русская колонизация края также во многом зависела от скорейшего завершения «Казанской войны» 1552–1557 гг.

Интересы дальнейшего усиления влияния христианства в крае диктовали необходимость учета и других факторов, оказывавших немаловажное влияние на результативность миссионерской деятельности. Например, чтобы «непорядочная» жизнь самих православных не стала препятствием в деле христианской проповеди, Гурию было приказано бдительно следить за случаями «безчестия» к православной вере со стороны русских и даже самих воевод и предпринимать необходимые меры, начиная от увещевания и кончая личным извещением самого царя о таких поступках. В случае неудовлетворительного выполнения воеводами своих обязанностей или слишком жесткого обращения с местными жителями архиепископ должен был сделать замечание, а если не будет положительного результата, то писать об этом царю со всеми вытекающими последствиями. Царь известил наместника о том, что «какову есмя ему память дали, и мы с тое памяти список слово в слово послали к тебе в сей грамоте»<sup>21</sup>. Архиепископ выступал в качестве «государева ока» в Казанском кремле и Казанском крае. Каждый вновь назначенный воевода знакомился с «наказной памятью» и выстраивал со всемогущим архиереем Гурием выгодную для себя линию поведения.

«Наказную память» архиепископу Гурию 1555 г. невозможно объективно оценить без анализа «приговора» – царской грамоты казанскому воеводе князю Петру Ивановичу Шуйскому от 26 мая 1555 г., составленной практически в одно и то же время – накануне отправки Гурия в Казань. Он важен, прежде всего, для определения статуса и места архиепископа в системе органов управления краем. В «приговоре» подчеркивается, чтобы

<sup>20</sup> Дмитриев В.Д. Распространение христианства и чувашские народные массы в период феодализма (середина XVI в. – 1861 г.) // Проблемы религиозного синкретизма и развитие атеизма в Чувашской АССР. – Чебоксары, 1978. – С.83.

<sup>21</sup> ААЭ. – Т.1. – С.261.

Шуйский эту, переданную Гурию, «память держал у себя и далее наши делалъ по нашему наказу, которой есми свой наказъ тебѣ дали, и советъ бы есми держалъ со Архиепископомъ въ нашихъ делахъ и дела нашего съ нимъ берегъ заодинъ, по нашему наказу»<sup>22</sup>.

Гурию предписывалось «новокрещеныхъ поучати страху Божию, и к себѣ приучати, и кормити, и поити, и жаловати, и беречи во всем, да и протчимъ видя неверния таковое благочестие и бережение и жалование новопросвещеннымъ, поревнуютъ христианскому праведному закону и просветятся святымъ крещениемъ». Как видно, здесь речь идет о материальном стимулировании лиц, пожелавших креститься, о поддержке и правовой защите их после крещения. Следовательно, забота о лицах, желающих принять православие, и новокрещеных должна была нести в себе двойную «нагрузку»: увеличивать численность неофитов и продемонстрировать населению края выгоду акта крещения в социально-экономическом плане.

Невольно привлекает внимание необычный высокий статус Гурия. При решении некоторых вопросов московское правительство ставило архиепископа фактически на один уровень с местной администрацией. Архиепископ мог, как представитель царя, вмешиваться в дела военного начальства, давать указания наместнику и воеводам, «чтобъ бжеженье держали от огня и от корчемъ великое, и ночи б дети боярские и всякие люди с огни не сидели и съездовъ бы у них, ночного питья не было, а и в день бы не бражничали, и по городу б и в воротехъ держали строжи и бжеженье великое». Если «в городе небрежно» или со стороны местных властей в отношении населения «насилие непотдельно», то после двух-трехкратного предупреждения архиепископ обязан был сообщить о поведении военного начальства царю.



Келья св. Гурия в Благовещенском соборе Казани. 2007 г.

Итак, архиепископ Гурий и его ближайшие помощники Герман и Варсонофий были отправлены в Казань не только как руководители православной паствы, но и как миссионеры, облеченные огромными властными полномочиями. В «наказной памяти» был четко очерчен район миссионерской проповеди – это территория бывшего Казанского ханства. Таким образом, в Среднем Поволжье началась системная работа по христианизации местного населения, архиерей должен был действовать совместно с военными властями. Архиепископ Гурий, несмотря на свой высокий духовный сан, должен был лично заниматься крещением инородцев, что отчасти объясняется отсутствием в крае миссионеров.

В «наказной памяти» была дана установка на проведение миссионерской работы только среди татар, хотя в крае проживало значительное число чувашей, марийцев, мордвы, удмуртов<sup>23</sup>. В XVI–XVIII вв. термин «татары» часто употреблялся при описа-

<sup>22</sup> ААЭ. – Т.1. – С.261.

<sup>23</sup> Загидуллин И.К. «Наказная память» царя Ивана IV архиепископу Гурию как исторический источник // Казанское востоковедение: традиции, современность, перспективы: тезисы и краткое содержание докладов международной научной конференции, 10–11 октября 1996 г. – Казань, 1997. – С.260–263.

нии служилых людей различных этнических групп (татар, отатаренной мордвы и чувашей), термин «ясачные татары» стал появляться в русских источниках только с середины XVII в.<sup>24</sup> Очевидно, в «наказной памяти» подразумевалось крещение прежде всего представителей привилегированной прослойки населения бывшего Казанского ханства<sup>25</sup>. Речь шла о титулованной знати в лице эмиров (беков, т.е. князей), мурз (крупных землевладельцев), земельной аристократии. В эту привилегированную группу следует включить и тархан – лиц, которые на основании письменного дозволения хана были освобождены от налогов и повинностей. Угланы, как представители военного сословия, за свою службу в качестве вознаграждения получали от хана земли<sup>26</sup>. Казаки в ханстве составляли низшее привилегированное сословие и подразделялись на служивших в столице («ички»), при дворе («дворные») и в деревнях («задворные»)<sup>27</sup>. Таким образом, в «наказной памяти» 1555 г. под татарами подразумевались представители титулованной знати (князья, беки, мурзы), угланы и казаки. Именно этой группой лиц, прежде всего, очерчивался круг миссионерских интересов архиепископа Гурия – его деятельность была направлена на крещение элиты бывшего ханства и казаков, которые, по сути, представляли собой обособленные социальные корпорации. В новых общественно-политических условиях московское правительство предложило им новый социальный статус – военную службу взамен вознаграждения в виде поместий и денежного оклада. Крещение представителей местной элиты и воинов бывшего ханства являлось наиболее эффективным средством инкорпорации их в российскую социальную иерархию. Это была одна из стратегических задач, возложенных на архиепископа.

Ориентация правительства на крещение татар объяснялась несколькими причинами. Во-первых, сосредоточение внимания на данной группе позволяло не расплывать ограниченные силы миссионеров и направить миссионерское воздействие на конкретный объект. Во-вторых, за короткий срок управления вновь присоединенным регионом московские власти успели убедиться в важной роли позиции представителей бывшего привилегированного сословия Казанского ханства в плане сохранения общественного



Татарин (ногаец). Немецкая гравюра. XVII в.

<sup>24</sup> Каннелер А. Как классифицировали русские источники XVI – середины XIX вв. этно-религиозные группы Волго-Уральского региона // Исповеди в зеркале: Межконфессиональные отношения в центре Евразии (на примере Волго-Уральского региона – XVIII–XXI вв.). – Н.Новгород, 2012. – С.16, 17.

<sup>25</sup> Как известно, к этому времени плененный в 1552 г. казанский хан Ядгар и увезенный до «казанского взятия» в Москву сын Сююмбеки, наследник трона Утямыш-Гирей, были крещены.

<sup>26</sup> Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. – М., 1991. – С.188–205; Мухамедьяров Ш.Ф. Социально-экономический и государственный строй Казанского ханства (XV – первая половина XVI вв.) / сост. и отв. ред. Р.Г.Галлям. – Казань, 2012. – С.103–104.

<sup>27</sup> Галлям Р.Ф. Казачество в тюрко-татарских государствах позднего средневековья (к проблеме происхождения казачества) // СТТГ. – 2014. – №6. – С.74.

спокойствия и обеспечения исполняемости местным населением предписаний воевод. Важно также отметить, что в Среднем Поволжье акт крещения татарина означал нечто большее, чем духовные поиски неопита, он приводил к расколу единой социальной страты по конфессиональному признаку. Смена вероисповедания превращала новокрещеного в маргинала корпорации местной элиты и казаков, лишало его авторитета в среде единоверцев.

В момент приезда Гурия в Казань служилые татары проживали в посаде. Однако по настоянию архиепископа Гурия в 1556 г., когда новокрещенные татары приняли участие в «Казанском бунте», все татары-мусульмане, доказавшие свою преданность московскому правительству не в одном сражении, были выселены из города в местность за р.Булак<sup>28</sup>, впоследствии названную Татарской слободой.

Наконец, следует отметить еще один важный аспект «наказной памяти» 1555 г. в выстраивании этноконфессиональной политики Московского государства последующих десятилетий в регионах компактного расселения неправославного населения. После учреждения в 1620–1621 гг. в Западной Сибири епархии местному архиерею Макарию в 1625 г. был вручен наказ, по сути, составленный по «образцовому» тексту «наказной памяти» 1555 г. («последовательность статей, многочисленные дословные совпадения, а также использование в обоих документах этнонима татары в качестве обобщенного наименования местных иноверцев»)<sup>29</sup>.

Таким образом, в середине 1550-х гг. в Среднем Поволжье впервые православие оказалось на широком фронте лицом к лицу с исламом. Теперь в крае русские люди должны были жить бок о бок с последователями традиционных верований и мусульманами, которые численно превосходили пришлое православное население. Поэтому изложенная в «наказной памяти» 1555 г. установка на крещение служилых татар по желанию была обусловлена спецификой задач, стоящих перед властью в данном регионе. Исходя из вышеизложенного, мы вправе считать «наказную память» новым словом во внутривластном курсе царского правительства в Среднем Поволжье, учитывавшим нестабильную общественную ситуацию в недавно завоеванном крае.

**2. Политика крещения первых казанских архиереев.** Прежде чем перейти к рассмотрению миссионерской деятельности первых казанских архиереев, необходимо дать определения ключевым терминам, которыми мы будем оперировать при изложении материала. Как известно, в XVI–XVII вв. в Московском государстве при обозначении нерусских и нехристианских народов широко применялся термин «иноземцы», «исходящий из критерия пространства и охватывающий людей из чужих земель». С середины XVII в. распространяется новое коллективное понятие – «иноверцы», которое уже в XVIII в. вытесняет понятие «иноземцы» в обозначении народов Волго-Уральского региона<sup>30</sup>. Эволюция понятий, идентифицирующих «чужих» – неправославных народов региона, с «иноземцев» на «иноверцев» является отражением процесса изменения в сознании русского общества отношения к новым подданным Московского государства.

В «наказной памяти» архиепископу Гурию 1555 г. встречается понятие «новокрещены» (от слова «новокрещеный»), которое с самого начала имело не только религиозное содержание (для разделения представителей крещеных нерусских народов, мусульман и последователей традиционных этнических верований), но и этнический характер, отделяя крещенных нерусских от православных русских. Понятие «новокреще-

<sup>28</sup> Знаменский П.В. Руководство к русской церковной истории. – Б.м., 2005. – С.146.

<sup>29</sup> Конев А.Ю. Правовые аспекты конфессиональной политики в отношении народов Сибири в конце XVI – начале XVIII в. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики: в 3 ч. – Тамбов, 2013. – №12 (38). – Ч.3. – С.102.

<sup>30</sup> Кантелер А. Указ. соч. – С.32.

ны» часто употреблялось без указания на этническую принадлежность лица. «Это подчеркивает то, что большинство (или, может быть, совокупность) новокрещен тогда были татарами, и что считалось ненужным указывать на их этнос», – считает А. Каппелер<sup>31</sup>. Соглашаясь с этими суждениями, следует добавить, что под «новокрещеными» подразумевалось нерусское население Среднего Поволжья и центральных регионов, а также «полоненики», принявшие крещение после падения Казани в 1552 г. Пришлых в Волго-Камский регион после упразднения Казанского ханства и крестившихся нерусских из этнических групп степного населения (ногайцы и калмыки), а также «иноземцев» из числа католиков (немцы, латыши, литовцы), привезенных или купленных во время военных походов пленных, которые проживали в поместьях служилых людей, источники «новокрещеными» не именуют<sup>32</sup>. Следовательно, в Среднем Поволжье «новокрещеными» именовались приверженцы мусульманской религии, главным образом из числа мирз и служилых татар, а также ясачные татары и последователи традиционных верований («язычники») из числа чувашей, марийцев, удмуртов, мордвы, а также неправославные «полоненики», проживавшие на территории бывшего Казанского ханства и принявшие с приходом русских крещение. В некоторых случаях в источниках не отмечается социально-конфессиональный статус новокрещен, хотя, судя по именам и фамилиям, речь идет именно о новокрещеных<sup>33</sup>.

Следующим понятием, требующим конкретизации, является понятие «служилые татары». После завоевания Казани служилые люди, проявившие лояльность к новой власти, были инкорпорированы в состав русских служилых людей (а ясачные люди – в состав тяглых людей). Согласно А. Каппелеру, «категорию служилых людей в Московском государстве в основном составляли татары или отатарившаяся мордва. Московское правительство перенимало социальную иерархию татарских ханств с их титулами «царевич», «князь», «мурза» и «улан». Однако большинство царевичей и князей являлись татарами, ставшими подданными России еще до 1552 г., происходившими из юго-западных областей, включая Касимовское ханство, и из Вятской земли. Частично они и назывались мордовскими и арскими князьями. Титулованные татарские служилые люди соответствовали русским категориям служилых людей по отчеству... Нетатарские служилые люди и часть нетитулованных татарских служилых людей имели обязанности служилых людей по прибору. Кооптация нерусских элит в категорию служилых людей и в российское дворянство являлась и в дальнейшем основным инструментом имперской политики, обеспечивающим лояльность населения на периферии»<sup>34</sup>.

В «наказной памяти» 1555 г. основными центрами христианской проповеди были названы Казань и Свияжск<sup>35</sup>. Для претворения в жизнь установок «наказной памяти» 1555 г. казанскому архиерею нужно было создать в этих городах необходимую инфраструктуру. Архиепископ Гурий придавал новый импульс ускоренному становлению православных институтов в Казани, прежде всего церковей, начало которому положил сам царь Иван Грозный. В этой связи анализ материалов писцовой книги 1565–1568 гг. по г.Казани раскрывает масштабы и направления взаимного сотрудничества правительств-

<sup>31</sup> Каппелер А. Указ. соч. – С.27, 28.

<sup>32</sup> Галлямов Р.Ф. После падения Казани...: Этносоциальная история Предкамья (вторая половина XVI – начало XVIII вв.). – Казань, 2001. – С.49–50.

<sup>33</sup> При регистрации в писцовых описаниях представителей первого и, как правило, второго поколения новокрещен писцы непременно записывали, кроме православных имен, тюркское имя отца или деда (Иванко Наурусов, Василий Осанов, Богдан Чеменеев, Васька Бурнаков, Семен Тохтамышев, Мирон Мереетев, Ивашко Бурнаков, Кульза Шайков и т.д.). Таких лиц, даже в случае отсутствия специального примечания писца, мы посчитали за новокрещеных.

<sup>34</sup> Каппелер А. Указ. соч. – С.21.

<sup>35</sup> ААЭ. – Т.1, №241. – С.159.

ва и православной церкви в главном административном, военном, религиозном и торгово-ремесленном центре края. В писцовой книге зафиксированы результаты трех главных направлений этого сотрудничества: 1) укрепление фортификаций и усиление военной мощи крепости, в том числе возведение каменной крепостной стены (в 1555 г.), 2) строительство православных культовых зданий, 3) обустройство направленных на службу военных и прибывшего русского населения.

Все эти направления в рассматриваемый период имели стратегическое значение. Писцовая книга г.Казани 1565–1568 гг. фиксирует различия в социально-религиозных функциях церквей в Кремле и в посаде. Спустя 15 лет русской колонизации в городе насчитывалось 34 церкви.

Однако количество церквей в Кремле (11) явно превышало религиозные потребности служилых людей. Это обстоятельство в определенной степени объясняется расположением в Кремле резиденции архиепископа с миссионерскими обязанностями, возложенными на духовных лиц, монахов Спасо-Преображенского монастыря. Таким



Казанский Спасо-Преображенский монастырь.  
Нач. XX в. (из фондов НА РТ)

образом, за короткий период Казань приобрела вид русского города. В совокупности вышеназванные религиозные институты совместно с канцелярией воеводы, съезжей избой, тюрьмами и аманатскими дворами формировали духовно-культурную и военно-социальную инфраструктуру православной миссии. Обратной стороной создания православной инфраструктуры являлись закрытие мечетей и удаление мусульманского населения

на почтительное расстояние от крепости. В неблагоприятных для властей общественно-политических условиях мусульмане с опаской допускались в города.

Очевидно, Гурий сумел организовать в Казани и Свияжске постоянно действующие институты православной миссии. Отметим, что в последние три года жизни из-за болезни казанский архипастырь не мог ходить и посещал церковь на носилках, однако это не сказывалось на его успешной деятельности по христианизации местного населения.

Царь Иван IV указывал в своем письме от 5 апреля 1559 г. первому казанскому архиепископу: «Се дело добро содеваеши, помоги тебе Бог за тое, а чтобъ старцы не нужны были руками работать, и землю орати, семена снезаемые сеяти, и во житницы гниущия собирать, а да орют сердца, сеют словеса Божия. Благо есть сия речь Ваша, еже старцам дети обучати и поганые в веру обращати, то то долг всех Вас:... и крестити люди неведущия, и се есть долгъ Вашъ. Учити же младенцы не только читати и писати, но читаемое право разумевати и да могутъ и иные научати и басурманы»<sup>36</sup>.

В список миссионерских институтов Казани И.М. Покровский<sup>37</sup> включил три монастыря: мужские Зилантов (с 1552 г.), Спасо-Преображенский (с 1556 г.) и женский Богородицкий, учрежденный на месте «обретения» иконы Божией Матери в 1579 г. В

<sup>36</sup> Продолжение древней Российской вивлиофики. Ч.5. – СПб., 1785. – С.241–242.

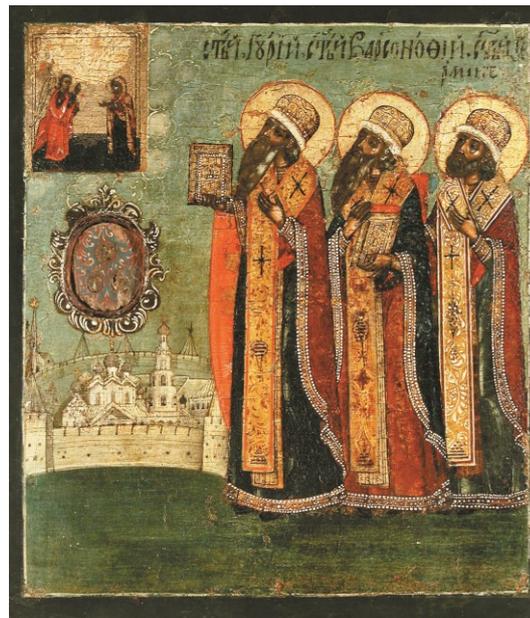
<sup>37</sup> Покровский И.М. К истории казанских монастырей до 1764 г. – Казань, 1902. – С.4.

Зилантовом монастыре Гурий учредил школу<sup>38</sup>. Знавший татарский язык архимандрит Варсонофий руководил Спасо-Преображенским монастырем и здесь до 1567 г. занимался обращением местного населения в православие. В писцовых книгах 1566–1568 гг. г. Казани при описании Спасо-Преображенского монастыря упоминаются «три куколи (палатки. – И.З.) полотняны, что крестят новокрещенов»<sup>39</sup>. В 1567 г. Варсонофий был переведен епископом в Тверскую епархию, в 1571 г. вернулся в Спасо-Преображенский монастырь в Казанском кремле, где умер в 1576 г.

Военно-административный центр Горной стороны – Свяжского уезда – был обнесен крепостной стеной длиной в 1200 сажень, с 11 башнями. В 1565–1568 гг. внутри острожных стен действовали 6 церквей, в том числе соборный храм Рождества Пресвятой Богородицы, основанный при закладке поселения, два монастыря – Успения Пресвятой Богородицы, основанный Германом, и обитель Живоначальной Троицы, принадлежавшая московскому Троице-Сергиевскому монастырю. Администрация Свяжского уезда состояла из большого воеводы, трех «менших» воевод, дьяка, князей и детей боярских. В Свяжске действовали две тюрьмы, двор татарский и т.д.<sup>40</sup> В 1560-е гг. в городе постоянно проживало до 800 военных (главным образом, стрельцы). Архимандрит Герман развернул свою деятельность именно здесь. В Свяжской обители Успения действовала «крещельня»<sup>41</sup>.

Видимо, не случайно после кончины Гурия высшая церковная иерархия именно Герману доверила Казанскую кафедру. За два года руководства епархией он показал себя ревностным продолжателем дела своего учителя<sup>42</sup>. Герман был вызван в столицу как достойный кандидат на должность московского митрополита, однако полемика с царем лишила его дальнейшего продвижения в духовной карьере и привела к смерти, он был похоронен в Москве в 1568 г.

Профессор КазДА П.В.Знаменский, определявший время активного православного миссионерства в крае исключительно с периодом деятельности на посту архиерея



Избранные святые Гурий и Варсонофий Казанские, Герман Свяжский (из фондов НМ РТ)

<sup>38</sup> Никольский Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк // Никольский Н.В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. II. Труды по истории христианизации и христианского просвещения чувашей. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. – С.144.

<sup>39</sup> Луппов П. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. – 2-е изд., испр. и доп. – Вятка, 1901. – С.93.

<sup>40</sup> Яблоков А. Предисловие // Список с писцовой и межевой книги города Свяжска и уезда, письма и межевания Никиты Васильевича Борисова и Дмитрия Андреевича Кикина (1565–1567 г.). – Казань, 1909. – С.VIII, X.

<sup>41</sup> Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М., 1880. – С.20.

<sup>42</sup> Знаменский П. Руководство к русской церковной истории... – С.104.

Гурия (1555–1563 гг.) и Германа (1563–1567 гг.), отметил, что после них остались «целые деревни так называемых новокрещеных татар», а их преемники не проявляли особого рвения на этом поприще<sup>43</sup>.

Рассмотрим особенности миссионерской деятельности и результаты по крещению коренных народов края первых казанских архиереев Гурия и Германа. В условиях фронтального противостояния повстанцев с новой властью в период «Казанской войны» 1552–1557 гг. каждый человек вынужден был определиться: на чьей он стороне – на стороне «чужих» или «своих». Третьего не было дано. За год до прибытия Гурия, летом 1554 г., военачальник Данила Адашев ходил по Каме, Вятке и Волге, на перевозах сражался с казанцами и ногайцами, пленил и отослал в Казань 240 человек. Осенью того же года вновь прибывшие полки сожгли город на берегу р. Меша – военно-административный центр повстанцев и в течение месяца ходили на 250 верст верх по р. Кама, взяли в плен 6000 мужчин и 15 тыс. женщин и детей, которые частью были истреблены, частью вывезены в центральные районы государства, где подверглись аккультурации и постепенной ассимиляции<sup>44</sup>. Летом 1555 г. восстала Луговая сторона, жители Казанского уезда. Первоначально против них были посланы отряды двух татарских «казанских князей с арскими, побережными и горными людьми (местное население Свяжского уезда. – *И.З.*), чтобы испытать верность последних», но посланные отряды из местных народов соединились с повстанцами, перебили оставшихся верными новой власти арских и горных людей. Повстанцы контролировали всю округу Казани: «стали приходить к самой Казани на сенокос»<sup>45</sup>. Правительство с большими усилиями снарядило «Казанский поход 1555 г.»<sup>46</sup>, который сыграл ключевую роль в кардинальном изменении баланса сил в пользу новой власти. Прибывшие войска под руководством князя Ивана Федоровича Мстиславского за две недели опустошили 22 волости; повстанцы, напавшие на сторожевой полк, были «разбиты наголову». Нападения повстанцев на арских людей оказались безуспешными. Они сделали остроги и отбивались вместе с прибывшими на помощь московскими стрельцами. Важно отметить, что в операции по усмирению Луговой стороны под руководством двух казанских князей совместно со стрельцами принимали участие и новокрещеные (надо думать, крещенные Гурием вчерашние пленные). Они совместно с «горными» и «арскими людьми» разбили войска повстанцев, привели в Казань новых пленных: «многих князей и мурз», все они были казнены. Осенью 1555 г. было побито 1560 повстанцев «всяких людей». Государь по достоинству оценил цену одержанной победы – послал воеводам и верным татарам жалованье – «золотые», пишет известный русский историк С.М. Соловьев<sup>47</sup>.

Если пленные князья и мирзы, руководители повстанцев, были казнены как принципиальные противники и в качестве устрашения остальных, то уничтожать «черных людей» было невыгодно ни с экономической (сокращалась численность налогоплательщиков), ни с военной точки зрения (нужно было продемонстрировать населению милость государя, его желание перевести отношения на мирную, созидательную основу). Именно поэтому крещение пленного татарина становилось в данной ситуации основанием для «милости».

В период «Казанской войны» 1552–1557 гг. в русских городах-крепостях обычным явлением стали пленные из числа повстанцев. Думается, что в последующие годы казанские тюрьмы не пустовали и содержавшиеся в них пленные являлись главным объ-

<sup>43</sup> Там же. – С.147.

<sup>44</sup> Соловьев С.М. Сочинения. – Кн.3. – Т.5–6. – М., 1989. – С.463–464.

<sup>45</sup> Там же. – С.464.

<sup>46</sup> Веселовский С.В. Феодалное землевладение в северо-восточной Руси. Т.1. – М., Л.: Академия наук СССР, 1967. – С.308.

<sup>47</sup> Соловьев С.М. Указ. соч. – С.464.

ектом крещения. Согласно писцовой книге 1565–1568 гг., в Казани действовали четыре тюрьмы («опальная да две татинные, да женские») <sup>48</sup>. Крещение совершалось при тандеме судьи-воеводы <sup>49</sup> и архиепископа-миссионера. Первый назначал суровое наказание, второй предлагал жизнь взамен смерти, или существенное облегчение участи, или освобождение от плена. Взаимодействие «злого» воеводы и «благородного» архиепископа, несомненно, приносило результаты.

До завершения «Казанской войны» (1557 г.) Гурий и его подчиненные вряд ли имели возможность выезжать в селения Луговой стороны. Вероятнее всего, специальных поездок, которые предпринимали деятели Новокрещенской конторы в 1740–1750-е гг., соратники Гурия и последующих казанских архиереев не совершали. И такой необходимости не было, потому что, согласно «наказной памяти» 1555 г., объектом христианизации должны были стать служилые татары – наиболее близкая к власти и зависящая от нее в социально-экономическом отношении группа местного населения.

Первоначально, в периоды восстаний, крещение служилых людей воспринималось как некий акт выражения преданности новой власти. Как было сказано выше, летом и осенью 1555 г. новокрещенные совместно с московскими полками и казанскими князьями участвовали в широкомасштабных военных операциях против повстанцев. В 1556 г. новокрещенные принимали участие в подавлении казанского бунта <sup>50</sup>. Еще одним направлением взаимодействия архиепископа и казанского воеводы П.И. Шуйского являлась деятельность по охране и хозяйственному освоению окрестностей вновь построенной крепости Лаишев, расположенной на правом берегу Камы. Это была одна из самых опасных в военном отношении точек – крепость специально построили в 1557 г. с целью предотвращения набегов ногайцев – напротив места их переправы недалеко от устья Камы. В апреле 1557 г. казанский воевода уведомил Ивана IV о том, что «повелел Арскимъ и побережнымъ татарамъ поставили на Каме въ Лаишовъ город, и князь Петръ устроилъ новокрещеновъ да стрельцовъ, а у нихъ головы детей боярскихъ для ногайскихъ людей приходи, а новокрещеномъ велелъ тутъ пашню пахати» <sup>51</sup>. Это были пленники-туземцы, принявшие православие и пожалованные пашнями и сенокосами около крепости. Они были расселены в посаде, а в самом городе водворены дети боярские и стрельцы со своими головами, отмечал, анализируя это сообщение летописи, Г. Перетяткович <sup>52</sup>. Одновременно П.И. Шуйский «и у Казани и по пустымъ селомъ всемъ велелъ пашни пахати Русскимъ людемъ и новокрещеномъ» <sup>53</sup>. Как следует из источника, новокрещенные, наряду с русскими крестьянами, были расселены близ Казани на пустошах, оставленных коренным населением. Иначе говоря, они были расселены в «поясе безопасности», созданном вокруг Казани путем переселения местных крестьян.

Установки «наказной памяти» 1555 г. относительно формирования тандема архиепископа и казанского воеводы по реализации внутривластного курса правительства в крае приобретают новые очертания при анализе письма Ивана IV от 5 апреля 1557 г., адресованного Гурию, в котором царь сообщал, что отправил вновь назначенному наместнику Дмитрию Палецкому предписание о распределении вотчин, «погово-

<sup>48</sup> Список с писцовых книг г.Казани с уездом / подг. к печ. *К.И. Невоструев*. – Казань, 1877. – С.13.

<sup>49</sup> *Ермолаев И.П.* Среднее Поволжье во II половине XVI–XVII вв.: Управление Казанским краем. – Казань, 1982. – С.44.

<sup>50</sup> *Соловьев С.М.* Указ. соч. – С.463–464.

<sup>51</sup> ПСРЛ. – Т.ХIII. – Первая половина. –VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1904. – С.281.

<sup>52</sup> Там же. – С.281.

<sup>53</sup> Там же. – С.281.

ря» с архиепископом<sup>54</sup>. С учетом того, что земля являлась главным богатством для всех категорий населения, это был принципиальный момент в плане определения места и роли церкви при выделении поместий новокрещенам. Ю.Н. Иванов и В.В. Королев совершенно справедливо предположили, что такое право сохранялось за казанскими архиереями до конца XVII в.<sup>55</sup>

При архиепископе Гурии земельные владения получили монастыри: Свяжский Успенский (основан в 1552 г.), Казанский Зилантов (1552 г.), Казанский Спасо-Преображенский (1556 г.), Чебоксарский Троицкий (1567 г.), Казанский Иоанно-Предтеченский (1567 г.), Троицкая лавра и другие монастыри<sup>56</sup>, которым отводилась роль центров христианизации местного населения.

Скудость источниковой базы не позволяет воссоздать целостную картину процесса крещения в Среднем Поволжье в 1550–1560-е гг. В этой связи большой интерес представляет царская жалованная грамота от 25 февраля 1557 г. Ожемку Черному «с товарищи» – группе вотяков (семнадцати семьям) Сырьянской волости Слободского уезда Вятской земли. Этот документ важен, прежде всего, в том плане, что в нем помимо метода убеждения, декларируемого в «наказной памяти» 1555 г., правительство использовало и другие меры – предоставление льгот и некоторых привилегий, которые для неофитов-«язычников» становились серьезной мотивацией для крещения. Осознавая важность своего поступка для правительства, вотяки (удмурты) стремились решить ряд своих жизненно важных проблем. В частности, они просили: 1) «учинить слободу верх Вятки на речке на Василкове», т.е. переселиться на новое место в своей волости; 2) льготы от «царских... служб и от всяких податей»; 3) беречь их «от всяких обид» местных служилых русских людей. Документ раскрывает нечто большее, чем стремление неофитов получить материальные льготы. Их переселение на новое место жительства было обусловлено желанием избавиться от произвола и притеснений местной администрации. Ходатайство удмуртов было оценено царем должным образом.

В документе говорится о том, что нижеуказанные льготы следует предоставлять не только семьям удмуртов «в случае их крещения», но и «или кого призовут во христианскую веру от луговых людей и во крещение приведут», т.е. царскую грамоту следует рассматривать как наказ администрации Вятской земли по приобщению неофитов к церкви посредством материальных привилегий. А государевы льготы были следующие: «ни царева и великого князя дань, ни ямские, ни пищальные деньги, ни посошная служба, ни городовое дело, и ни иные некоторые подати не дают никому ничего; ни с городскими людьми Слободского городка, ни с волостными Сырьянские волости людьми, ни в волостели, ни ямского двора не ставят, ни подвод не дают никому, опричь ратных вестей, и наместницы наши Вятские и слободские волостели, и их тиуны, не судят их ни в чем, опричь душегубства и татбы и разбоя с поличным, и не высылают к ним ни по что, а праведчики и доводчики поборов своих на них не берут и не выезжают к ним ни по что; а кому будет до них каково дело, ино их судят слободчики Ивашко Бакулев да Федко Филипов безпошленно, а приставов наших дают их же товарищов отяков новокрещеных»<sup>57</sup>. Последовало трехлетнее освобождение удмуртов после их крещения от всех налогов,

<sup>54</sup> Амвросий. История русской иерархии. – М., 1815. – Ч.6. – С.528–530.

<sup>55</sup> Иванов Ю.Н., Королев В.В. Роль русской православной церкви в социально-политической и экономической жизни Казанского края (вторая половина XVI – XVII вв.): учеб. пособие. – Казань, 2011. – С.25.

<sup>56</sup> Никольский Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках // Никольский Н.В. Собрание сочинений: в 4 т. Т.II / сост., автор предисловия, комментариев и примечаний Г.А. Николаев. – Чебоксары, 2007. – С.143.

<sup>57</sup> Древние акты, относящиеся к истории Вятского края. Приложение ко 2-му тому сборника «Столетие Вятской губернии». – Вятка: Тип. губерн. правления, 1881. – С.30–31.

повинностей, кроме поставки гонцам, едущим «ратными вестями». Вотяки оставались, согласно сложившейся традиции, подсудными вятским наместникам и волосителям в делах о душегубстве, разбое и татьбе с поличным. При этом слободчики, т.е. организаторы и руководители новой слободы, должны были заботиться о новокрещеных и судить их «беспошлинно». Как видно, текст документа представляет собой некий «торг» между государем и новыми московскими подданными-неофитами, в нем каждая из сторон ищет свою выгоду: просители – решение своих проблем, государь – расширение социальной опоры в этом регионе за счет новокрещеных и формирование привлекательного имиджа Московского государства среди нерусских народов.

В условиях отсутствия представлений о новой вере и незнания основополагающих положений православия неофит был, главным образом, заинтересован в получении выгодных преференций. У каждой социальной группы имелись свои представления о мотивации, которая могла бы побудить их к смене вероисповедания. Потому что принятие новой веры означало не только приобретение нового статуса, но и существенные издержки, связанные с регулированием отношений с родными и близкими. Очевидно, преференции, предоставляемые воеводами новокрещеным ясачным и служилым, существенно отличались. В случае с удмуртами, в контексте нашего исследования, важной представляется система поощрения в отношении ясачного населения при крещении. Предоставление льготы от уплаты налогов и повинностей на три года представляется не только материальным стимулированием, но и своеобразной мерой поддержки неофита, переселяющегося на новое место проживания, что требовало существенных материальных затрат, связанных с обустройством нового жилища и хозяйственным освоением сельскохозяйственных угодий.

В рассматриваемый период происходили сложные процессы этнического взаимодействия, прежде всего татаризация переселившихся в край в ханский период ногайцев и других групп тюркского (чуваши) и финно-угорского (марийцы и удмурты) населения. Правомерно предположить, что главными объектами успешного христианского просвещения миссионеров являлись именно представители народов, находящихся в состоянии смены этноконфессиональной или этнической идентичности, которые в достаточной мере не успели укрепиться в исламских ценностях<sup>58</sup>. Отсутствие сведений об уровне исламизации привилегированных и ясачных групп населения бывшего ханства лишает нас возможности развить данную тему. Однако очевидно, что уровень распространения ислама не означал высокую степень приверженности населения традициям мусульманства.

Мировая практика взаимоотношений ислама и христианства в течение столетий свидетельствует о том, что крещение мусульман было редким явлением. Очевидно, причины крещения служилых и ясачных татар во второй половине XVI–XVII вв. заключались в социальном и духовном кризисе татарско-мусульманского сообщества. Ликвидация государственности, крушение прежних социальных ориентиров и ценностей, гибель большей части аристократической элиты в 1552–1557 гг., бегство в другие регионы и принудительное выселение в центральные русские уезды<sup>59</sup>, огромные людские потери в ходе восстаний и карательных акций московских полков, которые привели, в конечном счете, к демографической катастрофе, и другие факторы вызвали социальный и духовный кризис. Понимание всей глубины творившейся здесь вопиющей несправедливости, которую осуществляла новая власть на правах победителя, и осознание своей беспомощности, ощущение безысходности, видимо, способствовали доминированию в различных слоях общества упадочнических настроений. Был нанесен сокрушительный удар институ-

<sup>58</sup> *Галлямов Р.Ф.* Указ. соч. – С.56–59.

<sup>59</sup> *Липаков Е.В.* Дворянство Казанского края в конце XVI – первой половине XVII вв.: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1989. – Ч.I. – С.83.

там ислама: уничтожена городская исламская инфраструктура (мечети, библиотеки, мектебе, медресе и т.д.) и источники ее содержания (вакуфные земли). Самое главное – была ликвидирована система подготовки мусульманского духовенства, т.е. лиц, которые могли успешно выполнять миссию духовного ориентира.

Однако во второй половине XVI в. – первой четверти XVIII в. последователи традиционных верований не крестились так массово, как это произошло во второй трети XVIII в. В случае возникновения материальных затруднений крестьянин находил поддержку у своих соседей, общины. Поддержка «мира» в неблагоприятные периоды жизни крестьянской семьи была важнее и, самое главное, эффективнее, чем единовременные льготы правительства новокрещеному. Общинное, коллективное сознание также играло немаловажную роль в недопущении в традиционный крестьянский мир чуждых религиозных воззрений. Главной причиной индифферентного отношения к новой вере для коренных народов в рассматриваемое время являлось отношение к ней как к вероучению завоевателей, которые в период казанских походов конца 1540-х – начала 1550-х гг. и затем, после падения Казани, разорили их родную землю и расправлялись с мирным населением.

Конечно же, свою роль сыграли незнание миссионерами языков местных народов, их ограниченные возможности, ориентированность властей на крещение прежде всего служилых татар. Именно поэтому мотивация смены крестьянином вероисповедания лежала не в экономической плоскости, а в сфере общественных отношений, являлась, по большому счету, следствием болезненной адаптации подчиненного населения к новым порядкам в регионе.

Христианское просвещение предполагало словесный контакт священника и неофита. В условиях острого дефицита русских священников, знающих языки местных народов, к ним на помощь могли прийти переводчики, штаты которых имелись при съезжих избах. Таким образом, вырисовывается модель тесного взаимодействия священника-миссионера, обладавшего религиозными знаниями, и переводчика съезжей избы как посредника между неофитом и представителем церкви в деле христианского просвещения неофитов.

Как отмечалось выше, в «наказной памяти» 1555 г. давалась установка на крещение «татар», т.е. служилых людей, как правило, мусульманского вероисповедания. Необходимым условием верстания в категорию служилых людей было испомещение – выделение земельного надела в соответствии со знатностью происхождения человека, важностью, опасностью и сложностью его службы. Христианизация и верстание (и испомещение) служилых татар, по нашему представлению, являлись значимыми проектами, которые призваны были реализовать местные власти.

Правительство, прежде всего, осуществляло испомещение направленных на службу беспоместных детей боярских и служилых людей, архиерейского дома и учреждаемых монастырей. Первые испомещения начались сразу после наступления в крае общественного спокойствия. Согласно записям Никоновской летописи за 1557 г., «... бояринъ князь Петръ Ивановичъ (П.И. Шуйский, наместник казанский. – И.З.) на царя и государя и архиепископу и Казанскому наместнику и архимандриту и детемъ боярскимъ царевы села и всехъ князей Казанскихъ розделилъ, и пахати учили на государя и на всехъ русские люди и на новокрещены на Чювашу»<sup>60</sup>. Порядок перечисления испомещенных и получивших наделы различных категорий людей в источнике подчинен их социальному статусу. В этом перечне новокрещенные оказались в группе тяглового, ясачного населения. Следовательно, в документе зафиксирована информация о получивших земельные наделы ясачных новокрещеных. Таким образом, исходя из сложившейся си-

<sup>60</sup> ПСРЛ. – Т. XIII. – Первая половина. – VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1904. – С. 283.

туации, духовные власти не ограничивались крещением служилых татар, и в орбиту их миссионерской деятельности попали ясачные люди, этническое происхождение которых могло быть различным.

В первое десятилетие установления новой власти лояльные представители местной знати пользовались земельными угодьями, которые были закреплены за ними в ханский период<sup>61</sup>. В рассматриваемый период конфессиональная принадлежность представителя татарской знати стала ключевым фактором в земельной политике властей. Во второй половине XVI в. некоторые крестившиеся представители местной знати, в частности князь Асанов, приумножали свои владения<sup>62</sup>; так, к началу XVII в. сын князя Асанова – Федор Асан Мурзин – был одним из самых крупных помещиков в крае<sup>63</sup>.

Специалист по истории служилого землевладения в Московском государстве С.В. Рождественский на основе переписи 1565–1568 гг. выделил некоторые особенности испомещения в Казанском крае. Во-первых, в сфере земельной политики казанский воевода пользовался определенной автономией, делегированной ему Москвой, которая, конечно же, осуществлялась под контролем последней, однако позволяла оперативно и комплексно решать многие насущные вопросы, влиявшие на дееспособность местной власти<sup>64</sup>. Во-вторых, описание ранее испомещенных земель и новые испомещения производились одновременно, что позволяло эффективно распределять земельные угодья. «Кроме своей прямой и специальной обязанности, писцы (окольничий Н.В. Борисов и Д.А. Кикин. – *И.З.*) обыкновенно исполняли также и функции чисто финансового свойства, которые естественным образом связывались с поместной раздачей: отдавали на оброк лишние и порозшие поместные земли, давали податную льготу на пустые земли, входившие в состав поместий, и, наконец, клали розданные земли в сошное письмо. Возможность и естественность подобного совмещения обоего рода функций в деятельности писцов приводили к тому, что раздача поместий происходила часто и во время переписи известного уезда с финансовыми целями. В таких случаях писцам давалась особая на этот счет память или в общем наказе помещалась особая на этот счет инструкция», – писал С.В. Рождественский<sup>65</sup>. Комплексный подход (одновременные перепись и испомещение) был признан весьма успешным средством реализации внутривополитического курса правительства, поэтому практиковался и в XVII в.<sup>66</sup> Одновременно проводились и единичные верстанья и испомещения.

Очевидно, что при проведении писцового описания 1565–1568 гг. испомещение и христианизация служилых людей являлись взаимосвязанными задачами. В этом отношении огромный познавательный интерес представляет зафиксированная в текстах описания Казанского и Свияжского уездов<sup>67</sup> информация, которая позволяет предметно

<sup>61</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1902–1603 годов. Публикация текста / сост. *Р.Н. Степанов*. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1978. – С.135.

<sup>62</sup> *Галлямов Р.Г.* Указ. соч. – С.48; *Ермолаев И.П.* Казанский край во второй половине XVI–XVII вв. (Хронологический перечень документов). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1980. – С.35, 45, 51.

<sup>63</sup> Владел 350 четв. пашенной и «лесом поросшей земли», 600 коп. сена и 50 дес. леса (Писцовая книга Казанского уезда 1902–1603 годов. Публикация текста / сост. *Р.Н. Степанов*. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1978. – С.67–68).

<sup>64</sup> *Рождественский С.В.* Служилое землевладение в Московском государстве XVI века. – СПб., 1897. – С.304.

<sup>65</sup> Там же. – С.304.

<sup>66</sup> Там же. – С.311–312.

<sup>67</sup> *Мустафина Д.А.* Археографическое введение // Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 годов. Публикация текста / Казан гос. ун-т, изд. подг. *Д.Г. Мустафиной*. – Казань, 2006. – С.3.

рассуждать об основных тенденциях и направлениях испомещения и христианизации коренных народов региона.

По социальному и этническому составу интересующие нас поселения правомерно разделить на две группы. Первая – поселения новокрещенных служилых людей, которые к 1565–1568 гг. локализовались в Казанском уезде<sup>68</sup>. Так, в дер. Мемеры по Чувашской дороге зафиксирован двор служилого новокрещена Василя Осанова<sup>69</sup>. В дер. Чурильня на р. Чурилка по Арской дороге располагались земли новокрещен Карпа Ебакова «с товарищи»<sup>70</sup>. В дер. Нижняя Ия на берегу р. Ия находились дворы новокрещен-помещиков братьев Игната, Никиты и Афанасия Тимофеевых<sup>71</sup>. В соседнем селении Средняя Ия находилось поместье новокрещеного Ивана Чебакова «с товарищи»<sup>72</sup>. В дер. Саир по Алатской дороге вел свое хозяйство новокрещен-помещик Богдан Иванов сын Чепеслин<sup>73</sup>. В дер. Большие Бимери проживал «новокрещен Матфей»<sup>74</sup>. Во всех селениях служилые новокрещенные расселялись поодиночке, очевидно, что архиепископы Гурий и Герман стремились изолировать неофитов от прежнего окружения, тем самым формируя у них обособленное хозяйственное и культурное пространство. Еще одна примечательная черта земельно-конфессиональной политики в крае – стремление располагать поместья новокрещенных поблизости друг от друга. Так, через овраг от деревни, где располагались поместья названных выше новокрещен – трех братьев Тимофеевых, сыновей Тимофея Бирюева, находилась другая новокрещенская деревня – Средняя Ия, где получили поместья Иван Чебаков «с товарищи»<sup>75</sup>.

Рассмотрим численность жителей новокрещенских деревень. В трех из шести деревень служилых новокрещен расселяли по одному двору помещика. В одном селении (дер. Нижняя Ия) находилось общее на момент проведения переписи земельное владение новокрещен братьев Игната, Никиты и Афанасия – сыновей Тимофея Бирюева<sup>76</sup>. Крещение главы семьи, как правило, означало смену вероисповедания его супруги и детей. Наконец, к крупным следует отнести деревни Чурильня и Средняя Ия, в которых числилось более 3–4 дворов (зафиксированный в писцовой книге служилый новокрещен проживал «с товарищи»). Примечательно, что только один из новокрещенских помещиков на момент переписи имел собственных крестьян (в дер. Саир у помещика Богдана Иванова сына Чепеслина было два полоняника – Климко и Куземка)<sup>77</sup>, осталь-

<sup>68</sup> Казанский уезд во второй половине XVII в. охватывал значительную территорию: земли по левой, луговой стороне р. Волги (от рр. Шошма и Ашит на севере до р. Камы на юге и до р. Вятки на востоке), земли по правой, нагорной стороне р. Волги (по рр. Гольянка, Шовыряловка, Агрыз) и Закамья. Таким образом, «территория Казанского уезда в рассматриваемый период включала в себя ядро бывшего Казанского ханства» (*Мустафина Д.А.* Социальное положение крестьян Казанского уезда во второй половине XVII века // Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. – Казань, 1984. – С.35).

<sup>69</sup> Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 годов. Публикация текста / Казан гос. ун-т, изд. под. *Д.А. Мустафиной*. – Казань: Изд-во «ФЭН» Академии наук РТ, 2006. – №59. – Л.130. – С.298.

<sup>70</sup> *Андреев В.* Первые письменные свидетельства о новокрещенских поселениях в Среднем Поволжье (по писцовым материалам Казанского и Свияжского уездов 1565–1568 гг.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2012. – №2. – С.168.

<sup>71</sup> Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 годов. – №124. – Л.171–171 об. – С.385, 386.

<sup>72</sup> Там же. – №124. – Л.171 об. – С.386.

<sup>73</sup> Там же. – №36. – Л.119. – С.276.

<sup>74</sup> Там же. – №98. – Л.158 об. – С.360.

<sup>75</sup> Там же. – Л.171 об. – С.386.

<sup>76</sup> Там же. – Л.171 об. – С.386–387

<sup>77</sup> Там же. – №36. – С.119. – С.276.

ные служилые новокрещенные вели хозяйство собственными силами. Таким образом, в период архиерейства Гурия и Германа сформировалось ядро новокрещенских деревень, включавшее, с учетом неполноты сведений писцовых книг 1565–1568 гг., не менее 7 поселений служилых новокрещен в Казанском уезде.

Ко второй группе нами отнесены деревни, в которых проживали новокрещенные из ясачных людей, крестьян. Прежде всего следует отметить довольно динамичный характер земельного обустройства крестьян-новокрещен. В частности, писцы зафиксировали три деревни служилых русских, которые новокрещенные ясачные люди покинули: 1) дер. Новые Четвертые по Чувашской дороге на момент переписи представляла собой пустошь<sup>78</sup>; 2) с. Елань по Чувашской дороге; в 1566 г. ясачные новокрещенные «Науросовы, Иванко и Ванок, и Емельян Челымов да Федор» оставили это село, видимо, также боясь закрепощения. Они также проживали совместно с помещичьими русскими крестьянами, и «пошли жить», согласно источнику, «в новокрещенские села и деревни и по пустым местам самовольно»<sup>79</sup>; 3) дер. Новые Меньшие по Ногайской дороге, когда здесь находилось поместье Ивана Пояркова-Квашнина, из селения ушли новокрещенные, оставив три двора пустопорожними<sup>80</sup>. Согласно этим записям писцовой книги Казанского уезда 1565–1568 гг., приметой социального поведения новокрещен, расселенных в одной с поместьем служилого русского деревне, было их стремление покинуть эти поселения. Несмотря на принадлежность к одной конфессии, различия в языке, менталитете и культуре, видимо, становились непреодолимым препятствием для установления доверительных межэтнических отношений. Кроме того, новокрещенные ясачные полагали, что проживание в одной деревне с русским помещиком – это реальная угроза попасть в крепостное состояние.

В 1565–1568 гг. в Казанском уезде ясачные новокрещенные расселялись в деревнях, принадлежавших русским служилым (3 селения), дворцовому ведомству (1 селение) и церковным институтам (3 селения).

В рассматриваемое время местная власть расселяла новокрещен совместно с русскими крестьянами с целью изоляции их от привычной культурной среды обитания и дальнейшей христианизации. В этом отношении выделялись, прежде всего, дворцовые и церковные имения. Так, на момент переписи в дворцовом селе Бетьки<sup>81</sup> новокрещенные проживали одни, а к 1599 г. (судя по именам жителей) здесь насчитывалось 8 дворов новокрещенных и 32 двора русских крестьян<sup>82</sup>. Совместное расселение новокрещенных с русскими крестьянами являлось верным признаком их ассимиляции в последующие десятилетия. Исключением не стало и село Бетьки, которое в XVIII в. считалось архиерейской вотчиной<sup>83</sup>.

Налоговыми льготами, мягким и снисходительным отношением монастыри располагали к себе нерусских крестьян, терпевших большие лишения от воевод и «волоостелей». Вести миссионерскую работу «со своими» крестьянами им, безусловно, было легче. В монастырских вотчинах «инородец» нередко вставал перед выбором: принять крещение или переселиться в другую местность, подальше от духовных властей. Например, в деревнях Кичемечево, Канбарово, Налетово, Девлезерово-Сересево, учрежденных после 1555 г., судя по названиям, ранее проживало нерусское население, а согласно писцовым книгам 1565–1568 гг., в них зафиксированы жители с христианскими

<sup>78</sup> Там же. – №58. – Л.130. – С.297.

<sup>79</sup> Там же. – №39. – Л.121–121 об. – С.103.

<sup>80</sup> Там же. – Л.186 об.–187. – С.419.

<sup>81</sup> Там же. – №235. – Л.472 об.–473. – С.532.

<sup>82</sup> *Ермолаев И.П., Липаков Е.В.* Крестьяне дворцовых сел Казанского уезда в конце XVI – в первой четверти XVII века. (По материалам дозорных и переписных книг) // Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. – Казань, 1984. – С.20.

<sup>83</sup> *Малов Е.А.* Село Бетьки. – Казань, 1868. – С.16, 17.

именами<sup>84</sup>. Вероятно, коренное население между перспективой принять православие и переселиться выбрало последнее.

Во всех населенных пунктах Казанского уезда, принадлежащих церковным структурам, новокрещенные составляли этническое меньшинство и расселялись вместе с русскими монастырскими крестьянами. О миссионерской деятельности среди них свидетельствуют следующие факты: наличие в селе Каракчей Кабан, принадлежавшем архиерейскому дому, двора крестьянина-новокрещена Тимошки и 7 дворов крестьян-«полонеников»<sup>85</sup>; в деревне Тура по Алатской дороге, принадлежавшей Казанскому Спасо-Преображенскому монастырю – дворов новокрещенина Ивана Хозянякова, 11 новокрещен и полоняника Андрея Васильева «с товарищи»<sup>86</sup>; в сельце Куюк по Ногайской дороге, также принадлежавшем Спасо-Преображенскому монастырю, – дворов новокрещен Власа Агишева и Микитки, 11 дворов полоняников и 2 дворов «чуваши»<sup>87</sup>.

Подобная ситуация наблюдалась в помещичьем селе Большая Шегозда (здесь находилась церковь Николы чудотворного), где проживали 9 русских служилых, 51 двор их помещичьих крестьян, в том числе помещичий крестьянин, новокрещен Марчко<sup>88</sup>, вероятнее всего, его предки имели западное происхождение<sup>89</sup>. Деревню Енасал русского помещика Прокофия Никитина сына Огарева, двор которого по Арской дороге на момент переписи пустовал, писцы именовали «новокрещенским»<sup>90</sup>. В деревне Нырса по Чувашской дороге русского помещика Тренкова Алексея сына – также проживали татары, «чуваши» и новокрещены<sup>91</sup>. Таким образом, в одном из трех населенных пунктов, принадлежавшем служилым русским, новокрещенные проживали одни, в другом помещик проживал совместно с татарами и «чувашинами».

Все зафиксированные в Свияжском уезде к 1568 г. селения с крестьянами-новокрещеными Н.В. Никольский относит к ведомству Свияжского Успенского монастыря. В деревне Бурундук совместно с татарами, «чувашинами» жили «полоненики» и новокрещены: В. Митько, В. Малайко, В. Михалко, В. Ротно «сапожник», В. Иванко «полоненик». «В. Беляйко Трушо, новокрещен, на мордовском на киждеевском жеребьи пашни полоненичьи 12 четей, да перелогу 40 четей, в новокрещеновы пашни 3 четей, да перелогу 10 четей в поле, а въ дву по тому жь, сена полоненичьа 250 копень, а новокрещенова сена 50 копень лесъ не въ разводе с татарами и чувашею, а оброту полоненики съ земли рубль денегъ, а новокрещены дает съ земли две гривны да пошлины два Алтына»<sup>92</sup>. В «новокрещенской деревне» Ширданы проживал Сергей Тикеев «со товарищи»<sup>93</sup>. В деревне Нурбулатово совместно с татарами и «чувашинами» проживали новокрещен Якуш и полоняник Кондрат Фомин «со товарищи»<sup>94</sup>.

<sup>84</sup> Мустафина Д.А. Документы по истории Казанского края из архивохранилищ Татарской АССР (вторая половина XVI – середина XVII вв.): Тексты и комментарии. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1990. – С.11–12.

<sup>85</sup> Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 годов. – №161. – Л.204. – С.448.

<sup>86</sup> Там же. – №220, 221, 222. – Л.247 об. – С.521–522.

<sup>87</sup> Там же. – Л.212 об. – С.459–460.

<sup>88</sup> Там же. – №83. – Л.148, 337–338.

<sup>89</sup> Андреев В. Указ. соч. – С.167.

<sup>90</sup> Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 годов. – №34. – Л.118 об. – С.275; №125. – Л.172. – С.387.

<sup>91</sup> Там же. – №55. – Л.128–128 об. – С.294.

<sup>92</sup> Там же. – С.128.

<sup>93</sup> Список с писцовой и межевой книги города Свияжска и уезда, письма и межевания Никиты Васильевича Борисова и Димитрия Андреевича Кикина (1565–1567 г.). – Казань, 1909. – С.108.

<sup>94</sup> Там же. – С.133.

Для полноты картины следует также отметить, что в 1565–1568 гг. в Казани проживали 24 служилых новокрещена<sup>95</sup>, и вспомнить о расселении в 1557 г. казанским воеводой в Лаишеве новокрещен-бывших пленников<sup>96</sup>.

Писцовая книга Казанского уезда 1565–1568 гг. расширяет наше представление о новокрещенах и включает в их число, помимо представителей коренных народов, детей «полонеников», родившихся в Казанском крае и принявших ислам или ставших последователями традиционных верований и крещенных новыми властями. Источник открывает нам новую этноконфессиональную группу населения Казанского края – новокрещеных – представителей нескольких социальных групп: служилых людей, ясачных, монастырских, дворцовых и помещичьих крестьян. Все они, кроме «полонеников», в этническом плане представляли нерусское население. Если говорить социальными терминами той эпохи, среди служилых новокрещеных доминировали «татары», среди крестьян – «ясачные чуваша».

Резюмируя, следует отметить, что период архиерейства Гурия и Германа в целом характеризовался приоритетностью расселения служилых новокрещен отдельно: в большинстве селений, находившихся во владении церковных институтов и дворцовом ведомстве, как правило, новокрещеные крестьяне расселялись совместно с русскими крестьянами и (или) полонениками. Они составляли меньшинство, что являлось важнейшим условием для их христианизации в последующие десятилетия. Из материалов писцовых книг Казанского и Свияжского уездов 1565–1568 гг. усматривается, что руководство епархии также занималось крещением ясачных людей из числа бывших пленников, которые затем подселялись в деревни архиерейского дома и местных монастырей.

Причину приостановки на целых 20 лет христианской проповеди в Казанской епархии после архиерейства Германа историки РПЦ склонны объяснять быстрой сменой архиепископов (6 человек), отсутствием у них «ревности своих предшественников и той близости к царю, какую пользовались их предместники, которым царь достаточно способствовал в их святом деле»<sup>97</sup>.

Между тем, после архиерейства Гурия и Германа христианская проповедь продолжалась. Как отмечалось выше, в систему христианского просвещения были вовлечены правительственные структуры. Пленникам предоставлялась возможность избежать смерти или уголовного наказания путем смены вероисповедания. Новые восстания и аресты зачинщиков антиправительственных выступлений призваны были вызвать новую «волну» крещения: плененные повстанцы через крещение вполне могли сохранить себе жизнь или облегчить свою участь. В случае отсылки их для наставления в монастыри внутренних регионов эти новокрещеные во втором и третьем поколениях ассимилировались в русско-православной среде – как известно, анклавов новокрещеных не сохранились в центральных районах Московского государства. Можно утверждать, что в отношении нарушителей закона по-прежнему действовала схема: «избежание от жестокого наказания за счет принятия православия – пересылка в монастырь центральной России для наставления». Для нас здесь важным является понимание того, что система христианского просвещения в Казанской епархии не ограничивалась местными силами. В отношении к неофитам-пленным они выступали частью единой государственной машины.

<sup>95</sup> История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.189.

<sup>96</sup> *Перетяткович Г.* Поволжье в XVI и XVII веках (очерки из истории края и его колонизации). – М.: Тип. И.К. Грачева, 1877. – С.240.

<sup>97</sup> *Можаровский А.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М.: Университет. тип., 1880. – С.24.

Очевидно, главной причиной принятия служилыми татарами новой веры являлись определенные льготы, предоставляемые властями новокрещеным. Возможно, некоторыми неопитами крещение воспринималось как возможность решения какой-то важной жизненной проблемы, при этом неопит рассчитывал жить по-прежнему, кардинально не меняя устоявшийся культурный и религиозный уклад. Важно также отметить, что в повседневной жизни новокрещеного, если он проживал в деревне, действительно никаких серьезных изменений не происходило. В условиях отсутствия на месте жительства православного храма его религиозно-духовное состояние никто специально не контролировал. Таким образом, первоначальный акт крещения, помимо получения определенных экономических преференций, никак не проявлялся в повседневной культуре неопита. Отслеживать его религиозную жизнь ни церковь, ни местная администрация не имели ни средств, ни возможности, а самое главное – еще не была выработана методика миссионерского воздействия на неопита с целью трансформации его религиозно-духовного состояния.

Согласно подсчетам Н.Ф. Калинина, через 15 лет после падения Казани в крае насчитывалось свыше 700 русских и более 200 татарских помещиков<sup>98</sup>. После смерти архиепископа Германа наметилось активное верстание в состав служилых татар представителей ясачного населения, что значительно увеличило численность служилого нерусского населения. Согласно подсчетам Р.Г. Галляма, в Казанском уезде с 1568 г. по 1603 г. численность служилых татар (включая новокрещен) увеличилась в 2,5 раза и достигла примерно 500 чел.<sup>99</sup>

Среди историков, изучавших писцовую книгу Казанского уезда 1602–1603 гг., существует разночтение по поводу численности служилых татар и служилых новокрещен. По мнению Р.Г. Галляма, к этому времени насчитывалось около 200 служилых «новокрещен» и примерно 300 служилых татар<sup>100</sup>. По подсчетам Д.М. Макарова, в Казанском уезде описано землевладение 1155 семей, в т.ч. 209 семей новокрещеных (17,2%), из них служилых новокрещен 141 семья (70,5%), 59 семей ясачных (29,6%), 201 семья служилых татар (17,4%)<sup>101</sup>. Таким образом, в общей сложности около трети служилых татар, зафиксированных в писцовой книге Казанского уезда, к этому времени были уже окрещены. Получается, что за короткий срок самодержавно-церковной власти удалось разделить корпоративную группу служилых нерусских края на две большие конфессиональные группы. Это был несомненный успех казанских воевод и архиереев. Причем новокрещенные были представлены во всех социальных группах нерусской служилой корпорации, в том числе среди князей.

Беспристрастные цифры свидетельствуют о том, что в Среднем Поволжье именно в последней трети XVI в. сформировалась корпорация служилых татар. Причину такой активности местной власти правомерно объяснить несколькими обстоятельствами.

Во-первых, задачи организации управления краем и его колонизация требовали укрепления социальной прослойки из числа представителей элит коренных народов, призванных обеспечить связь с иноязычным и иноверным ясачным населением, способствовать сохранению общественного спокойствия и своевременному сбору налогов.

Во-вторых, восстания местных народов края 1571–1573 и 1582–1584 гг.<sup>102</sup> актуализировали необходимость расширения здесь социальной опоры новой власти за счет

<sup>98</sup> Калинин Н.Ф. Казань. Исторический очерк. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Казань: Таткнигоиздат, 1955. – С.54.

<sup>99</sup> Галлямов Р.Ф. Указ. соч. – С.19–20.

<sup>100</sup> Там же. – С.26.

<sup>101</sup> Макаров Д.М. Указ. соч. – С.48.

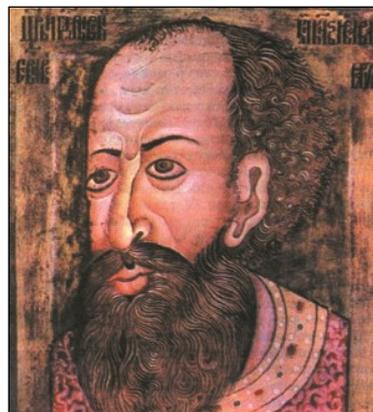
<sup>102</sup> Алишев С.Х. Тернистый путь борьбы за свободу. Социальная и национально-освободительная борьба татарского народа. II половина XVI–XVII вв. – Казань, 1999. – С.19–21.

новой прослойки служилых татар «по прибору». Власти были информированы о попытках установления представителями луговых и нагорных людей контактов с крымским ханом Даулет-Гиреем с целью совместного выступления против русских властей<sup>103</sup>. Совпадение победоносного похода Даулет-Гирея на Москву 1571 г. с началом восстания народов Среднего Поволжья 1571–1573 гг. позволяет утверждать о согласованности действий сторон.

В-третьих, начавшаяся в 1558 г. Ливонская война (1558–1583 гг.) потребовала от Московского государства всеобщего напряжения сил. Примечательно, что с 1558 г. новокрещены постоянно упоминаются в составе Московских войск в Ливонской войне<sup>104</sup>, где им в первое время сопутствовала удача. С 1578 г. московская рать начала терпеть поражения, военные действия перешли на территорию Русского государства. Иван IV увяз в войне, военные потери были ощутимыми<sup>105</sup>.

В-четвертых, в Среднем Поволжье, которое являлось приграничной территорией, ситуация осложнялась тем, что в период Ливонской войны многократно усилились угрозы и реальные нападения со стороны отрядов крымских татар и ногайцев. За 24-летний период Ливонской войны А.А. Новосельский подсчитал 21 такой набег<sup>106</sup>. В год сожжения крымским ханом Даулет-Гиреем Москвы был принят «Боярский приговор о станичной и сторожевой службе», который способствовал усилению сторожевой системы, но потребовал дополнительных расходов и людских ресурсов<sup>107</sup>. В том же 1571 г., после нападения ногайских отрядов на районы городов Тетюши и Алатырь, началось строительство Тетюшской крепости<sup>108</sup>, на которую возлагалась защита территории Казанского края от военной угрозы со стороны юго-западных степей и по Волжскому водному пути. В конце 1570-х гг. началось строительство засечной черты Темников-Алатырь-Тетюши<sup>109</sup>. Очевидно, к охране и жизнеобеспечению засечной черты в первую очередь привлекались служилые люди.

Итак, если в первые десятилетия после падения Казани испомещение было вызвано, прежде всего, необходимостью обеспечения земельными угодьями направленных на службу беспоместных детей боярских и служилых людей, то в 1570–1580-е гг. важное значение



Иван IV. Неизвестный худ.  
Первая пол. XVII в.

<sup>103</sup> Щербатов М.М. История Российская от древнейших времен. – СПб.: Изд-во Имп. Академии наук, 1789. – С.188–189.

<sup>104</sup> Капеллер А. Указ. соч. – С.27, 28.

<sup>105</sup> Филюшкин А.И. Окончание Ливонской войны 1558–1583 гг.: «Московская война» (1579–1582) [Электронный ресурс] // История военного дела: исследования и источники. 2015. Специальный выпуск II. Лекции по военной истории XVI–XIX вв. Ч.II. С. 292–398. URL: [http://www.milhist.info/2015/04/21/filychkin\\_2/](http://www.milhist.info/2015/04/21/filychkin_2/) (2.10.2017)

<sup>106</sup> Новосельский А.А. Борьба Московского государства с татарами в I половине XVII в. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – С.17.

<sup>107</sup> Каргалов В.В. Засечные черты и их роль в обороне Русского государства в XVI–XVII веках // Военно-исторический журнал. – 1986. – №12. – С.66.

<sup>108</sup> Пашина Е.В. Карлинская засечная черта в отечественной историографии // Вестник Самарского государственного университета. – 2014. – №5 (116). – С.75–79.

<sup>109</sup> Пашина Е.В. Из истории Старой Тетюшской (Карлинской) и Новой Тетюшской засечных черт (вторая половина XVI – середина XVII вв.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2014. – №4. – С.152–153.

приобрело верстание в служилые татары ясачных людей. Верстание и испомещение служилых татар из числа ясачного населения осуществлялись по инициативе военной власти – иначе невозможно объяснить более чем двукратное увеличение численности служилых татар. Это была правительственная инициатива, несомненно, выгодная для обеих сторон. Если при первых казанских архиереях приоритетным было объявлено крещение «татар», то теперь, когда верстание и крещение стали взаимосвязанными явлениями, верстание ясачных людей в служилые татары и их крещение происходили не только за счет бывших мусульман. Следовательно, этнический состав вновь верстанных служилых татар переставал быть моноэтническим.

Когда происходило крещение верстанных в служилые татары ясачных людей? после верстания и испомещения? или крещение служило своеобразным условием для их перехода в более престижную социальную группу? Как известно, главной привилегией служилых людей в России были освобождение от уплаты ясака и получение поместного жалованья. Кроме того, служилый человек нередко получал и денежное жалованье, а также некоторые другие привилегии<sup>110</sup>. Человек переходил на другую, более высокую ступень социального положения – получал новый статус, о котором и не мог мечтать. Поэтому причисление представителя «черного люда» к категории служилых людей в условиях средневековой России было равнозначно социальному лифту.

Земельные дачи служилым татарам давались «жеребьями» (наделами), иногда в поместье выдавалась целая деревня<sup>111</sup>. В этой связи в испомещении новокрещен следует выделить два характерных момента. Во-первых, они, как правило, испомещались перед актом крещения: очевидно, государство путем выполнения обязательств по материальному поощрению неопита добивалось от него добровольного принятия новой веры. На основе анализа окладов новокрещенных князей Асановых Э.И. Амерханова предположила, что «верстание служилых татар, мурз и новокрещен происходило только при условии уже имеющихся у них земельных владений, величина которых диктовала размеры поместных окладов»<sup>112</sup>. Р.Г. Галлям обратил внимание на то, что, в отличие от некрещенных ясачных людей, среди новокрещенных ясачных практически не было владеющих «голодным» жеребьем (6 и менее четвертей пашни)<sup>113</sup>. Во-вторых, сравнительно-сопоставительное изучение размеров окладов служилых новокрещенных и некрещенных в Казанском уезде в середине XVII в. позволило Д.Г. Мустафиной сделать вывод о гораздо лучшем обеспечении земель первых, чем служилых татар<sup>114</sup>. Именно этот фактор, по нашему мнению, становился основной мотивацией для принятия крещения.

Специальное изучение, осуществленное казанским митрополитом Гермогеном в 1591 г., религиозно-духовного состояния новокрещен путем проведения бесед-увещеваний и расспросов раскрывает нам еще одну тенденцию, которая, вероятно, преобладала в христианском просвещении после смерти Германа, а именно – крестившихся оставляли жить в тех поселениях, в которых они проживали ранее. Конечно, можно предположить, что подобная тактика была выбрана специально, чтобы новокрещенные оказывали религиозное воздействие на однодеревенцев. Возможно, частая смена казанских архиереев не позволяла им сосредоточиться на проблеме изоляции новокрещенных от прежнего круга общения и культурной среды. На наш взгляд, причина находится в

---

<sup>110</sup> *Ермолаев И.П.* Среднее Поволжье во второй половине XVI–XVII вв.: Управление Казанским краем. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1982. – С.68.

<sup>111</sup> Там же. – С.64.

<sup>112</sup> *Амерханова Э.И.* «Служилый город» Казань во второй половине XVII века: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1998. – С.94.

<sup>113</sup> *Галлям Р.Г.* Указ. соч. – С.82.

<sup>114</sup> *Мустафина Д.А.* Феодалное землевладение и социальные категории населения в Казанском уезде во второй половине XVII в.: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1986. – С.51–52.

экономической плоскости. Согласно наблюдениям И.П. Ермолаева, при верстании служилых татар и новокрещен из числа ясачных людей за ними, как правило, сохранялись прежние размеры наделов<sup>115</sup>, следовательно, они оставались жить в том же населенном пункте. Гермоген главную причину «пагубного» духовно-религиозного состояния новокрещен также видел в оставлении их после крещения на прежних местах жительства, вместе с мусульманами<sup>116</sup>.

Религиозно-духовное состояние новокрещен казанский митрополит Гермоген в 1591 г. охарактеризовал следующим образом: «В Казани и въ Казанскомъ и Свяжскомъ уезде живутъ новокрещены съ татары и съ чувашею и съ черемисою и съ вотяки вместе, и едятъ и пьютъ с ними съ одного, и къ церквамъ Божиимъ не приходятъ, и крестовъ на себе не носятъ, и въ домехъ своихъ Божиихъ образовъ и крестовъ не держатъ, и поповъ в дома свои не призываютъ и отцевъ духовныхъ не имеютъ; и къ роженицамъ поповъ не зовутъ, толко не самъ попъ, сведавъ роженицу, приехавъ дастъ молитву; и детей своихъ не крестятъ, толко попъ не обличить ихъ; и умершихъ къ церкви хоронити не носятъ, кладутся по старымъ своимъ татарскимъ кладбищамъ; а женихи къ невестамъ по татарскому обычаю приходятъ, а венчався у церкви и снова венчаются в своихъ домехъ попы Татарскими; а во все посты и въ среде и въ пятницы скоромъ едятъ, и полонь у себя держать Непецкой, мужиковъ и женокъ и девокъ некрещеныхъ, и съ женками и съ девками съ некрещеными живутъ мимо своихъ женъ, и родивъ женка или девка робенка живеть съ ними въ одной избе и пьеть и есть изъ одного судна, а молитвы роженице и робенку нельзе дать, для того, что добываютъ не у крещеных, и те новокрещенские добытки у полонянокъ некрещены умирают; да и многие де скверные Татарские обычаи новокрещены держатъ безстыдно, а крестьянской веры не держатся и ненавыкають»<sup>117</sup>. Из этой цитаты следует, что в религиозном отношении новокрещенные вели двойную жизнь: после венчания в церкви совершали обряд бракосочетания у татарского муллы, детей старались не крестить, специально не уведомля приходского священника о новорожденном, некоторые увлекались многоженством, что позволено по шариату. Важно отметить, что впервые в документе фигурируют мусульманские духовные лица, совершавшие обряд никах после бракосочетания молодоженов в церкви, сообщается о постройке мечети в слободе, рядом с посадом. Эти скудные сообщения свидетельствуют об определенных успехах и процессе возрождения мусульманских религиозных институтов после событий 1552–1557 гг.

Таким образом, деятельность Гурия и Германа ограничивалась актом крещения неофитов. В дальнейшем контакты священников с новокрещеными носили эпизодический характер, что объяснялось отсутствием православных религиозных институтов и апробированной системы миссионерского воздействия. Христианизацией не занимались и местные приходские священники, которые, в условиях отсутствия в сельской местности новокрещенских приходов, не чувствовали себя ответственными за их религиозное состояние, по сути, на них такая задача не возлагалась. Они, кажется, видели свою главную задачу в том, чтобы дети в семьях новокрещенных были окрещены для сохранения преемственности по родству новокрещен. Лишь в деревнях монастырских вотчин и архиерейского дома имелись условия для христианского просвещения местного населения.

Слабое воцерковление новокрещен вследствие номинальности крещения в предыдущие десятилетия наглядно проявилось, когда подросли второе и третье поколения,

<sup>115</sup> Ермолаев И.П. Писцовая книга Ивана Болтина как источник // Писцовая книга Казанского уезда 1902–1603 годов. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1978. – С.19, 21.

<sup>116</sup> Хрусталева А. Указ. соч. – С.18.

<sup>117</sup> ААЭ. – Т.1. – С.436.

продолжавшие придерживаться прежнего религиозного уклада. Их родители, вследствие одномоментности крещения, отсутствия знаний о новом религиозном учении и порядке совершения церковных ритуалов, при всем желании не могли привить им соблюдение новых религиозных норм поведения.

Увеличение численности новокрещен в результате естественного прироста населения свидетельствовало о том, что церковь считала первостепенной традицию христианского просвещения, которая применялась в отношении русского народа. Православие должно было постепенно проникать в семьи, иметь продолжение в детях и внуках новокрещен, которых, независимо от их собственного религиозного мироощущения, церковь считала членами своей паствы. Стало очевидным, что естественный прирост населения является важнейшим фактором увеличения числа последователей церкви среди нерусских народов, независимо от того, какие у них религиозные предпочтения и мировоззрение.

**3. Социальные аспекты христианизации в крае при митрополите Гермогене (1589–1606 гг.).** Митрополиту Казанскому и Астраханскому Гермогену (1589–1606 гг.), представителю лагеря «иосифлян», будущему русскому патриарху (1606–1612 гг.) принадлежит главная заслуга в разработке новых принципов политики христианизации в Казанском крае. Гермоген, родом из донских казаков, в 1579 г. был священником Гостинодворской церкви св. Николая в Казани, в 1582 г. стал архимандритом Спасо-Преображенского монастыря, в 1589 г. был посвящен в сан митрополита.

Ко времени его архиерейства дело христианского просвещения архиепископов Гурия и Германа оказалось под угрозой полного поражения, новокрещенные «отпали» в свои прежние верования. 12 февраля 1591 г. при содействии военных властей митрополит собрал всех новокрещенных в соборной церкви Пречистой Богородицы г. Казани и несколько дней читал им проповедь. Новокрещенные открыто заявили ему, что «в православной вере не утвердились», и «скорбят, что от своей веры отстали».



Царь Федор Иванович.  
Неизвестный худ. 1630-е гг.

После общения с новокрещеными, осознавая свою беспомощность, митрополит Гермоген обратился с письмом не к патриарху, а непосредственно к государю. Текст грамоты царя Федора Ивановича казанским воеводам князьям И.М. Воротынскому, А.Н. Вяземскому и дьякам И. Осорьину и П. Карпову от 18 июля 1593 г., последовавшей в качестве ответа на ходатайство митрополита, содержит его же предложения, проникнутые религиозным фанатизмом.

Вслед за «наказной памятью» 1555 г., адресованной казанскому архиерею Гурию, царская грамота от 18 июля 1593 г. стала второй комплексной программой прави-

тельства по христианскому просвещению нерусских народов Казанского края. Грамота характеризуется конкретностью мер по усилению православного миссионерства, составлена со знанием этноконфессиональной ситуации в крае. Все предусмотренные мероприятия впервые были подчинены одной конечной цели – утверждению в православии новокрещен, предполагали и увещательные, и насильственные меры, вплоть

до жестокого наказания. В этой связи миролюбивое содержание «наказной памяти» 1555 г. царя Ивана IV первому казанскому архиепископу Гурию резко контрастировало с мерами, предусмотренными в грамоте его сына – царя Федора Ивановича – от 18 июля 1593 г.

Меры, предписанные царем Федором Ивановичем казанским воеводам и дьякам, можно разделить на следующие пункты:

1. Проведение переписи всех новокрещеных в пригороде и уезде, выявление их проживания, численности дворов и семей.

2. Устройство особого новокрещенского прихода путем переселения новокрещеных («служилых и несслужилых торговых и всяких людей») из сельской местности в одну из слобод г.Казани, в среду русских людей, чтобы татар «бы близко не было», постройка для них церкви с назначением туда «и попа, и дьякона, и пономаря» и, таким образом, изолирование их от мусульманского влияния. Проведение мероприятий по переселению, в том числе по принудительному, новокрещеных в немусульманскую среду: в местностях, вдали от Казани, где жили новокрещеные, «те пашни поотдавать» татарам, а их наделять пашенными угодьями близ города, взяв у татар или при содействии властей произвести полноценный обмен на земли дворцовых сел, расположенных близко к городу. Причем все расходы на устройство на новом месте должны были взять на себя новокрещеные<sup>118</sup>.

3. Были прописаны христианские нормы поведения и религиозные обязанности новокрещен («крестьянскую веру держали крепко, к церкви ходили, и в домах у себя образы держали и на себе кресты носили и попов в дома свои призывали и отцов духовных себе имели и умерших клали у церкви»)<sup>119</sup>.

4. Проведение мероприятий по изоляции православных людей, в том числе новокрещеных, от общения с татарами-мусульманами, немцами, чувашами, марийцами в хозяйственно-производственной сфере: запрещение нехристианам держать в хозяйстве кабальных православных людей. Если русские крестьяне служат «в невеликих деньгах» у татар и немцев, то их выкупать и «посадить» на государевой пашне; если же они «служат в деньгах», то поменять их на латышей, литовцев, немцев, имеющих у новокрещеных. Предписать татарам и немцам, чтобы они «русских людей всех поотпускали и впредь русских людей к себе не принимали, и денег им займы не давали, а принимали себе и купили литву, и латышей и татару и мордву»; запрещение новокрещеным держать у себя пленников в случае, если они не крестятся, иначе их отпустить или продать, в случае упорства и отказа принять крещение; иначе говоря, ближайшее окружение помещиков-новокрещен должно было быть исключительно православным.

5. Установление тотального контроля над семейной жизнью новокрещен и ее «организация» по православно-русской модели, что выражалось в обязанности новокрещен, имеющих детей от брака с некрещеными татарами и немцами, их крестить<sup>120</sup>; в запрете в домашних условиях новокрещеным общаться с иноверцами («съ одного с ними не ели и пили»); в запрещении новокрещеным межконфессиональных браков. Запрет на контакты с иноверцами в семейном кругу имел далеко идущие последствия и предполагал расселение не только родных братьев и сестер, но и родителей и детей, разрушение семьи новокрещеного в случае, если один из супругов не переходил в православие и оставался последователем иноверного исповедания.

<sup>118</sup> История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.148.

<sup>119</sup> Там же. – С.149.

<sup>120</sup> Отпадение от православной веры русских крестьян и полоняников (бывших русских пленных времен Казанского ханства) митрополит объяснял совместным проживанием их с коренными народами края и немцами.

6. Назначение специального чиновника, «сына боярского», призванного курировать организацию новокрещенской слободы вблизи Казани, осуществлять контроль за крещением детей новокрещенов, рожденных от браков с некрещеными татарами, с немецкими полоняниками, над приведением новокрещен к казанскому митрополиту с целью их увещевания; наблюдать за повседневной жизнью новокрещен: «чтоб они крестьянскую веру держали крепко, к церкви ходили, и в домах у себя образы держали и на себе кресты носили и попов в дома свои призывали и отцов духовных себе имели и умерших клали у церкви и сами б новокрещены женились и детей своих женили на русских людях и меж собой на крещеных»; размещение их деревнями близ Казани путем выдачи земель из фонда дворцовых селений, запрет обращаться в «татарскую веру»<sup>121</sup>.

7. Использование жестоких мер наказания новокрещен в случае неисполнения ими предписаний митрополита и несоблюдения христианских заповедей, при этом архиерей должен лично устрашать игнорирующих его увещание неофитов, возвратившихся в веру своих предков. При необходимости христианский пастырь превращался в сурового судью, слово которого приводило в движение институты наказания, имеющиеся в распоряжении казанского воеводы, для оказания психологического давления, вплоть до применения пыток. Иначе говоря, местная власть получила право на расправу с непослушными новокрещеными как с государственными преступниками. («А которые новокрещены хрестьянския веры крепко держати и поученья митрополита и отцов духовных слушати не учнуть, и вы бы тех велели смиряти, въ тюрьму сажати, и бити, и в железа и въ чеппи сажати и на иных и заповеди имати, а иных отсылали бы есте к Гермогену митрополиту и митрополиту о питемии им чинить по правиломъ святыхъ отецъ, чтоб однолично новокрещень всехъ во крестьянскую веру привести крепко и утвердить, а от татарския веры отучити и острашити»)<sup>122</sup>.

8. Уничтожение мусульманских мечетей в Казани, запрещение их строительства<sup>123</sup>.

Хотя в начале грамоты говорится о сообщении Гермогена о наличии в Казани, Казанском и Свияжском уездах новокрещен, которые живут вместе с татарами, чувашами, марийцами и удмуртами, далее в грамоте, в части о мерах по христианизации новокрещен, упоминается только Казанский уезд, что свидетельствует о сосредоточении основной массы новокрещен именно в этом уезде<sup>124</sup>.

В документе достаточно четко обозначены причины религиозно-нравственного «упадка» новокрещен. Кризис миссии обусловил необходимость борьбы с идеологическим воздействием мусульман, последователей традиционных верований и немцев; изолирование новокрещеных от «чужих» объявляется первейшим условием для успешного утверждения новокрещен в христианстве. На основании ходатайства казанского митрополита Гермогена правительство решило навести порядок в деле учета новокрещен. Проблему отсутствия контроля над общественной жизнью этой группы населения, проживавшей, в основном, в сельской местности, власти пытались решить путем принудительного переселения новокрещен с мест обитания в особую слободу с церковью вблизи Казани, или путем создания отдельных поселений новокрещен.

Требование отпустить из хозяйств служилых татар кабальных русских крестьян объяснялось опасностью «иноверческого» миссионерства среди русских простолюдинов. Предписание новокрещеным хозяевам продать или отпустить всех неправославных крестьян с целью изоляции их от воздействия мусульман и язычников иллюстрирует плачевное состояние внешней миссии церкви в крае. Привезенные из походов служилыми татарами пленные – немцы, поляки, литовцы в условиях инокультурного окружения

<sup>121</sup> История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.148–149.

<sup>122</sup> ААЭ. – Т.1. – С.438.

<sup>123</sup> Там же. – С.439.

<sup>124</sup> История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.147–149.

адаптировались к новым общественным отношениям, перенимали традиции и обычаи хозяев, в том числе принимали ислам и отатаривались. Это был естественный процесс, обусловленный малочисленностью этой категории людей, проживавших в инокультурной среде, и низким социальным статусом подчиненного человека. В писцовой книге Ивана Болтина 1602–1603 гг. во владениях служилых татар Предкамья упоминается до 40 дворов «иноземцев». Очевидно, в их число не вошли уже отатарившиеся семьи, которые носили мусульманские имена<sup>125</sup>. Важно отметить, что аналогичные ассимиляционные процессы происходили с пленными «иноземцами» в поместьях русских служилых людей и со служилыми «иноземцами», нанявшимися на русскую службу.

На первый взгляд может показаться, что митрополит Гермоген перекладывает всю ответственность за кризисную ситуацию в сфере внешней миссии на военные власти. В действительности здесь все логично и правомерно: митрополит просит принять меры для исправления ситуации, сложившейся в результате проведения воеводами верстания и испомещения служилых татар и служилых новокрещен. В то же время привлекает внимание тот факт, что царь поручил проведение христианской проповеди исключительно митрополиту. Наказ царя не содержит указаний ни о выезде церковных деятелей в селения новокрещен с миссионерскими проповедями, ни об обучении русских священников местным языкам или самих новокрещеных русскому языку с целью подготовки из их числа священников, ни об учреждении приходов и церкви со штатом причта, кроме как в запланированной в Казани «новокрещенской слободе», нет намека и на привлечение монастырей к исполнению задач внешней миссии и т.д.

Одним из принципиальных вопросов для церковнослужителей являлось крещение новорожденных от браков новокрещеных. Дело в том, что при невыполнении данного ключевого церковного ритуала неопит переставал быть членом церкви. Можно предположить, что в отношении родителей или родителя, не исполнившего свой христианский долг, властями не предпринимались жестокие меры, ибо такие акции могли только ожесточить сердца новокрещен к церкви.

С уверенностью можно назвать ряд функций, которые непременно должны были исполнять священники: окрестить всех родившихся в семьях некрещеных детей, некрещеную супругу или супруга, или разрушить такой брак путем переселения новокрещеного в другую местность. В Соборе от декабря 1551 г. четко прописаны обязанности приходских священников: «и на пирехъ, и во всенародномъ собрании, и во всякихъ мирскихъ беседахъ, священникомъ достоитъ духовне беседовати и божественнымъ Посланиемъ поучати на всякия добродетели; а в праздныхъ словесъ, и кошунъ, и сквернословия, и смехотворенья, отнюдь бы сами не творили и детямъ своимъ духовнымъ завещали; а идеже же гусли, и прегудницы, и потехи худные. И отъ техъ бы игре священники удалялися и отходили в дома своя, а сами бѣ на таковыя отнюдь не дерзали, то проклятии суть. Яко да видять ваша добрая дела, и духовное попечение, и полезное учение, то весь миръ спасется. Аще кто не послушливъ и прекословенъ, и учения духовного не требуетъ, и на покаяние не приходитъ, то такового умоли, и запрети, и накажи; аще и сего не послушает. То а таковыхъ возвещаютъ святителем, и они целбу о сихъ подаютъ имъ с духовнымъ разсуждениемъ. А умершихъ провожати и отпевати отцемъ духовнымъ, и дети крещати, и свадьбы венчати, и вода на иердане святити, и въ вечера Богоявления, то во всемъ священникамъ сану, яко же божественная литургия»<sup>126</sup>.

Очевидно, что христианизация новокрещен на данном этапе казанским митрополитом не предусматривалась, она объективно была невозможна, однако реализация составленной им программы первоочередных мер по пресечению хозяйственно-бытовых, повседневных, внутрисемейных, межкультурных контактов новокрещен с носителями

<sup>125</sup> Галлямов Р.Г. Указ. соч. – С.55.

<sup>126</sup> ААЭ. Т.1. – СПб., 1836. – С.229–230.

чуждых для русской церкви идеологий представлялась необходимым условием для дальнейшего религиозного просвещения неопитов.

Важно отметить, что в русском церковном праве были выработаны меры по охране достоинства церкви и христиан от иноземного идеологического воздействия. Отныне борьба за сохранение новокрещенных в лоне церкви происходила на «законном» правовом поле, в отличие от крещения неопитов. Этим обстоятельством и объясняется привлечение всего административного аппарата к реализации царского наказа. Однако если в отношении русских духовные власти практиковали увещание, то наказ царя Федора Ивановича от 18 июля 1593 г. доводил до новокрещен мысль о том, что крещение – это невозвратимый акт, что публичный отказ от православного конфессионального статуса чреват жестоким наказанием и различного рода преследованиями. Наказ сформировал у новокрещен новую модель социального поведения, для которой были характерны ограничение или неафиширование своих контактов с представителями других вероисповеданий, в том числе с родственниками, последователями прежней религиозной традиции; сокрытие от чужих глаз своей религиозно-обрядовой жизни; недоверие к священникам, внешняя покорность и угодничество перед представителями духовной власти и т.д.

Решение архиерея Гермогена собрать новокрещенных со всей округи для увещания в церковь святой Богородицы явилось демонстрацией существующей проблемы и перед священниками, и перед военными властями. Непрерывное общение с новокрещеными в течение нескольких дней позволило митрополиту выработать конкретный план по борьбе с «отпадением» новокрещен в прежние религиозные традиции. В создавшейся критической ситуации казанский митрополит, с присущей «иосифлянам» решительностью, приступил к разрешению этой судьбоносной для РПЦ проблемы<sup>127</sup>.

Если разрушение мечетей в Казани не требовало особых усилий, то остальные положения царской грамоты 1593 г. могли быть реализованы на значительной территории только при совместных действиях духовных и военных властей. С достаточной долей уверенности можно сказать, что меры, предусмотренные в царской грамоте от 18 июля 1593 г., были восприняты как руководство к действию администрациями всех уездов, входивших в состав Казанской епархии. В соответствии с царской грамотой в разных местностях проводились мероприятия по переселению новокрещен в особые слободы, деревни или населенные пункты, имеющие церкви. В частности, во второй половине 1590-х гг. власти попытались переселить новокрещен Курмышского уезда в новопостроенное село Преображенское (Алгаши), однако новокрещены «оказались ослушни и чинились сильны». В ответ на отказ новокрещен переселяться последовал указ о наказании и «выселке на житье» с женами и детьми<sup>128</sup>. Появление в Свияжске, Чебоксарах и Козьмодемьянске дворов служилых новокрещен чувашский историк В.Д. Дмитриев связывает с претворением в жизнь царского указа от 18 июля 1593 г. В этих городах в 1625 г. числилось «3 головы новокрещен и 71 служилый новокрещен»<sup>129</sup>.

Другим ключевым направлением в деятельности властей в Казанском крае явилось формирование сети новокрещенских поселений, что было тесно связано с разработкой новых правил испомещения служилых новокрещен и адресного расселения ясачных новокрещен. Как известно, поместная земля после смерти отца превращалась в так называемое «выморочное поместье» и, как правило, переходила к сыну, что спо-

<sup>127</sup> Загидуллин И.К. О грамоте царя Федора Ивановича казанским воеводам и дьякам от 18 июля 1593 г. // Гуманитарные науки: проблемы и аспекты изучения. – Казань, 1997. – С.13–20.

<sup>128</sup> Кузнецов И.Д. Очерки по истории чувашского крестьянства. – Чебоксары, 1957. – С.88.

<sup>129</sup> Дмитриев В.Д. Распространение христианства и чувашские народные массы в период феодализма (середина XVI в. – 1861 г.) // Проблемы религиозного синкретизма и развитие атеизма в Чувашской АССР. – Чебоксары, 1978. – С.90.

собствовало формированию родовой преемственности в испомещении<sup>130</sup>. В период архиерейства Гермогена сформировался своеобразный фонд наделов (жеребьев) служилых новокрещен. Жеребий передавался по этноконфессиональному признаку или непосредственно родне умершего служилого новокрещеного. После смерти кого-либо из новокрещен, в случае отсутствия у него наследников, его надел непременно отдавался другому служилому новокрещеному, а не служилому татарину или служилому русскому. Тем самым обеспечивались конфессиональная целостность и преемственность новокрещенского поселения. Например, в 1589–1590 г. жеребий Луки Уразлыева был передан служилому новокрещеному Гавриле Лукину сыну Арезепову (дер. Шуман Алатской дороги)<sup>131</sup>. В 1592–1693 г. в дер. 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<sup>132</sup>. В 1596–1597 г. служилому новокрещену Петруньке Андрееву был передан надел тестя его в дер. Черемшан Зюрейской дороги<sup>133</sup>. Важно отметить, что такой порядок сохранялся и после отъезда Гермогена в Москву на патриаршую кафедру. Так, например, жеребий новокрещена Володьки, сына Текия, в дер. Кишеметьево Арской дороги<sup>134</sup> после его смерти в 1612 г. был отдан новокрещеным Ваське Одрееву да Семенке Уразгозину<sup>135</sup>.

Теперь испомещение новокрещен осуществлялось в отдельные поселения. Так, согласно ввозной грамоте, выданной казанским воеводой князем Ф.И. Хворостининым 18 июня 1598 г. служилым новокрещеным Василию и Степану Тимофеевым (были выселены новокрещенским князем Федором Асновым из дер. Бимер), последним было выделено поместье в пустоши Атречь, «пустои чювашские жеребеи»<sup>136</sup>.

Как отметил профессор И.П. Ермолаев, писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 гг. составлялась не для описания земель вообще, а для размежевания служилых татар от ясачного населения<sup>137</sup>. На наш взгляд, проведение писцового описания Казанского уезда предполагало законодательное закрепление земельных отношений, направленное на дистанцирование новокрещен от мусульман и последователей исконных верований, а также фиксировало достигнутые на этом поприще успехи.

В контексте темы нашего исследования материалы писцовой книги Ивана Болтина 1602–1603 гг., несмотря на их неполноту, позволяют отследить динамику численности служилых новокрещен, локализовать районы их расселения, реконструировать сеть и численность новокрещенских поселений, конфессиональный и социальный состав живущих с ними лиц, сделать некоторые выводы о достигнутых к тому времени результатах в христианизации «иноверцев».

<sup>130</sup> Ермолаев И.П. Среднее Поволжье во 2-й половине XVI–XVII вв. Управление Казанским краем. – Казань, 1982. – С.65.

<sup>131</sup> Ермолаев И.П. Казанский край во второй половине XVI–XVII вв. (Хронологический перечень документов). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1980. – С.35.

<sup>132</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1978. – С.98.

<sup>133</sup> Документы по истории Казанского края из архивохранилищ Татарской АССР (вторая половина XV – середина XVII в.). Тексты и комментарии. – Казань, 1990. – С.53.

<sup>134</sup> «Оклад его 5 рублей; поместье за ним жеребей деревни Кишеметевы. А на его жеребьи: двор помещиков; пашни паханые – 3 четв. да перелогом – 8 четв. да лесом поросло – 10 четв.; и всего – пашни и перелогом и лесом поросло – 21 четв. в поле, а в дву по тому ж; сена меж поль и по заполью и по реке по Казани и по речке Обзебару и по дубровам – 100 копен; лесу дубровы пашенные – 3 дес.».

<sup>135</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1978. – С.121–122.

<sup>136</sup> Там же. – С.121–122.

<sup>137</sup> Там же. – С.68.

В писцовой книге Ивана Болтина 1602–1603 гг. зафиксирован высокий процент новокрещеных среди служилых татар, что следует объяснить крещением, прежде всего, представителей низших слоев населения, вчерашних ясачных людей, верстанных властью в корпорацию служилых «по прибору». По мнению профессора И.П. Ермолаева, различие между служилыми татарами и служилыми новокрещеными во второй половине XVI в. было мало заметно, хотя правительство в предоставлении определенных привилегий отдавало предпочтение последним<sup>138</sup>.

Сохранение за татарскими князьями и мирзами имущественных привилегий в период оформления социальной опоры Московского государства, по крайней мере, до применения в их отношении в начале XVIII в. жестких мер социально-экономического характера, не способствовало значительному увеличению среди них прослойки новокрещеных. Таким образом, если для именитых и титулованных феодалов, вследствие их высокого общественного положения среди нерусского населения, вопрос о крещении и повышении статуса не рассматривался еще взаимообусловленно, то для мелких татарских помещиков и, особенно, ясачного населения, крещение и получение материальных льгот, статуса служилого, видимо, нередко составляли одно целое.

Материалы писцовой книги Ивана Болтина 1602–1603 гг. реконструируют интенсивно формирующуюся модель производственно-землевладельческих отношений в крае. Согласно подсчетам И.П. Ермолаева, из 114 деревень, описанных в данном источнике, 2 находились в вотчинном владении, 22 – в поместном владении одного служилого человека, 10 – в поместном владении нескольких служилых людей, а большинство – 76 деревень – имели смешанное, служилое и ясачное население, при этом в 37 деревнях расселялось по одному служилому человеку и по несколько ясачных дворов<sup>139</sup>. По всей видимости, такое социально-экономическое взаимодействие между общинниками и помещиками уходит корнями в ханский период. Татарская знать, а также уланы, казаки нуждались в рабочей силе для ведения сельскохозяйственного производства. Эту хозяйственную модель социально-производственных отношений в крае новые власти удачно использовали в своих целях. Прежде всего, они верстали из числа ясачных людей служилого человека, оставляя за ним прежний размер надела. Освобождение от налогов и повинностей уже являлось большой привилегией.

Как видно из материалов писцовой книги, сеть новокрещенских населенных пунктов к началу XVII в. приобрела четкие очертания, причем Зюрейская и Арская дороги – районы, где в 1552–1557 гг. происходили опустошительные военные действия, являлись местом сосредоточения новых новокрещенских поселений. Очевидно, пустоши становились одними из центров расселения новокрещен.

Необходимо, прежде всего, рассмотреть судьбу новокрещенских деревень периода архиерейства Гурия и Германа, которые составляли ядро поселенческой структуры новокрещен. В начале XVII в. продолжали существовать деревни служилых новокрещен Средняя Ия, Нижняя Ия, Саир по Зюрейской дороге, Чурильня по Арской дороге, а также деревни Янасал и Тура, в которых теперь находились поместья служилых новокрещен.

Согласно нашим и Р.Г. Галляма подсчетам, 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.

<sup>138</sup> Ермолаев И.П. Среднее Поволжье во 2-й половине XVI – XVII вв.: Управление Казанским краем. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1980. – С.68.

<sup>139</sup> Ермолаев И.П. Писцовая книга Ивана Болтина как источник // Писцовая книга Казанского уезда 1902–1603 годов. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1978. – С.14.

Таблица 1

Состав новокрещенских селений Казанского уезда по писцовой книге И. Болтина 1602–1603 гг.<sup>140</sup>

Дороги	Сл. нов.	Сл.нов.и ясач.нов.	Ясач.нов.	Сл.нов. и (или) ясач. нов. и не- крещенные	Всего
Ногайская	2	1	–	–	3
Зюрейская	5	9	2	2	18
Арская	4	6	–	1	11
Алатская	3	1	–	–	4
Итого	14	17	2	3	36
Итого, в %	38,9	47,2	5,6	8,3	100

По Ногайской дороге в 2 (деревня Перевья и пустошь Большая) из 3 поселений располагалось по одному поместью служилых новокрещен. В Ташкирмене зафиксированы дворы 2 служилых и ясачных новокрещен. По Зюрейской дороге в 5 поселениях проживали служилые новокрещены (деревни Черемыш, Средняя Кобеккозя, Средняя Ия, Нижняя Ия, пустошь Иски-Юрт), 9 поселений были по составу служило-ясачными (деревни Середние, Нижняя, Угречь, Кебечь, Ишеры, Верхняя Ия, Альведин, пустошь Асенеvская, Сие), 2 населенных пункта – ясачными (Ковали, Атрей), а в Нырсыvаре служилые и ясачные новокрещенные расселялись совместно со служилыми и ясачными татарами, в дер. Сия Большая – служилые новокрещенные проживали совместно с «ясачными чюvашами».

По Арской дороге насчитывалось 4 селения служилых новокрещен (дер. Кишметево, Казанбаш, Пустошь Мамашева, Хайван). В одном поместье новокрещеного числились 6 новокрещенных крепостных крестьян (дер. Хозяшево) и еще функционировали 5 поселений совместного проживания служилых и ясачных людей (деревни Кучюковская, Азяк, Корса, Чурильна, Янасала). В дер. Коротаево расселялись ясачные новокрещенные и «чюvаша». Помимо этих населенных пунктов, в список поселений новокрещен Арской дороги мы затруднились включить «Волость черемисскую в Малмыже», которая числилась за новокрещеными служилыми «вопче с ясачными новокрещеными»<sup>141</sup>. Здесь насчитывалось всего 14 жеребьев новокрещен и служилых татар «по государевым грамотам и по выписям казанских дач прошлых годов»<sup>142</sup>.

По Алатской дороге сеть новокрещенских селений состояла из 3 служилых (деревни Саир, Тура, Саря) и 1 ясачной (Шуман) деревень.

В целом в поселениях Казанского уезда, зафиксированных в писцовой книге Ивана Болтина 1602–1603 гг., в 38,9 % (14) поселений служилые новокрещены проживали одни, в 47,2 % населенных пунктов (17) – служилые и ясачные новокрещены проживали совместно, в 5,6% (2) – исключительно ясачные новокрещенные, в 8,3% (3) – служилые и (или) ясачные новокрещены и некрещенные служилые и (или) ясачные татары проживали совместно. Мы не исключаем того, что численность селений, в которых

<sup>140</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1902–1603 годов. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1978. – Л.5–6, 57 об.– 73 об., 75 об.–76, 85, 85 об., 115 об., 117 об.–120 об., 124 об.–125 об., 126–129, 130 об.–131,137, 167 об., 169, 173–176, 192 об., 229 об., 232, с.41–42, 68–74, 75–79, 81–83,84–85, 93, 120, 121–123, 126–129, 130, 133, 153, 157–160, 170, 199; Галлям Р.Г. Первые «новокрещенские» поселения в Среднем Поволжье и основы генезиса татар-кряшен (по документам второй половины XVI – начала XVII вв.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2015. – №5. – С.57–71.

<sup>141</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов. – Л.124. – С.126.

<sup>142</sup> Там же. – Л.167 об. – С.152.

ясачные новокрещены проживали одни или совместно с некрещеными ясачными людьми, была больше, чем указано в табл. 1 (3 селения). Дело в том, что все три селения зафиксированы лишь в случаях привлечения «сторонних людей» – свидетелей из соседних деревень (Кавали, Атрей, Коротаево) для определения межи между наделами<sup>143</sup>.

Очевидно, произошло подселение к служилым новокрещенам ясачных новокрещен, или наоборот. С учетом того, что в «Казанской войне» 1552–1557 гг. принимало участие многонациональное население края и среди пленных повстанцев, которые были крещены архиепископом Гурием, были представители разных этнических групп населения, в целом состав ясачных новокрещен был далеко не моноэтническим. Можно утверждать, что в селениях совместного расселения служилых новокрещен и ясачных новокрещен происходила ассимиляция вторых первыми и таким путем формировалась конфессиональная группа крещеных татар.

На основе обобщения статистических материалов рассмотрим пути формирования новокрещенских поселений в период архиерейства Гермогена. Акт крещения был глубоко индивидуальным событием в жизни каждого неопита, и в каждом таком случае, как правило, семья новокрещеного в поселении мусульман или язычников оказывалась в конфессиональном меньшинстве. Часть новокрещенских деревень возникла при первых казанских архиепископах, эти поселения могли стать местом сосредоточения новокрещен, однако высокая динамика численности новокрещенских поселений в конце XVI – начале XVII вв. свидетельствовала о новой стратегии властей, направленной на расширение сети таких населенных пунктов.

К 1602–1603 гг. произошло формирование одного из первых православных приходов новокрещен с деревянной церковью Ивана Предтечи в селе Ишеры по Зюрейской дороге. Об этом свидетельствует факт выделения государева жалованья церкви Ивана Предтечи вместе со служилыми новокрещеными на «16 чети в поле, а дву по тому же», без размежевания, т.е. одновременно<sup>144</sup>.

Одним из наиболее популярных методов учреждения моноконфессионального поселения являлось переселение крестившихся ясачных людей, с целью изоляции от прежней культурной среды, на новое место жительства. Ясачные новокрещенные опасались закрепощения со стороны русских помещиков, поэтому единственным безопасным вариантом для них оставалось подселение к русским дворцовым крестьянам или к поместьям служилых новокрещен. Согласно материалам писцовой книги И. Болтина, власти проводили политику подселения ясачных новокрещен именно к последним.

«В поместное владение нерусского служилого человека обязательно включались не только пахотные угодья, но и ряд других экономических составляющих: сенные покосы, рыбные ловли, мельницы, взятые в оброк кабаки и др.; характерным явлением поместных владений служилых новокрещен, мурз и татар было широкое распространение именно этих менее важных по сравнению с пахотной землей показателей. Среди них выделялись главным образом огромные сенные покосы», – отмечает Э.И. Амерханова<sup>145</sup>.

По материалам писцовой книги Ивана Болтина 1602–1603 гг. И.П.Ермолаев выделил в Казанском уезде несколько групп служилых татар в зависимости от размера поместья. В группе крупных феодалов историк определил две подгруппы: 1) феодалы с пашенной землей (в одном поле) с площадью более 100 четв., 2) служилые люди,

<sup>143</sup> Там же. – Л.84 об. – С.92.

<sup>144</sup> Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т.1. Ч.II. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1950. №18. – С.65; Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов. – Казань, 1978. – С.79.

<sup>145</sup> Амерханова Э.И. «Служилый город» Казань во второй половине XVII века: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1998. – С.93–94.

имеющие 40–100 четв. К феодалам первой группы относились, в основном, представители титулованной знати бывшего Казанского ханства (12 чел. – 5,2%), эти двенадцать фамилий (6 из них имели княжеский титул) владели 42,7% пашенной земли всех служилых татар, в их же распоряжении находилось 26% сенных угодий и 42,1% леса. Среди крупных феодалов высшего разряда значатся два новокрещеных – князь Федор Асан Мурзин (250 четв. пашенной земли, 600 копен сена, 70 дес. леса, без оклада) и Петр Смиленив (140 четв. пашенной земли, 350 копен сена, 15 дес. леса; оклад – 10 руб.)<sup>146</sup>.

Вторая, достаточно обеспеченная, подгруппа из 28 человек (12,2% служилых татар) имела поместные оклады от 40 до 100 четв. пашенной земли, их денежные оклады составляли от 4 до 12 руб.<sup>147</sup>

Около 22% служилых татар имели средние поместные оклады от 25 до 40 четв. пашенной земли. Часть из них сохранила свои земли времен ханства. Основную часть феодалов (свыше 60%) составляла группа мелких служилых людей, обладавших менее 25 четв. пашенной земли и не имевших крестьянских дворов. Высокий процент новокрещеных среди служилых татар, по данным писцовой книги Казанского уезда 1602–1603 гг., следует объяснить крещением, прежде всего, представителей низших слоев населения.

Практически полное отсутствие случаев совместного проживания ясачных или служилых новокрещен с неправославными и русскими людьми свидетельствует о том, что к 1602–1603 гг. военными властями была проведена системная работа по изоляции новокрещен как от мусульман, так и от русских. Эта методика была подсказана социальным поведением новокрещеных, чувствовавших себя некомфортно при близком соседстве и с русскими служилыми, и русскими крестьянами.

Таким образом, одной из приоритетных задач военной администрации в конце XVI – начале XVII вв. было исполнение указа от 18 июля 1593 г. по формированию сети новокрещенских поселений, которые заняли свою нишу в структуре поместных владений края. У данной категории населения наиболее рельефно проявилась тенденция формирования родовых поместий, пожизненного владения угодьями и переоформления их, в случае прерывания потомства помещика, новокрещенному родственнику или, непременно, другому служилому новокрещенному.

Последнее десятилетие XVI в. – начало XVII в. в Казанском крае были важнейшим этапом формирования сети новокрещенских поселений путем точечного землеустройства неопитов из числа служилых и ясачных людей. Опасение властей по поводу мусульманского фактора привело к тому, что у новокрещен наиболее рельефно проявилась тенденция формирования родовых поместий, пожизненного владения угодьями и переоформления их, в случае прерывания потомства помещика, крещенному родственнику или, непременно, другому служилому новокрещену. До отъезда в 1606 г. в Москву, на новое место духовной службы, казанский митрополит Гермоген такими методами сумел провести огромную работу по претворению своей программы в жизнь.

При Гермогене на первый план вышел вопрос удержания в лоне церкви новокрещен, «отпадавших» в прежние религиозные традиции. Эта проблема, в силу ограниченности ресурсов, недостаточности миссионерских институтов, способных проводить эффективное христианское просвещение на родном языке новокрещен, решалась путем изоляции их от мусульман и последователей традиционных верований и помещения служилых людей в отдельных поселениях, как правило, расположенных в непосредственной близости друг от друга. Власть не осталась безучастной к судьбе новокрещен при реализации земельной политики в крае и на рубеже XVI–XVII вв., восстановив

<sup>146</sup> Ермолаев И.П. Писцовая книга Ивана Болтина как источник // Писцовая книга Казанского уезда 1902–1603 годов. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1979. – С.14–16.

<sup>147</sup> Там же. – С.18.

прежний порядок автономного расселения служилых новокрещен, существовавший при первых казанских архиепископах – Гурии и Германе.

Усиленно добиваясь закрепления отступников-новокрещен в православии и стремясь воспрепятствовать расширению движения возвращения в традиционные верования, Гермоген получил право на широкое использование жестких мер наказания и физической расправы над неугодными членами паствы. Мы не исключаем того, что существенную роль в морально-психологическом давлении на «отпавших» новокрещен, помимо угроз, сыграло заключение непослушных в тюрьмы; оказавшись в загнанном положении, они были вынуждены вновь объявлять себя приверженцами христианства. Здесь главным представляется следующий тезис: казанский митрополит Гермоген сумел довести до новокрещеных мысль о том, что отказ от православия является тяжелейшим преступлением, которое карается по всей строгости закона. Он постарался превратить религиозную обязанность в повинность, невыполнение которой чревато жестоким наказанием.

В этой связи уместно привести меру наказания, предусмотренную в «Соборном уложении» 1649 г. для русского человека в случае, если он перейдет в ислам под влиянием миссионера-мусульманина<sup>148</sup>. Такой человек отсылался к патриарху или иной власти: «и велети ему учинити указ по правилам святых апостол и святых отец»<sup>149</sup>. Как видим, виновным в случае отступления русского человека от православной церкви объявлялся мусульманин, а провинившийся признавался лишь заложником «насильства» или «обмана» «басурмана» и отсылался для увещевания к церковным структурам. В случае же с новокрещеными именно они признавались главными виновниками, совершающими осознанный проступок отступления от церкви и игнорирующими требования духовных властей, а не их мусульмане-родственники или бывшие единоверцы.

Таким образом, между правительством и новокрещеными была достигнута негласная договоренность: в случае публичного отказа от церкви и активных контактов с мусульманами к ним будет применено жестокое наказание.

Церковные институты оказались слабо подготовленными к новой этноконфессиональной топографии в Казанском уезде. Отсутствие полноценной системы приходов, церквей и штатов священников переводило вопросы обучения новокрещен основам православия и церковным ритуалам на далекую перспективу. Поэтому христианизация приобрела для новокрещеных отчетливый формальный характер и свелась к редким контактам со священниками. Во время таких встреч каждая сторона играла свою роль: священники, не знающие языка коренных народов, выступали в роли руководителей паствы, новокрещеные, не знающие обрядов, учения христианства и церковнославянского языка, – в роли немых законопослушных последователей церкви, продолжавших в домашних условиях придерживаться традиционного религиозного уклада. Одновременно наказывались выявленные контакты новокрещен с родными и близкими в прежней жизни. В выстраиваемой Гермогеном модели межконфессиональных отношений в Казанском крае при натуральном укладе крестьянского хозяйства этот запрет имел принципиальное значение. Духовный вакуум, формирующийся по причине отсутствия мусульманского миссионерства, повлек за собой установление в духовной жизни новокрещен верховенства иных практик, синкретизированных религиозных обрядов, связанных с архаичными традиционными верованиями, с которыми в ханский период вели идеологическую борьбу мусульманские религиозные деятели.

В конце XVI – начале XVII вв. митрополиту Гермогену удалось закрепить успех первых казанских миссионеров, изолировать новокрещен от бытовых и хозяйственных

<sup>148</sup> За свой проступок мусульманин наказывался сожжением нав костре.

<sup>149</sup> *Тихомиров М.Н., Епифанов П.П.* Соборное Уложение 1649 года: учеб. пособие для высшей школы. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1961. – Гл. XXII, ст. 24, с. 291.

контактов с мусульманами путем формирования сети новокрещенских селений. В условиях крестьянского натурального хозяйства средневековой России, при соответствующем контроле местной администрации это была весьма действенная система. Все сказанное позволяет назвать Гермогена крупнейшим миссионером Среднего Поволжья, верным продолжателем дела первых казанских архиереев, его активная деятельность позволила реанимировать «христианское просвещение» благодаря широкому применению административного ресурса.

В писцовой книге И. Болтина 1602–1603 гг. зафиксированы впечатляющие результаты активной и целенаправленной деятельности в сфере земельно-правовых отношений. С этого времени в христианском просвещении коренных народов Казанского края практика изолирования новокрещен от контактов с носителями традиционных религиозных традиций стала правилом, не подлежащим обсуждению.

В средневековой России отсутствовала система религиозного образования священнослужителей. Знание догм православной веры как целостного мировоззрения, теологического учения было уделом наиболее образованной, привилегированной части духовенства. Подавляющее большинство православных русских мирян в религиозном плане были лицами, не знающими грамоту, догмы веры, но по традиции исполняющими обряды церкви. Именно поэтому главным критерием в христианизации «инородцев» служило совершение акта крещения, а не знание положений православия – это, с одной стороны. С другой стороны, в условиях серьезного противоборства между православием и исламом, углубленного правительственной военно-феодальной колонизацией, языкового барьера, малограмотности православных священнослужителей, организации крещения на основе материальных преференций, переход в другое вероисповедание сводился, как правило, к совершению номинального, механического акта крещения. А законодательство «навечно» закрепляло новокрещеного в лоне православной церкви. Превращение крещеных «инородцев» в христиан считалось делом будущего.

**4. Законодательное оформление политики христианизации в первой половине XVII в.** По законам церкви для того, чтобы стать православным, человек должен был знать учение Христа и креститься. Как было указано выше, в «наказной памяти» 1555 г. архиепископу Гурию предписывалось «лучших» татар держать в своем доме и учить «всему крестьянскому закону и покоити всему как мочно, а иных роздавати крестити по монастырям».

Лицо, изъявившее желание принять православие, должно было предварительно пройти испытание о знании основных правил веры. Это состояние испытания и приготовления к крещению называлось оглашением. Продолжительность состояния оглашения не была определенной<sup>150</sup>. Отсутствие документов не позволяет определить соблюдение православными священнослужителями этих правил церкви в Среднем Поволжье. Поэтому сошлемся на механизм крещения в Москве в первой половине XVII в., который был реконструирован японской исследовательницей Мами Хамамото по архивным материалам Посольского приказа, в ведении которого до середины столетия находились касимовские, ярославские и ростовские татары. После допроса в Посольском приказе обращаемые в новую веру направлялись в Приказ Большого дворца или на Патриарший двор. Оттуда их отправляли в один из монастырей, который специализировался на христианском просвещении, или на подворье. «Там им надлежало поститься и постигать христианское учение: познакомиться с символами веры, заповедями христианства, выучить молитвы. Такое обучение – «подначальство» – продолжалось обычно 40 дней (по примеру Иисуса Христа, прошедшего 40 дней в посте и молитвах перед решением о служении спасению рода человеческого). Срок пребывания в монастыре мог быть более продолжи-

<sup>150</sup> Макаров Д.М. Указ. соч. – С.40–41.

тельным или, наоборот, более коротким. Он зависел от прилежания пожелавшего креститься и успешности его продвижения в учении ... большинство обращаемых провело в монастыре 6 недель. Максимальный срок ознакомления с постулатами веры составлял 13 недель, а минимальный – 3 недели. Проходившие «подначальство», как правило, на этот период получали из казны «корм». Например, нетитулованным служилым татарам, крещенным в 1650 г., выделялось 6 деньги в день, а не служилым татарам – 4 деньги в день. Помимо корма, «обучаемым» выдавали или «подначальное платье», или деньги на приобретение одежды. После «подначальства» совершался обряд крещения»<sup>151</sup>.

Обязательным условием для совершения обряда крещения было наличие «восприемников», которых назначали чиновники Посольского приказа. Восприемниками для «инородцев» из высшего сословия (царевичей, мирз) становились бояре, окольные, думные дьяки, стольники, а для нетитулованных служилых людей – дьяки, подьячие, гости и др.<sup>152</sup>

В Московском государстве основной формой христианского просвещения служила духовная беседа или проповедь в виде чтения религиозной литературы церковнослужителя. Поэтому в рассматриваемый период даже при добровольном крещении «инородец» не мог усвоить основы православной веры и оставался прежним язычником или мусульманином<sup>153</sup>.

В период, когда во главе русской церкви стоял патриарх Филарет (1619–1633 гг.), на одном из церковных соборов был установлен порядок перекрещения всех отступников от православной веры. Однако Собор 1620 г. отменил это постановление. Согласно



Патриарх Филарет.

Худ. Н.Л. Тютрюмов. 1877 г.

решению Собора, они принимались в русскую церковь без совершения крещения и миропомазания. Требовалось только, чтобы отступник в течение недели, по обычаю православной церкви, «говел», т.е. постом приготавливался к принятию таинства тела и крови Христовой. На исповеди духовник обязан был тщательным образом испытать совесть исповедника. Если во время исповеди подтвердится прежнее свидетельство относительно крещения и помазания, то священник должен был спрашивать разрешение у высшего духовного начальства приобщить этого человека к святым тайнам. После этого вероотступник считался полноправным христианином<sup>154</sup>. По сведениям иностранцев-современников, можно заключить, что и после Собора 1620 г. русские священники продолжали перекрещивать иноверцев («инославцев»). Такая практика, видимо, сохранилась и для отпавших от православия.

При переходе «иноверца» в православие над ним, вместе с крещением, совершалось и таинство брака. Дети, родившиеся от браков, заключенных с «иноверцами», в

<sup>151</sup> *Хамamoto Мами*. О христианизации служилых татар в первой половине XVII в. (по документам Российского государственного архива древних актов) // Гасырлар авазы–Эхо веков. – 2004. – №2. – С.198.

<sup>152</sup> Там же. – С.198.

<sup>153</sup> *Никольский Н.В.* Основы инородческого просвещения. – Казань, 1919. – С.7.

<sup>154</sup> *Гренков А.* Собор, бывший в Москве при патриархе Филарете в 1620 году, и его определение // Православный собеседник. – 1864. – Ч.1. – С.174–175.

глазах русских считались незаконнорожденными. Для распространения православия и предотвращения всякого «иноверческого» влияния РПЦ требовала, чтобы нехристиане при вступлении в брак с православным лицом и сами принимали православие. В случае, если одно из находящихся в браке лиц принимало православие, а другое нет, то муж или жена, принявшие новую веру, могли заключить новый брак<sup>155</sup>.

Если во второй половине XVI в. указы царя по вопросам христианизации касались Казанского края, то в первой половине XVII в. новые указы издавались с учетом православно-исламских отношений в центральных регионах России, где расселялись татарские помещики, владевшие значительными группами подчиненного крестьянского населения. Новая линия во внутривластном курсе правительства отчетливо проявилась после Смутного времени и возвращения из польского плена в 1619 г. отца царя Михаила (1613–1645 гг.) – Филарета, вскоре возведенного в сан патриарха (1619–1633 гг.) и ставшего фактическим соправителем, определявшим внутреннюю и внешнюю политику государства. Правительство усилило, видимо, встретившись с какими-то негативными явлениями для церкви, контроль и попечение над религиозным состоянием непривилегированных групп христиан, которые вследствие своего низкого социального и правового статуса находились в подчинении у служилых татар мусульманского вероисповедания. Не позднее 16 июля 1622 г.<sup>156</sup> появился царский указ, который, по сути, был основан на тех принципах межконфессиональных отношений, которые казанский митрополит Гермоген предложил и которым сумел придать юридическую силу посредством грамоты царя Федора Ивановича 1593 г. По мнению специалистов, «указ предполагал исключение совместного проживания в господских дворах служилых татар-мусульман с принадлежавшими им холопами-православными (русскими и крещеными пленниками-латышами). Люди, относящиеся к низшей части холопского контингента, названные в указе, в противоположность служилым холопам и пашенным, могли с неперменного их добровольного согласия быть поселенными вместе с крестьянами за господскими дворами в специально поставленных для этого отдельных дворах. Что же касается небольшой группы служилых холопов, то ими татарам владеть запрещалось вообще, безотносительно места их проживания. Предусмотренное указом отличие в подходе к пашенным холопам и холопам служилым объясняется тем, что в походной военной службе невозможно было избежать совместного проживания и трапезы православных служилых холопов и некрещеных их господ»<sup>157</sup>. Анализируя текст данного закона, В.М. Панеях сделал вывод о том, что «вызванный религиозным фанатизмом и нетерпимостью указ был подготовлен, вероятно, под влиянием патриарха Филарета. Запрещение некрещеным татарам владеть холопами преследовало, кроме своих прямых целей, еще и цель побудить феодалов Поволжья к переходу в православие»<sup>158</sup>.

Вторая часть царского указа являлась ответной реакцией правительства на происходившие в татарских поместьях социальные процессы и запрещала властям крестить пленных латышей, стремящихся посредством принятия православия освободиться на волю от некрещеных татар<sup>159</sup>. Резюмируя, следует отметить, что впервые государство

<sup>155</sup> Рушинский Л.П. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI–XVII веков. – М., 1871. – С.227.

<sup>156</sup> Законодательные акты русского государства второй половины XVI – первой половины XVII века. Тексты / под ред. Н.Е. Носова. – Л.: Изд-во «Наука», Ленинградское отделение, 1986. – №119. – С.113.

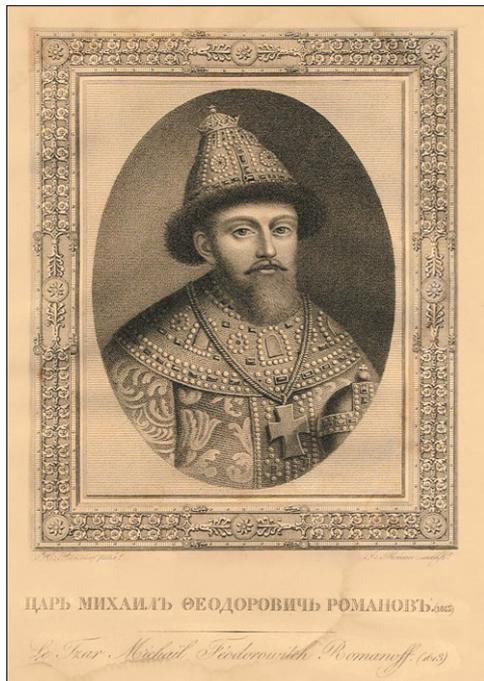
<sup>157</sup> Законодательные акты русского государства второй половины XVI – первой половины XVII века. Комментарии / авторы комментариев Ю.Г. Алексеев, А.И. Копанев, Р.Б. Мюллер, Н.Е. Носов, В.М. Панеях, К.Н. Сербина; под ред. Н.Е. Носова и В.М. Панеяха. – Л., 1987. – С.145–146.

<sup>158</sup> Там же. – С.146.

<sup>159</sup> Там же.

издало закон, существенно ограничивающий владельческие права служилых людей. При этом данное ограничение не коснулось крепостных крестьян православного вероисповедания, занимающихся земледелием.

В 1622 г. произошло еще одно важное событие, которое, несомненно, привлекло внимание корпорации мирз и вызвало разные толки. В этом всемилостивейшем акте царя Михаила Федоровича, по нашему мнению, также чувствуется рука его отца, патриарха Филатера. В 1622 г. за крещение титул князя получили татарские мирзы Тургеневы, Куликовы, Урусовы<sup>160</sup>. Очевидно, для некоторых татарских феодалов благородных кровей, мирз, престижный титул князя (читай: высокие должности, экономическое благосостояние, продвижение по служебной лестнице) стал тем «пряником», мотивацией для принятия православной веры.



Царь Михаил Федорович.  
Неизвестный худ. (из фондов НМ РТ)

Карту титулованности в Среднем Поволжье военные власти разыгрывали по своим правилам. Если в центральных районах России плененные крымские татары или ногайцы, перешедшие в православие, «в случае аргументированного доказательства родовитости своего происхождения и наличия титула «мурза», после представления челобитных удостоивались титула «князь» и подарка-пожалования»<sup>161</sup>, то в Казанском крае сохранение за татарскими князьями престижного титула зависело от их конфессиональной идентичности. Скажем, дети новокрещенского князя Якова Асанова – Иван и Степан – сохраняли высокий статус своего отца, а потомки князя Камая Смилева и Багиша Яушева, оставшиеся преданными вере своих отцов и дедов, именовались лишь «мурзами», этот титул уступал титулу «князь»<sup>162</sup>. Аристократическая знать из числа мусульман постепенно не только утрачивала свои княжеские титулы, но и превращалась в служилых татар с небольшими земельными угодьями<sup>163</sup>.

В 1628 г. царем Михаилом Федоровичем был издан новый указ, пронизанный религиозной нетерпимостью. Как следует из его текста, царю и его отцу, патриарху Филарету, стало известно, что в Москве и в других городах у иноверцев служат православные, которым «теснота и осквернение, и многие без покаяния, без отцов духовных помирают, и в великий пост и иные посты мясо и всякой скором едят неволею». На этом основании было предписано: «православных христиан у иноземцев и из дворов взяти; и впредь тем православным христианом у иноверных у некрещеных у иноземцев во дворах быти не велели, чтоб в том христианским душам оск-

<sup>160</sup> Алишев С.Х. Социальная эволюция служилых татар во второй половине XVI–XVIII вв. // Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. – Казань, 1984. – С.62.

<sup>161</sup> Мами Хамамото. Указ соч. – С.197.

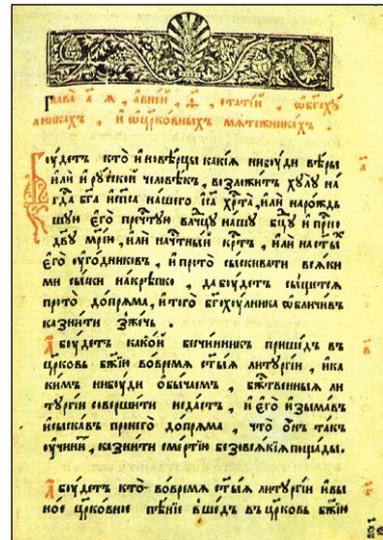
<sup>162</sup> Галлямов Р.Ф. Указ соч. – С.104.

<sup>163</sup> Ермолаев И.П. Писцовая книга Ивана Болтина как источник // Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов: Публикация текста. – Казань, 1978. – С.16.

вернения не было и без покаяния не помирили бы»<sup>164</sup>. Как видим, неправославным иноземцам запрещалось владеть православными людьми, живущими в господских дворах, и предписывалось находящимся у некрещеных иноземцев православных людей отпустить на волю. По мнению В.М. Панеяха, указ 1628 г. «не следует сравнивать в качестве полного и абсолютного запрета некрещеным иноземцам владеть холопами. В нем речь идет о холопах, живущих в одних дворах с неправославными господами. Здесь развивается идея, сформулированная применительно к некрещеным татарам-землевладельцам в указе не позднее 16 июля 1622 г. Очевидно, и применительно к любым некрещеным иноземцам оставалось в силе «разрешение селить православных пашенных холопов по их согласию с дворами»<sup>165</sup>. Этот закон был пролонгирован в ст. 70 гл. 20 Соборного уложения 1649 г.

В отличие от Среднего Поволжья в центральных районах Московского государства в 1640-е гг. проявилось ужесточение политики христианизации. «Кулачная проповедь» принимала очень жесткие формы. Например, в 1647 г. романовские служилые татары написали царю Алексею Михайловичу жалобу о том, что местный воевода посадил их крестьян в тюрьму, «сажал в цепь и в железа», мучил и принуждал принимать христианскую веру<sup>166</sup>. Алексей Михайлович предложил воеводе воздержаться от насильственных мер, христианизацию проводить «ласкою и обнадеживая их нашим государским жалованьем». Относительно наказания воеводы в царском послании нет ни слова<sup>167</sup>.

Разработка и принятие в 1649 г. Соборного уложения явились результатом обобщения законодательной практики и достижений прежних десятилетий, а также стремления правительства добиться системно-правового регулирования общественных отношений в стране. В этом, первом в истории Московского государства систематизированном сборнике юридических норм, касающихся различных аспектов права, вопросы регулирования социального статуса мирз, служилых татар, новокрещен были недостаточно четко установлены, хотя поместное и вотчинное землевладение нерусских служилых людей было выделено особым образом<sup>168</sup>. Одной из главных отличительных черт были запрет отдавать поместные земли татар русским служилым, и наоборот – поместья русских служилым татарам (ст. 41 гл. XVI)<sup>169</sup>, а также запрет всем категориям русских служилых отчуж-



Гл. XI Соборного Уложения  
(«О богохульниках  
и церковных мятежниках»)

<sup>164</sup> Законодательные акты русского государства второй половины XVI – первой половины XVII века. Тексты / под ред. Н.Е. Носова. – Л.: Изд-во «Наука», Ленинградское отделение, 1986. – №116. – С.138.

<sup>165</sup> Законодательные акты русского государства второй половины XVI – первой половины XVII века. Комментарии / авторы комментариев Ю.Г. Алексеев, А.И. Копанев, Р.Б. Мюллер, Н.Е. Носов, В.М. Панеях, К.Н. Сербина; под ред. Н.Е. Носова и В.М. Панеяха. – Л., 1987. – С.162.

<sup>166</sup> Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией. Т.3. – СПб., 1848. – С.118.

<sup>167</sup> Там же. – С.119.

<sup>168</sup> Амерханова Э.И. «Служилый город» Казань во второй половине XVII века: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1998. – С.69, 91.

<sup>169</sup> Тихомиров М.Н., Епифанов П.П. Соборное Уложение 1649 года.: учеб. пособие для высшей школы. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1961. – С.187.

дать земли мирз и служилых татар, который был оформлен царским указом от 30 апреля 1635 г.<sup>170</sup> (ст.43 гл. XVI)<sup>171</sup>. В последнем запрете исследователь Соборного уложения А.Г. Маньков увидел политику правительства по сохранению и укреплению сословия феодалов среди нерусских народностей Поволжья в качестве своей опоры<sup>172</sup>. А ст.44 главы XVI Уложения<sup>173</sup> декларировала, что в случае крещения князя, мирзы, служилого татарина, чувашина, черемиса или вотяка поместья новокрещен не изымать и татарам не отдавать, что следует воспринимать как социальную защиту поместья новокрещен от посягательств со стороны служилых людей – представителей прежней религиозной традиции. Эту статью правомерно рассматривать как одну из побудительных мер к принятию крещения, ибо она провозглашала принцип привилегии имущественных прав новокрещеных перед некрещеными, что стало в последующие годы одним из важных инструментов административного давления с целью крещения мирз и служилых татар. А.Г. Маньков совершенно справедливо следующим образом прокомментировал эту статью Соборного уложения: «Так царизм укреплял и расширял феодальную собственность, распространял феодальную идеологию и прежде всего ее ведущую форму – православие. С другой стороны, из числа феодалов национальных меньшинств складывалась отдельная сословно-замкнутая группа феодалов»<sup>174</sup>.

Однако без внимания законодателей осталась регламентация статуса вотчин и поместий новокрещен, хотя в то время уже осуществлялись коммерческие операции с землей исключительно между новокрещеными и служилыми русскими<sup>175</sup>.

Несколько статей Уложения связаны с правами собственности служилых людей, в случаях, когда они владели православными или новокрещеными людьми. Эти нормы имели двойное значение, регулируя права служилых людей, с одной стороны, и социальный статус зависимых людей, холопов – с другой. Тексты Уложения о нерусских холопах не имели прямого отношения к коренному населению Среднего Поволжья. Так, статьи 117 и 118 (гл. XX)<sup>176</sup> отменяли царский указ 1623–1624 гг. и запрещали служилым русским (за исключением воевод и приказных людей) покупать в холопы, дарить и крестить «татар и татарченков мужского и женского пола» в округе г.Астрахани и в Сибири, что свидетельствовало о существовании на окраинах такого социального явления, как холопство крымских татар, ногайцев и других нерусских в хозяйствах служилых русских и о канале ускоренной ассимиляции этой группы бесправных людей. Эта статья была направлена на разрушение тандема «служилый человек – архиерей (священник)». Руководитель епархии, поддакивая меркантильным интересам служилых людей и воевод, шел, по сути, на должностное преступление, насильно крестя плененных детей, женщин, мужчин. Своими действиями этот тандем попирает основополагающие правила христианского учения о добровольности крещения и морали.

В статьях Уложения не называются источники приобретения нерусских холопов. Как известно, одним из главных источников пополнения рядов нерусских холопов – объектов крещения в хозяйствах служилых людей – были пленные (полоняники), которыми хозяева владели на правах наследственности. Это были, как правило, крымские

<sup>170</sup> Законодательные акты русского государства второй половины XVI – первой половины XVII века. Тексты / под ред. *Н.Е. Носова*. – Л.: Изд-во «Наука», Ленинградское отделение, 1986. – №224. – С.165–166.

<sup>171</sup> *Тихомиров М.Н., Епифанов П.П.* Указ. соч. – С.187.

<sup>172</sup> *Маньков А.Г.* Уложение 1649 года – кодекс феодального права России. – Изд. 2-е, испр. – М., 2000. – С.81.

<sup>173</sup> *Тихомиров М.Н., Епифанов П.П.* Указ. соч. – С.188.

<sup>174</sup> *Маньков А.Г.* Указ. соч. – С.82.

<sup>175</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №719. – С.152.

<sup>176</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №1. – Гл. XX. – Ст.117, 118. – С.137.

татары или ногайцы, захваченные в плен во время столкновений с русскими войсками. После продажи другому служилому человеку полоняник приобретал статус холопа. В случае крещения запрещались его продажа и оформление на него служилых кабал в приказной избе. Крестившись, нерусские холопы становились свободными людьми (ст.97 гл. XX)<sup>177</sup>, что было исключением из русского права<sup>178</sup> и исключительной привилегией новокрещен. При этом Уложение допускало холопское состояние тех новокрещеных из полоняников, которые в «государеву службу не пригодятся». При этом оформление холопского статуса устанавливалось только служилая кабала (ст.37 гл. XX)<sup>179</sup>, что отвечало общей линии правительственной политики первой половины XVII в., отмечает А.Г. Маньков<sup>180</sup>.

Царский указ не позднее 16 июля 1622 г. был зафиксирован в ст.70 (гл. XX) Соборного уложения<sup>181</sup>. Согласно этому закону, иноземцы неправославных исповеданий могли держать слуг только из числа иноземцев. 71-я статья (гл. XX) Уложения<sup>182</sup> о получении слугами некрещеных «иноверцев», проживавших в городах, в случае принятия ими православия, «вольной» и выплаты из казны хозяину по 15 руб. за каждого такого новокрещеного, свидетельствует о политическом значении для государства акта крещения. Это было практически единственным законным способом освобождения от помещичьей зависимости.

Стремление власти к минимизации отношений между православными и мусульманами и запрещению мусульманского миссионерства зафиксировано и закреплено в ст.24 гл. XXII Соборного уложения. В случае, если мусульманин силой или «обманом» принуждал русского человека принять ислам, виновник отпадения от христианства должен был быть жестоко наказан: сожжен в огне «без всякого милосердия». А перешедшего в мусульманство русского человека местная администрация должна была направить к самому патриарху или к «иной власти» для проведения с ним религиозных бесед и увещевания<sup>183</sup>. Незатрагивание 24-й статьей Соборного уложения религиозного положения новокрещеных, на наш взгляд, свидетельствует о слабости утверждения среди них христианских традиций. Создавалось двойственное положение: с одной стороны, в Соборном уложении ничего не говорилось о мерах специального наказания новокрещен, с другой стороны, не была отменена, следовательно продолжала действовать, грамота царя Федора Ивановича казанским воеводам и дьякам от 18 июля 1593 г. о наказании новокрещен, не исполнявших церковные предписания. Поэтому отсутствие в Соборном уложении мер наказания за «отпадение» новокрещеного в ислам вовсе не означает, что в отношении таких провинившихся не могли не применяться давление, психологическое воздействие, прямые угрозы. Самодержавно-церковная власть на местах в лице воевод и архиереев обладала целым арсеналом таких средств.

Таким образом, в первой половине XVII в. в законодательной практике Московского государства отчетливо проявилась тенденция по созданию правовых основ для защиты новокрещен – кабалных людей и холопов, среди которых к тому времени мусульмане Среднего Поволжья уже отсутствовали, от религиозно-культурного влияния их помещиков. В Соборном уложении 1649 г. отсутствовали какие-либо нормы по крещению и христианизации нерусских народов, однако предоставленные новокрещеным льготы могли при определенных обстоятельствах стать мотивацией для принятия крещения мирзами и

<sup>177</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №1. – Гл. XX. – Ст.97. – С.133.

<sup>178</sup> Маньков А.Г. Указ. соч. – С.157.

<sup>179</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №1. – Гл. XX. – Ст.37. – С.122.

<sup>180</sup> Маньков А.Г. Указ. соч. – С.159.

<sup>181</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №1. – Гл. XX. – Ст.70. – С.128.

<sup>182</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №1. – Гл. XX. – Ст.71. – С.129.

<sup>183</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №1. – Гл. XXII. – Ст.24. – С.156.

служилыми татарами. В течение столетия, благодаря новым помещениям военной власти, происходило расширение сети служилых новокрещенских поселений, при этом продолжали существовать служило-ясачные новокрещенские деревни.

**5. Политика изоляции новокрещен и принципы расширения сети новокрещенских поселений в Среднем Поволжье в XVII в.** Грамота царя Федора Ивановича от 18 июля 1593 г., адресованная казанским воеводам и дьякам, привела к ряду качественных изменений в сфере христианизации. Прежде всего, крещение превратилось в «семейное дело». В случае крещения только главы семьи он впредь не мог жить с некрестившимися женой и детьми. Новое правило означало увеличение новокрещеных сразу в несколько раз в случае подачи челобитной о намерении креститься лица, ценившего семейный очаг. В XVII в. это нововведение имело силу закона практически на всем пространстве, где проживали новокрещенные<sup>184</sup>.

Вторым новым явлением стало крещение вслед за новокрещеным его родных братьев (с семьями) и ближайших родственников (*карендэшлар*). В рассматриваемый период у ряда этнических групп были сильны родо-племенные традиции. Царский наказ от 18 июля 1593 г., в случае появления среди представителей конкретного рода новокрещена, разрушал прежние устоявшиеся семейно-хозяйственные связи и клановость. Вследствие формальности контроля со стороны военных и духовных властей исполнение прежних ритуалов замыкалось в семейном кругу и приобретало более скрытный характер. Видимо, для восстановления прежних связей и решения материальных проблем для представителей некоторых родов единственным выходом было крещение. В одном из народных преданий, записанном во второй половине XIX в. И. Износковым в Мамадышском уезде Казанской губернии, говорится, что во времена Ивана Грозного в Казани жили три брата княжеского рода, двоих из них – Искака и Нырсу – крестили, и оба брата обратили многих своих родственников-мусульман в христианство. Истинной причиной «обращения в христианство» являлось стремление сохранить ближайшими родственниками прежних родовых отношений, которые для отдельных представителей служилого сословия оказывались значимее, чем сохранение прежней религиозной традиции.

С точки зрения самодержавно-церковной власти, этноконфессиональная топография Казанского края состояла из трех зон: православно-русской, иноверческой и новокрещенской. Если первые две зоны уже существовали (православно-русская зона (города-крепости, монастырские вотчины, поместья и вотчины русских служилых людей, селения дворцовых крестьян) интенсивно развивалась: численность церквей в Казанской епархии увеличилась с 89 в 1623–1624 гг.<sup>185</sup> до 284 в 1679 г.<sup>186</sup>, учреждались новые монастыри и т.д.; иноверческая зона (поселения мусульман и представителей традиционных верований), то третью зону необходимо было формировать, соблюдая определенные правила. Маркером приписки в «новокрещенскую зону» являлась, прежде всего, конфессиональная принадлежность человека, независимо от его этнического происхождения и социального статуса. В результате в новокрещенские поселения стали подселять всех крестившихся, в том числе ясачных чувашей, марийцев, удмуртов и мордву. Если поместье новокрещеного служилого, как правило, представляло собой моноэтническое поселение, то новокрещенские служило-ясачные и ясачные деревни

<sup>184</sup> Мами Хамамото. Указ. соч. – С.198; Конев А.Ю. Указ. соч.– С.103.

<sup>185</sup> Покровский И.М. Казанский архиерейский дом, его средства и штаты преимущественно до 1764 года. Церковно-археологическое, историческое и экономическое исследование. – Казань. 1906. – С.193.

<sup>186</sup> Водарский Я.Е. Церковные организации и их крепостные крестьяне во второй половине XVII – начале XVIII вв. // Историческая география России XII – начало XIX в. – М.: Наука, 1975. – С.78.

становились полиэтническими населенными пунктами – своеобразными центрами, «котлами» ассимиляции новокрещеными служилыми и ясачными татарами принявших православие других нетатарских групп населения. Именно этим обстоятельством объясняется отсутствие у чувашей, марийцев, удмуртов групп новокрещен вплоть до начала их массового крещения во второй трети XVIII в., хотя известны факты их крещения в предыдущие столетия.

В зависимости от новых испомещений появлялись новые поселения крещеных татар или исчезали действующие деревни. Так, например, в новокрещенском селе Черемыш в первой половине XVII в. появились русские служилые люди. Казанец Степан Яковлевич сын Макаров заменял свои земли в дер. Чаллы «на речке на Суле» на новокрещенские земли в с. Черемыш. А в сельце дер. Чаллы, где имелась также вотчина Кадрекка мирзы князя Камаева сына Смилева, появились служилые новокрещены Офонасий Бурнаков «с товарищи»<sup>187</sup>. В новокрещенском служилом селении Нырсывар появилось поместье казанского толмача Тимошки Полуехтова. Очевидно, занятый государственными делами в Казани толмач в селении не проживал<sup>188</sup>. К этому времени деревни Нижняя Ия и Средняя Ия, бывшие ранее новокрещенскими служилыми поселениями, превратились в пустоши, и их пашни и поля поросли лесом. Аналогичная картина хозяйственного запустения наблюдалась и в бывшем церковном и новокрещенско-служилом селе Ишери, где в начале XVII в. имелась церковь<sup>189</sup>. Бывшая служило-ясачная новокрещенская деревня Полведен, что на реке Меше, также превратилась в пустошь<sup>190</sup>. Дер. Саир Меньший, бывшая новокрещенская деревня «по р. Уньбе», также обезлюдела, поросла лесом и перешла в руки служилого русского<sup>191</sup>.

Благодаря земельной политике военных властей – переселению и испомещению служилых татар и служилых новокрещен Алатской и частично Арской и Зюрейской дорог, в Примешенской зоне Западного Прикамья в XVII в. сформировалась сеть новокрещенских деревень. Здесь новопоселенцами-основателями восьми деревень служилых новокрещен и татар (современные населенные пункты Кряш-Серда, Отар Дубровка, Олы Солтан, Шетнево-Черемышево, Кибечи, Иске-Йорт, Кибяхужа и Трюк-Тямте) стали сыновья, внуки или правнуки служилого татарина Текея Азина. Согласно исследованиям языковеда Ф.С. Баязитовой, формирование языка крещеных татар Примешенской группы (деревни Альведино, Крещ. Казыли, Крещ. Серда, Кибечи, Ковали, Янцева, Нырсывар, Толкияз, Таутермень, Колкомерка и Иксуар) происходило под влиянием ногайского языка<sup>192</sup>, т.е. их предки были ногайцами. По нашему мнению, ногайцы, переселившиеся из степи в Среднее Поволжье и осевшие в период ханства в новой местности, были «задворными» казаками и жили в деревнях. Известно, что в 1565 г. родоначальник рода Текей Азин владел землями «с товарищи» в половине деревни Молнина около Старого Ички-Казанского городища. Далее он владел поместьем в дер. Ертуш. В 1590–1591 гг. Текею Азину совместно с братом Башем (Баишем) было выделено поместье в дер. Чюваш Казанского уезда. Согласно писцовой книге Казанского уезда 1602–1603 гг., его прежнее поместье в дер. Ертуш уже находилось в распоряжении служилого татарина Ногай Терегулова. К этому времени Текея Азина уже не было в живых. Его вдова и сыновья Шалкей и Давлеткильдей Кильдетевкеевы в дер. Чюваш владели двумя жеребьями. Давлеткильдей не был верстан (ему не было еще 15

<sup>187</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1647–1656 гг. – С.194, 210.

<sup>188</sup> Там же. – С.194, 202.

<sup>189</sup> Там же. – С.226.

<sup>190</sup> Там же. – С.244.

<sup>191</sup> Там же. – С.267.

<sup>192</sup> Баязитова Ф. Говоры татар-кряшен в сравнительном отношении. – М.: Наука, 1986. – С.18–20.

лет. – И.З.), а Шалкей имел оклад 5 рублей с полтиною, Шалкею также было выделено государевой грамотой 2 жеребья в дер. Мозяр на Галицкой дороге<sup>193</sup>.

На рубеже XVI–XVII вв. двое сыновей Текея Азина приняли православие: в 1603 г. в дер. Шуман совместно с пятью новокрещеными проживал «Андрей Вотезин сын Текин»<sup>194</sup>, другой крестившийся сын – новокрещен «Володька» – в дер. Кишеметьево Арской дороги<sup>195</sup>. А другие их братья и племянники продолжали находиться в обжитых ими деревнях, сохраняя мусульманский конфессиональный статус.

Согласно писцовой книге С.В. Волынского 1547–1556 гг., в ясачной деревне Чюваш Галицкой дороги сын Давлеткильдея Тогаик «с товарищи» владел пахотными землями в 53 дес. в поле, «а в дву по тому же»<sup>196</sup>. В ясачной деревне Айбаш на ключе за служилыми татарами Тогаиком Давлеткильдеевым с братьями в поместье имелось пашенных земель 48 дес. в три поля. В ясачной деревне Мозяр за Тогаиком Давлеткильдеевым со служилыми татарами со своими двоюродными братьями «за Тогозею Крымчеевым, да за Сабанчеиком Янмамеевым сыном Янгизитовым да за Маметком Ишметевым сыном Хозяковым да за Ямбулатом Шалеевым» числились угодья: «по обе стороны речки Лыноши пашни паханые девяносто шесть десятин с четью в три поля. А в одно поле имеется тридцать две десятины и пол трети»<sup>197</sup>.

К этому времени один из сыновей Ямбулата Шалкеева – Янклыч Ямбулатов – переселился в дер. Кибяхужа Зюрейской дороги, другой сын – Айтуган Ямбулатов – в дер. Трюк-Тямти Зюрейской дороги, третий сын – Токай (Текей) Ямбулатов – в дер. Шетнево-Черемышево Ногайской дороги. Внук Текея Азина, сын Давлеткильдея Текина – Тоганаик Девлеткильдеев, владевший землями в дер. Мозяр Галицкой дороги, в последующем был испомещен в дер. Иски-Юрт Ногайской дороги. Ишбулат Янчурин (Булашко, Булакош) – внук Текея Азина – основал дер. Татар Казысы (Отар Дубровка), Текей Янчурин поселился в дер. Олы Солтан Ногайской дороги. Сын Артемия Михайловича Багишева из дер. Кишкильдеево Дмитрий Артемьевич Багишев в 1660-е гг. переселился в дер. Верхняя Серда. Потомки Луки Арезепова из дер. Черемыш Зюрейской дороги – Гаврила Лукин сын Арезепов и Лифанка Гаврилов сын Арезепов, уроженцы деревень Икшерма и Шуман, переселились в дер. Старая Верхняя Серда. Крещеные потомки служилого татарина Шемердена Качкеева из дер. Айбаш Галицкой дороги «с товарищи» поселились в дер. Колкомер Ногайской дороги. Потомки Мини Дербышалеева из дер. Нижняя Сия Зюрейской дороги переселились в дер. Нырсывар. Из этой же деревни сын Ивана Мемакова Овдей Иванов переселился в дер. Верхние (Крещеные) Казыли Ногайской дороги. Так же

<sup>193</sup> Петров-Текин Н.И., Сердинский В.И. Об особенностях заселения Примешенской зоны Западного Предкамья во второй половине XVI – середине XVII вв. (1552–1660 гг.) // Татарские мурзы и дворяне: история и современность: сб. статей. Вып. 1. – Казань: Ин-т истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2010. – С.278.

<sup>194</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1902–1603 годов. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1979. – С.170.

<sup>195</sup> «Оклад его 5 рублей; поместье за ним жеребей деревни Кишеметевы. А на его жеребьи: двор помещиков; пашни паханые – 3 четв. Да перелогом 8 четв. Да лесом поросло: 10 четв; и всего пашни и перелого и лесом поросло – 21 четв.в поле, а в дву по тому ж; сена меж поль и по заполью и по реке по Казани и по речке Обзебару и по дубровам – 100 копен; лесу дубровы пашенные – 3 дес.). После смерти Володьки Текия его жеребий воеводой был отдан в поместье двум новокрещеным этой деревни (Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1979. – С.121–122).

<sup>196</sup> Писцовая Книга Казанского уезда 1647–1656 годов / сост. И.П. Ермолаев, Д.А. Мустафина. – М., 2001. – С.25.

<sup>197</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1647–1656 годов / сост. И.П. Ермолаев, Д.А. Мустафина. – М., 2001. – С.257–258.

были заселены деревни Ковали и Шебулатово Зюрейской дороги. Жители дер. Кибяхужа во второй половине XVII в. приняли христианство<sup>198</sup>.

Согласно сведениям Н.И. Петрова-Текина и В.И. Сердинского, в последующем переселенцами из деревень Колкомеры, Альведино, Янцевары были заселены деревни Зюрейской дороги: Субаш, Карабаян, Таутермень, Толкияз, Меретеки и Шебулатово<sup>199</sup>.

К середине XVII в. отчетливо проявились результаты земельно-миссионерской политики правительства в Казанском крае, реализующий принцип испомещения новокрещенных непременно отдельно от русских и татарских служилых и ясачных людей. По сведениям писцовой книги С.Волынского 1647–1656 гг., нерусское служилое сословие уезда было представлено в Казанском уезде 31 служилым мирзой, 309 служилыми татарами, 145 новокрещеными, 3 иноземцами. Кроме того, упоминаются 1 служилый татарин и 7 служилых новокрещен, жеребьи которых опустели<sup>200</sup>. В уезде в 72,5% новокрещенских селений располагались поместья исключительно служилых новокрещен. Эти деревни неравномерно локализовались: по Зюрейской дороге – 37,9%, по Ногайской дороге – 13,8%, по Арской дороге – 41,4%, по Алатской дороге – 6,9%. По сравнению со сведениями рубежа XVI–XVII вв. наблюдается увеличение их численности по Ногайской, Арской и Алатской дорогам. Почти одна четверть (23,5%) селений от общего количества новокрещенских деревень представляли из себя служило-ясачные населенные пункты. Испомещение служилых и ясачных новокрещен в одной деревне могло быть раздельным, размежеванным или чересполосным. В новокрещенских служило-ясачных населенных пунктах чересполосное испомещение было зафиксировано лишь в 5% деревень, все они располагались по Зюрейской дороге, 28,5% – по Ногайской и 28,5% – по Арской дороге. И лишь в 6% селениях служилые новокрещенные проживали совместно с ясачными татарами или мирзами. Все эти поликонфессиональные селения локализовались по Зюрейской дороге<sup>201</sup>.

Таблица 2

Группы русских и нерусских помещиков Казанского уезда по размерам окладов в середине XVII в.<sup>202</sup>

Группы помещиков по размерам окладов (в дес.)	Сл. татары	В %	Сл. новокрещены	В %	Сл. русские	В %
Мелкие (от 2 до 20 дес.)	178	57,6	77	53,1	144	36,9
Средние (от 21 до 40 дес.)	71	23,0	31	21,4	108	27,6
Крупные, первая группа (от 41 до 100 дес.)	50	16,2	21	21,4	114	29,0
Крупные, вторая группа (свыше 100 дес.)	10	3,2	6	4,1	25	6,5
Всего	309	100	145	100	391	100

Большинство новокрещенных и служилых татар не имели крестьян<sup>203</sup>. Однако сопоставление степени обеспеченности их наделами по группам, исходя из размеров по-

<sup>198</sup> Петров-Текин Н.И., Сердинский В.И. Указ. соч. – С.277.

<sup>199</sup> Там же. – С.278–279.

<sup>200</sup> Мустафина Д.А. Феодалное землевладение и социальные категории населения в Казанском уезде во второй половине XVII в.: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1986. – С.42.

<sup>201</sup> Там же. – С.51–52.

<sup>202</sup> Таблица составлена путем обобщения сведений: Мустафина Д.А. Феодалное землевладение и социальные категории населения в Казанском уезде во второй половине XVII в.: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1986. – С.232, 234, Приложение, табл. 4 и 6.

местий, свидетельствует о дифференциальной политике военной власти региона, основанной на конфессиональной идентификации нерусского служилого люда, а также разделении служилых на «своих» (русских) и «чужих» (нерусских). Мелкие помещики, имевшие от 2 до 20 дес., среди служилых татар составляли 57,6%, среди новокрещен их было меньше – 53,1%, показатели среди помещиков, удельный вес лиц, владевших «средними» поместьями (от 21 до 40 дес.), у служилых татар и новокрещен сильно не отличаются – 23% и 21,4% соответственно. Совершенно иная картина открывается при сопоставлении удельного веса крупных помещиков среди представителей этих двух конфессиональных групп населения. Среди крупных татарских помещиков (свыше 40 дес. и более) их численность составляет 19,4%, а среди новокрещен – более  $\frac{1}{4}$  (25,5%). Причем помещиков, владеющих поместьями свыше 100 дес., среди первых было 3,2 %, среди вторых – уже 4,1%. Символично, что самым крупным нерусским помещиком являлся новокрещен Степан Макаров, владевший 363 дес. пашни и росчистей и 116 дес. сенных покосов<sup>204</sup>.

Итак, как видно из табл. 2, в среднем по размерам наделов новокрещенные находились между служилыми татарами и русскими служилыми, обеспеченность поместьями которых была самой высокой. Скажем, мелкими помещиками (от 2 до 20 дес.) среди русских являлись чуть более 1/3 служилых людей (36,9%). «Средними» помещиками (от 21 до 40 дес.) считались более четверти (27,6%), среди крупных землевладельцев они также имели лучшие показатели. Лица, имевшие поместья от 40 до 100 дес., составляли среди них 29%, более 100 дес. – 6,5%.

Отсутствие документов о размерах льгот за крещение для представителей различных социальных групп, принимавших крещение, не позволяет дать более детальный комментарий этим цифрам, кроме тезиса о том, что предоставление поместий больших размеров способствовало изменению конфессиональной топографии в Казанском уезде в сторону увеличения численности новокрещен. Размеры их поместного оклада были также различны, что было обусловлено статусом новокрещеного.

Исходя из размеров поместий, можно утверждать, что более половины служилых новокрещен были верстаны из числа ясачных людей. В середине XVII в. 26,9% из них имели поместья в размере от 2 до 10 дес., 26,2 % – от 11 до 20 дес. Две трети служилых новокрещен, имевших малые и средние наделы, являлись служилыми «по прибору».

Во второй половине XVII в. поместья продолжали оставаться прижизненными владениями. После смерти владельца они, как правило, переходили сыновьям или родственникам умершего. Естественно, постепенно происходило дробление поместий. Если в условиях отсутствия свободных земель у русских служилых людей наследники феодалов разорялись, закладывали или продавали свои земли<sup>205</sup>, то новокрещенные служилые и служилые татары обязаны были продолжать свое хозяйство в своих поместьях. При отсутствии возможности получения дополнительного оклада от государя это означало отсутствие для них другой альтернативы, кроме как становиться однодворцем<sup>206</sup> и заниматься земледельческим производством, они сами или при помощи холопов обрабатывали землю и не имели крепостных крестьян и бобылей. Однодворцами

<sup>203</sup> Мустафина Д.А. Социальное положение крестьян Казанского уезда во второй половине XVII века // Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. – Казань, 1984. – С.47, 51.

<sup>204</sup> Мустафина Д.А. Феодалное землевладение и социальные категории населения в Казанском уезде во второй половине XVII в.: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1986. – С.51–52.

<sup>205</sup> Там же. – С.354. Приложение 6.

<sup>206</sup> Водарский Я.Е. Население России в конце XVII – начале XVIII века (Численность, сословно-классовой состав, размещение). – М.: Наука, 1977. – С.103.

были как служилые люди «по прибору», так и служилые люди «по отечеству»<sup>207</sup>. Основная часть новокрещен в России подпадала под эту социальную группу.

В целом, главной тенденцией в землевладении служилой корпорации последующих десятилетий являлось уменьшение размеров поместий вследствие естественного прироста населения. С этой связи примечательно наблюдение Р.Г. Галляма о том, что «если у служилых татар, не принявших крещение в большинстве случаев в течение последнего десятилетия XVII в. наблюдается тенденция к дроблению, мельчанию владений, то у служилых новокрещен в большинстве случаев наблюдается прямо противоположная тенденция»<sup>208</sup>.

В писцовой книге П. Волынского, по нашим подсчетам, зафиксировано не менее 44 новокрещенских населенных пункта. За истекший период новые поселения возникли благодаря испомещению новых «жеребьев» и деревень.

В переписной книге дворов и людей митрополичьих, монастырских и поместных в Казанском уезде по дорогам Тимофея Феодоровича Бутурлина и подъячего Алексея Грибоедова 1646 г. среди 154 селений нерусских служилых людей зафиксировано 31 служилое новокрещенское селение, в том числе по Арской дороге – 7 (всего 23), по Алатской дороге – 2 (всего 53), по Зюрейской дороге – 19 (всего 23), по Ногайской дороге – 3 (всего 27)<sup>209</sup>.

Строительство в середине XVII в. Закамской засечной черты также способствовало расширению сети новокрещенских поселений – вдоль этой линии власти начали расселять деревнями жителей Казанского уезда<sup>210</sup>. Эта тема требует специального изучения.

Наследственные дела были той сферой, в которой правительство дало преимущество служилым новокрещеным перед служилыми татарами. Согласно указу «О справе сдаточных поместий от иноверцов, за новокрещеными и Русскими людьми» 1651 г. свои выморочные поместья вдов и «девок», оставшихся без родителя, из числа некрещеных, должны были передавать не своим родственникам служилым татарам, а непременно служилым новокрещеным или русским, за что последние обязаны были их кормить и «девок замуж выдавать с приданым»<sup>211</sup>.

В укрупнении и расширении сети новокрещенских поселений, а значит, автономного хозяйственно-бытового и этнокультурного существования новокрещен принципиальное значение имел царский указ 1654 г., согласно которому земли крещеных должны были переходить непременно к крещеным их родственникам, даже дальним, если прямые наследники были иноверцы<sup>212</sup>.

Царский указ от 19 июля 1675 г.<sup>213</sup> был пролонгирован в «Новоуказанных статьях о поместьях» от 10 марта 1676 г.<sup>214</sup> и в новой редакции закона от 10 августа 1677 г., ко-

<sup>207</sup> Там же. – С.103.

<sup>208</sup> Галлямов Р.Ф. Социально-этнический состав нерусской деревни Западного Предкамья в начале XVII в. по Писцовой книге Казанского уезда 1602–1603 годов // Национальный вопрос в Татарии в дооктябрьский период. – Казань, 1990. – С.35.

<sup>209</sup> Краткие извлечения со списка с переписной книги дворов и людей... митрополичьих, монастырских и поместных в Казанском уезде по дорогам: Алацкой, Арской, Зюрейской и Ногайской 7154 (1646 г.) – Тимофея Феодоровича Бутурлина и подъячего Алексея Грибоедова, №6444 (по Казанскому уезду) // Покровский И.М. К истории поместного и экономического быта в Казанском крае в половине XVII века. – Казань: Типо-литография Казан. ун-та, 1909. – С.3–79.

<sup>210</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX – начало XX в. – М.: Наука, 1977. – С.22–23.

<sup>211</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №73. – С.262–263.

<sup>212</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №814. – П.5. – С.255; Никольский Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк // Никольский Н.В. Собрание сочинений: 4 т. Т.II. – Чебоксары, 2007. – С.148.

<sup>213</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №606. – С.1007.

торы были подписаны царем Федором Алексеевичем (1676–1682 г.). Все они запрещали новокрещеным впредь совершать земельные операции (продажа, обмен и сдача) со своими поместьями и вотчинами с кем бы то ни было. В них выражено стремление правительства к превращению служилых новокрещен в замкнутую этноконфессиональную социальную группу. Эти законодательные акты важны в двух сегментах. Во-первых, указ предписывал полученные за крещение по льготной ставке поместья и вотчины сохранять для потомков, и никто уже не мог, воспользовавшись незнанием новокрещеным русского языка и грамоты или его затрудненным материальным положением, купить его угоды или обманом путем привести его хозяйство в запустение. Во-вторых, и это самое главное, новый закон окончательно закреплял эту местность, деревню за потомками новокрещеного.

Однако Боярский приговор «О справе вотчин и поместий иноземцов новокрещеных за русским и обратно по поступкам, купчим и закладным» от 20 февраля 1678 г. разрешил возобновить земельные операции новокрещеных с русскими людьми, как это практиковалось ранее<sup>215</sup>. Думается, что таких сделок было относительно немного.

Развитие этой темы нашло отражение в «Статьях о вотчинах», получивших силу закона царским указом от 29 марта 1680 г. Отныне в качестве единого юридического принципа было закреплено положение о первенстве в вопросах наследования перед некрещеными крещеных родственников независимо от степени близости их родства<sup>216</sup>. Правда, в силу традиционного испомещения служилых татар поместьями, а не вотчинами, можно утверждать, что закон имел на практике локальное применение. Нововведение наглядно демонстрировало нахождение новокрещен под особым покровительством правительства, презентовало преимущество новокрещен перед некрещеными родственниками в вопросах продажи вотчин, которые де-юре давались государством в собственность помещикам, которые могли ими распоряжаться по своему усмотрению и совершать любые операции, в том числе продавать, дарить, обменивать и т.д. Одновременно царский указ от 29 марта 1680 г. был призван стать дополнительной мотивацией для тех мирз и служилых татар, которые оказались перед фактом передачи вотчины умершего отца, родного или двоюродного брата неблизкому по степени родства новокрещеному родственнику. По указу от 17 марта 1686 г. новокрещенные получили право первоочередного наследования поместья умершего родственника-нехристианина, в случае, если умерший не имел наследников – среди единоверцев<sup>217</sup>.

Было бы неправомерно лишь в позитивном ключе представлять правовое положение новокрещен и попечительскую земельную политику в их отношении. За нарушение присяги в периоды экстремальных ситуаций в истории государства они, наряду с другими группами служилых людей, подвергались различным мерам наказания. В частности, наказание предусматривалось им по царскому указу от 15 февраля 1671 г. за неприбытие в 1670 г. и в начале 1671 г. на службу в полки, сформированные для подавления восстания под предводительством С. Разина. У провинившихся ратных людей, «за которыми вотчины и поместья полныя и многия», предписывалось отобрать и передать половину их земельных угодий тем безвотчинным и беспоместным челобитчикам, «которые ныне в Его Государеве службе были в полках до отпуску», а для малопоместных, пустопоместных и беспоместных ратных людей за побег предписывалось «учинить на-

<sup>214</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №633. – С.24–24. – П.25.

<sup>215</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №719. – С.152–153.

<sup>216</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №814. – С.262; *Ногманов А.И.* Татары Среднего Поволжья и Приуралья в Российском законодательстве второй половины XVI – XVIII вв. – Казань: изд-во «Фэн», 2002. – С.53.

<sup>217</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №1179. – С.759–760.

казание, бить кнутом»<sup>218</sup>. Эта же мера распространялась на лиц, сбежавших в свои дома после получения жалованья.

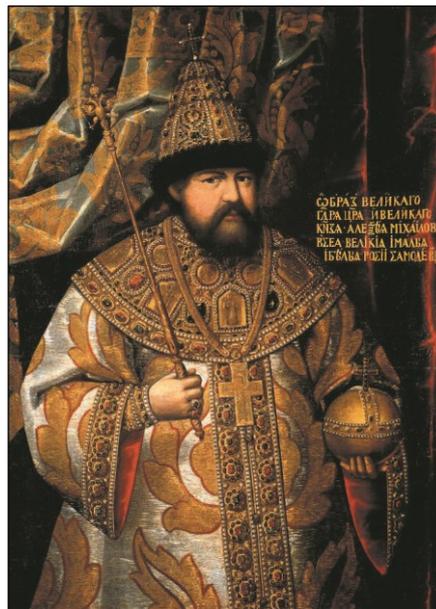
Таким образом, в рассматриваемый период сложившаяся сеть новокрещенских поселений постепенно расширялась, немаловажную роль в закреплении конфессиональной преемственности, помимо действующего законодательства, играла местная власть, контролирующая и регулирующая в интересах государства и церкви этот процесс.

**6. Новые явления в политике правительства по крещению в последней трети XVII в.** В XVII в. в Казанской епархии из назначенных после 1611 г. восьми архиереев в исторических документах зафиксирована миссионерская деятельность только митрополита Лаврентия (1657–1672 гг.), удовлетворяя просьбу которого, царь Алексей Михайлович (1645–1676 гг.) выделил в пустующем Свяжском монастыре место для проведения миссионерских бесед с приезжающими в город «некрещеными людьми»<sup>219</sup>.

В наказах царей казанским воеводам второй половины XVII в. отсутствуют прямые указания на проведение религиозной унификации нерусского населения<sup>220</sup>. Однако это вовсе не означало отказ от курса христианизации в крае. А. Можаровский совершенно справедливо считает, что отсутствие источников отнюдь не свидетельствует об отсутствии миссионерской работы в Казанской епархии, особенно после того, когда правительство приняло целый ряд указов, имеющих отношение к крещению местных жителей<sup>221</sup>. «Применение этих указов к инородцам лежало на обязанности воевод.

Кроме этого, воевода был обязан посылать к инородцам проповедников для научения язычников и мусульман истинам веры и нравственности, склонять иноверцев к принятию крещения, ко всем инородцам держать ласку, привет и «береженье». На воеводе лежала забота по обеспечению церкви книгами, утварью и так далее. Через воеводу шли распоряжения о пострижении кого-либо в монастырь. Интересы и церковные, и гражданские обязывали воеводу быть пособником духовной власти в деле насаждения христианства среди окружающих инородцев»<sup>222</sup>.

Раскрывая содержание политики христианизации в отношении коренных народов на примере чувашей-язычников, известный специалист по истории Казанской епархии Н.В. Никольский отмечал: «Способствуя обращению иноверцев к христианству, воевода через это получал двоякую выгоду – личную и общественную. Со времени принятия новой



Царь Алексей Михайлович. Неизвестный худ. Кон. 1670-х – нач. 1680-х гг.

<sup>218</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №489. – С.854.

<sup>219</sup> Никольский Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк. – Казань, 1912. – С.43.

<sup>220</sup> Иванов Ю.Н., Королев В.В. Роль Русской православной церкви в социально-политической и экономической жизни Казанского края (вторая половина XVI–XVII вв.): учеб. пособие. – Казань: Казан. ун-т, 2010. – С.37.

<sup>221</sup> Можаровский А. Указ. соч. – С.30–31.

<sup>222</sup> Никольский Н.В. Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк // Никольский Н.В. Собрание сочинений: в 4 т. Т.II. – Чебоксары, 2007. – С.148.

религии инородец терял право делать то, что дозволялось его языческою религиєю: обижать, грабить и убивать русских колонистов. Путем приобщения к христианской культуре вверенных ему нехристиан воевода водворял порядок, приобретал себе союзников, которые поддерживали его и общерусские интересы»<sup>223</sup>.

Одним из важнейших факторов, распылявших силы церкви в деле христианской проповеди во второй половине XVII в., стала необходимость борьбы с расколом. Как известно, поводом к открытию Нижегородской епархии послужили слабость православной миссии и распространение в регионе раскола<sup>224</sup>.

Вследствие немногочисленности церквей в крае<sup>225</sup>, дальности расстояния от церквей до населенных пунктов, незнания церковнослужителями татарского языка и основ ислама, отсутствия надлежащего образования у православных духовных лиц, мало понимавших сущность и дух христианства<sup>226</sup>, церковь не имела возможности вести полноценную миссионерскую работу среди татар и новокрещен. Не вдаваясь в причины этого явления, Н. Фирсов отмечал, что «инородцы могли веровать по-прежнему, держаться обычаев предков или нет. Духовное развитие их предоставлено было их собственной воле. Правительство, кроме добровольного крещения, других случаев улучшения этой стороны их жизни не давало и не указывало»<sup>227</sup>.

Имеется источник, свидетельствующий о том, что в этот период архиереи были озабочены отпадением новокрещен в прежние верования и возвращением их в лоно церкви. Так, живший в Казани четыре с половиной года (1663–1665 гг.) архимандрит Афиноген Крыжановский заявлял, что он «всех новокрещен в православную веру и к царю привел»<sup>228</sup>. Поэтому закономерным представляется характеристика религиозно-духовного состояния новокрещен, данная в письме казанского митрополита Андриана от 6 ноября 1687 г., адресованном архимандриту Спасско-Юнгинского монастыря. Митрополит писал о том, что новокрещенные переходят жить к «прежним своим иноверцам, ... никакой святыни после крещения... не восприняли, и детей своих не на заповеди божией не крестили же, а иные в поганой вере своей живут...»<sup>229</sup>. Видимо, в этом монастыре, существовавшем в 1627–1767 гг. в местности, где проживали марийцы, проводилось обращение местного населения в православие<sup>230</sup>. Однако трудно поверить, что такое крещение могло быть эффективным, если вспомнить, что в 1660 г. монахи обители захватили земли соседних народов, пользуясь их беззащитностью и бесправным положением. Думается, стремление поживиться за счет материальных благ, земель иноверцев, которых монахи должны были освящать христианским учением, превращало этих миссионеров в глазах ясачных людей в захватчиков их земель и разрушало достигнутые на этом поприще успехи. Когда в 1691 г. игумен Рождественского монастыря Ион получил наказ землями соседних народов «насильственно не владеть, а владеть по прежним грамотам монастыря»<sup>231</sup>, прежде всего имелось в виду не только политика

<sup>223</sup> Там же.

<sup>224</sup> Там же. – С.149.

<sup>225</sup> *Водарский Я.Е.* Церковные организации и их крепостные крестьяне во второй половине XVII – начале XVIII вв. // Историческая география России XII – начало XIX в. – М.: Наука, 1975. – С.78.

<sup>226</sup> *Хрусталева А.* Указ. соч. – С.42–43.

<sup>227</sup> *Фирсов Н.* Указ. соч. – С.203.

<sup>228</sup> *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк. – Казань: Типо-литография имп. ун-та, 1912. – С.43.

<sup>229</sup> Цит. по: *Иванов Ю.Н.* Феодалное землевладение в Казанской епархии (вторая половина XVI–XVII вв.): дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1981. – С.64.

<sup>230</sup> *Малов Е.* О новокрещенской конторе. – Казань: Тип-я имп. ун-та, 1878. – С.94.

<sup>231</sup> *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII веках. Исторический очерк // Никольский Н.В. Собрание сочинений: в 4 т. Т.II. Труды по истории хри-

правительства по расширению монастырского землевладения, но и необходимость соблюдения законности и правопорядка – жить по христианской морали, изменение негативного отношения нерусских народов к православным монахам, видевших в них не проповедников, а алчных и предприимчивых представителей духовной власти, опекаемых воеводами. Именно этим объясняются частые нападения и поджоги монастырей в периоды народных волнений.

Фактов о самовольных захватах монастырями земель соседних иноверческих селений в источниках зафиксировано немало. Так, в 1625 г. самовольно захватил сенокосы новокрещен дер. Толонгозино Зюрейской дороги игумен Раифской пустыни. Другой пример: в середине столетия пустошь Чулпаниха была дана Федору Чулпанову, а в 1694 г. она отошла Свяязскому монастырю. Мы согласны с суждением Н.В. Никольского о том, что «монастыри не ставили себе прямой и постоянной задачи – служить просвещению “сидящих во тьме и сени смертной”, как называла тогдашняя литература иноверцев... Таким образом, то, что делали одни представители монастырей, уничтожали другие; миссионерская задача монастырей оказалась невыполненной»<sup>232</sup>.

Как отмечалось выше, в Соборном уложении не были регламентированы какие-либо меры, содействующие смене вероисповедания служилых и ясачных людей. Приметой политики христианизации второй половины столетия явились ужесточение в центральной России и «низовых городах» мер по крещению служилых татар и усиление идеологического воздействия церкви на внутривластный курс царского правительства.

Можно уверенно утверждать, что при патриархе Иоакиме (1673–1690 гг.), в 1675–1676 гг., Федор Алексеевич (1676–1682 гг.) активизировал политику христианизации иноверцев<sup>233</sup>. С 1678 г. государь нацелился на крещение многонационального ясачного населения края, подходя к решению поставленной задачи комплексно, включая в орбиту совместных интересов правительства и церкви заботу о материальном положении новокрещенных с тем, чтобы иноверцы могли воочию убедиться в выгоде принятия православия, и о попечении государства об их благополучии. В рассматриваемый период единственным правительственным мероприятием, разрешающим провести тотальную ревизию материального положения, производственно-бытовых отношений российских подданных различных вероисповеданий, являлись систематически проводимые переписи населения. Как отмечает известный исследователь писцовых книг Казанского края второй половины XVI–XVII вв. Д.А. Мустафина, этот комплекс источников «содержит закодированную в количественных показателях богатую палитру социально-экономических параметров общества на конкретный момент. Достаточно напомнить, что мы часто говорим об основных направлениях политики правительства, забывая упомянуть о ее результатах, получается, что фактически не считаем нужным аргументировать свои слова и наблюдения. Тогда как эти сами основания для заключений о направлениях политики и их результативности бесстрастно отражены в писцовых материалах»<sup>234</sup>.

---

стианизации и христианского просвещения чувашей. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2007. – С.153.

<sup>232</sup> Там же.

<sup>233</sup> Беляков А.В. Указ соч. – С.67.

<sup>234</sup> Мустафина Д.А. Писцовые книги как источник по истории народов Среднего Поволжья второй половины XVI – XVII вв. // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Вып. 4. Материалы Всероссийской научной конференции «Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья (XVI – начало XVIII вв.)» и круглого стола «Понятия «чуваш» и «ясачная чуваша» в письменных источниках XVI–XVIII вв. как этническая и социальная страты»

Изменение принципа налогообложения вызвало проведение в 1677–1679 гг. валовой переписи дворов податного населения. Стольники М.С. Супонев и Д.И. Кошелев, стольник Б. Мякинин описывали дворы тяглого населения в Казанском уезде<sup>235</sup>. По случаю проведения в Казанском уезде переписи дворов тяглого населения Федор Алексеевич издал указ от 23 марта 1678 г., в котором был заложен комплекс мер по социальной защите ясачных новокрещен, с одной стороны, и изоляции их от мусульман и последователей традиционных верований – с другой. На основании поданных прошений новокрещенных в высшие инстанции, представитель правительства Д.И. Кошелев, командированный для проведения переписи в Казанский уезд, должен был «по их челобитью... разыскать же, и рассматривать накрепко, и разведывать о том со всякою осторожностью»<sup>236</sup>.

Согласно государеву указу от 23 марта 1678 г., при производстве переписи Дмитрий Иванович Кошелев должен был придерживаться следующих правил:

– если новокрещенные находились на кабальном положении на службе в хозяйствах, «всех новокрещенных у тех людей (независимо от их сословия и вероисповедания. – *И.З.*) велено взять и посадить их дворы на ясаки, хто где живал и дать им в тягле льготы на год, или как пристойно, смотря по их житьям, и по угодыям, и по своему рассмотрению»;

– если же в «прежних» хозяйствах новокрещен живут «сородичи их некрещенные, и тех из дворов велено вывести и землю и их всякими угодые владеть им не велеть, а жить своею братьею, кому где пристойно»;

– если же у новокрещенных «прежних» дворов и земельных наделов нет, им «велено отвести вновь под дворы и на пашню земли и всяких угодыев против их брать, и иных таких же в тех же местах, ис которых они крещены, или в которых местах пристойно, и потому ж дать в тягле льготы по рассмотренью»;

– если новокрещенные вдовы, сироты, «безродные люди», находившиеся на кабальном служении, после их освобождения, не имеют возможности завести своего хозяйства и родных у них нет, и «отдать их для прокормления некому», то «переписав, велено отдать с расписками в пригородах земских старостам на посады, а в селах старостам и крестьянам и велеть их кормить и беречь до государеву указу, да о том писать в Казань к стольнику и воеводе к Михаилу Львовичу Плещееву, и тем людям роспись прислать за своею рукою»;

– если крестьяне живут в хозяйствах служилых новокрещен «и за мурзы и за татары» в кабальной, а не в крепостнической зависимости, то их велено переписать, «взять и посадить на ясаки»<sup>237</sup>.

Видимо, при проведении подворных переписей взаимосвязь льготного земельного обустройства, налогового обложения и крещения для непривилегированных слоев населения, ясачных крестьян была в порядке вещей. В царском указе особо подчеркивается, что «... новокрещеном во всяких делах велено держать ласку и привет и береженье большое, чтоб видя то, их братья некрещенные от прелестных своих вер обратились в православную веру»<sup>238</sup>. Указ раскрывает стремление правительства материально поддерживать и оказать реальную помощь новокрещеным, оказавшимся в тяжелой экономии

(г. Казань, 6 декабря 2013 г.), проведенного в рамках данной конференции. – Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ; Изд-во «Яз», 2014. – С. 88.

<sup>235</sup> Там же. – С. 94.

<sup>236</sup> *Айтплатов Г.Н.* Новый архивный документ о ясачном обложении и ясачной политике царизма в Марийском крае в XVII веке // История, археология, этнография мари: Труды Марийского НИИ языка, литературы и истории. Вып. 22. – Йошкар-Ола, 1967. – С. 132, 135.

<sup>237</sup> *Айтплатов Г.Н.* Указ. соч. – С. 136.

<sup>238</sup> Там же.

ческой ситуации или попавшим в экономическую зависимость от татар-мусульман. Указывалось: новокрещеным, ставшим батраками в хозяйстве нерусских, выделить наделы, а оставшихся по разным причинам без земельных наделов – обеспечить условия для ведения земледельческого производства и предоставить льготы «в тягле». Представителей других социально незащищенных групп новокрещен – вдов, сирот, «безродных людей» – рекомендовалось отдать на временное, до получения ими материального попечения от казанского воеводы, содержание местным посадским или сельским обществам. И, наконец, в случае выявления факта совместного проживания новокрещена в своем доме с родственниками прежней религиозной традиции предписывалось не давать им совместно владеть землей с новокрещеным и последних выселять к мусульманам. Эти моменты, с одной стороны, напоминают отдельные пункты грамоты царя Федора Ивановича, адресованной казанским воеводам князьям И.М. Воротынскому, А.Н. Вяземскому и дьякам И. Осокину и П. Карпову от 18 июля 1593 г., с другой – свидетельствуют о действии ее положений в последней четверти XVII в.

С точки зрения материального содействия правомерно рассматривать и следующее предписание в указе царя Федора Алексеевича: «И которые (некрещеные. – *И.З.*) креститься похотят и их велено принимать, и как крещены будут, и их по тому ж устроить»<sup>239</sup>. Определение размеров льгот и уступок новокрещеному находилось в компетенции чиновника, проводившего подворную перепись, который, в свою очередь, руководствовался, надо полагать, соответствующими предписаниями. Для улучшения своего благосостояния обедневшему «инородцу» не было более удобного случая, как принять крещение во время проведения переписи.

Как видно из указа царя Федора Алексеевича от 23 марта 1678 г., попечение о социально-общественном статусе новокрещеных являлось важной чертой земельной политики власти. Предоставление земельных угодий, освобождение от налогов на определенный срок, особое, «ласковое» отношение, на наш взгляд, – это традиционные рычаги, использовавшиеся правительством в деле крещения и христианизации. А передачу на попечение и «кормление» сельским и посадским обществам новокрещеных сирот, вдов, «безродных людей», не имеющих своего хозяйства, следует признать новым явлением в политике христианизации, хотя нельзя исключить применение этих мер уже в первой половине столетия. В связи с «программным» характером запланированных мер по социальной защите новокрещен правомерно предположить, что в свое время, польстившись на материальные преференции и льготы, православную веру приняла неблагополучная в социально-экономическом плане группа ясачного населения, которая, однако, растеряв предоставленные правительством преимущества, вскоре превратилась в батраков.

Одним из первых указов царя Федора Алексеевича, ориентирующих неофитов из служилых татар и ясачных людей на получение материального вознаграждения за крещение, стал указ, дата подписания и полный текст которого по сей день остаются неизвестными для исследователей. Он был издан не позднее 1679 г. и распространялся на Верхнее и Нижнее Поволжье, и предполагал дифференцированное вознаграждение за крещение, с учетом социального происхождения лица: для мурз – денежное вознаграждение («полное жалованье») и «соболя», для нетитулованных служилых татар – денежное вознаграждение (и, возможно, подарки); впервые для ясачных новокрещен из числа тяглового, ясачного населения было установлено денежное вознаграждение в сумме 3 руб. и куска сукна<sup>240</sup>.

<sup>239</sup> *Айтплатов Г.Н.* Указ. соч. – С.136.

<sup>240</sup> *Загидуллин И.К.* Об указе царя Федора Алексеевича «Об отписке у мурз и татар помещик и вотчин, и о выгодах, какие принявшим христианскую веру предоставляются» от 16 мая 1681 года // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2016. – №8. – С.67–71.

Однако планы правительства были сорваны издержками, связанными с несвоевременным поступлением налогов от населения; бюджетный дефицит государства превратился в непреодолимое препятствие для успешного продолжения политики христианизации. В результате появилась грамота царя Федора Алексеевича, адресованная ядринскому воеводе Лариону Григорьевичу Ефимьеву, от 15 февраля 1681 г. В грамоте указывалось: «Ядринского уезду и иных городовъ и уездовъ мурзы Татаровя и Мордва и иныхъ верь иноверцы многие крестятца въ православную христианскую веру Греческого закона, а нашего великого государева жалованья, за недоборы денежной казны, за крещение имъ въ городахъ не дано, а инымъ дано несполна противъ **указныхъ статей** (здесь и далее выделено нами. – И.З.); и о томъ жалованье новокрещены намъ, великому государю, бьютъ челомъ, а денежную казну собрать вскоре не мочно. И мы, великий государь, пожаловали Ядринского уезду и иных городовъ и уездовъ мурзь и Татаръ и Мордву и Черемису и всякихъ розныхъ верь иноземцовъ, которые сами доброволно похотятъ креститца въ православную христианскую веру Греческого закона, и ихъ крестить безволочитно; а для того крещения, вместо нашего великого государя жалованья, имъ, новокрещеномъ мурзамъ и Татаромъ и всякимъ служивого чину людемъ, въ нашей великого государя службе давать лготы на шесть летъ, а ясашнымъ людемъ въ ясакъ и во всехъ всякихъ податяхъ въ плотяже лготы на шесть летъ же; а нашего великого государя **денежного жалованья и соболей и суконь за крещение не давать**»<sup>241</sup>. После получения данной грамоты ядринский воевода должен был призывать татар, мордву, черемис и иных иноверцев своего уезда и иных городов и уездов к крещению и «милость» им оказывать. О количестве новых неофитов воевода обязан был докладывать лично царю и «роспись в тетрадах подать в Приказе Казанского дворца боярину... князю Ивану Борисовичу Репнину съ товарищи»<sup>242</sup>.

Из текста царской грамоты от 15 февраля 1681 г. видно, что вследствие неполных налоговых поступлений в бюджет государства для ясачных новокрещен вместо вознаграждения в 3 рубля и одаривания сукном правительство впервые ввело шестилетнее освобождение от всех налогов и, не выплатив служилым татарам обещанного денежного жалованья и подарков, поменяло систему их материального поощрения шестилетней льготой от службы.

На первый взгляд, исходя из текста указа, кажется, что правительство решило поставить во главу угла принцип совпадения желания с имеющимися возможностями. Трудно сказать, которая из льгот – прежняя или вновь введенная царской грамотой от 15 февраля 1681 г. – была выгоднее для мурз и служилых татар. Можно предположить, что служилые не приняли шестилетнюю льготу за крещение, потому что она лишь отсрочивала, а не избавляла навсегда от тяжелой воинской службы<sup>243</sup>.

Однако сопоставление размера ясака и прежней денежной льготы для тяглого населения за крещение позволяет утверждать, что в документе речь шла лишь об отсутствии у правительства наличных денег на вознаграждение неофитов. В конце XVII в. в уездах, находившихся на территории современной Чувашии, с одного ясака собирали ясачных, недельных, лесных, перевозных, ямских и полоняничных денег около 1 руб.<sup>244</sup> По мнению Д.М. Макарова, шестилетняя льгота от налогов, в случае массового крещения ясачных людей, должна была серьезно ослабить поступления в казну, и самое главное – нововведение было невыгодным для государства и давало крестьянам больше предпочтений, чем прежняя льгота в 3 рубля и одаривание сукном. Такое решение, не-

<sup>241</sup> ДАИ. – Т. VIII, №89. – С.310–311.

<sup>242</sup> Там же. – С.311.

<sup>243</sup> Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI–XVIII вв.): монография. – Чебоксары: Чувашский гос. ун-т, 2000. – С.116–117.

<sup>244</sup> Там же. – С.117–118.

сомненно, было принято правительством с учетом возможных негативных финансовых последствий и численности неофитов, ранее крестившихся с целью получения денег. Если государство пошло на невыгодные для себя финансовые условия ради сохранения прежней политики, то это означало одно из двух: одержимость царя Федора Алексеевича идеей крещения ясачного населения – мусульман и последователей традиционных верований – или расчет государства на малочисленность неофитов, которые, соблазнившись возможностью получить казенные льготы, сменяют вероисповедание. В последнем случае шестилетняя льгота от налогов имела бы больше пропагандистское, нежели практическое значение. Мы солидарны с мнением чувашского историка Д.М.Макарова о том, что в грамоте от 15 февраля 1681 г. «главную заботу правительства составляло крещение ясачных людей Поволжья, массовое крещение их решало основную задачу религиозной политики самодержавия в нерусских регионах государства»<sup>245</sup>. Следует лишь добавить, что эта задача сохраняла прежнюю актуальность и в царском указе от 16 мая 1681 г.

Как оказалось, правительство активно искало наиболее эффективные формы экономического воздействия на новообращенных. Буквально через четыре месяца после принятия грамоты от 15 февраля государь пересмотрел приоритеты в вопросе награждения служилых новокрещен. Проанализировав установленные грамотой от 15 февраля 1681 г. правила, царь Федор Алексеевич указом от 16 мая 1681 г. ввел для мурз и служилых татар новые, индивидуальные, расценки за крещение, инициируя и материально поощряя активную жизненную позицию каждого члена семьи мурзы или служилого татарина по этому важному для государства вопросу. Очевидно, сделав приоритетной идею неперемного окрещения татарской аристократической элиты, государство, несмотря на финансовые затруднения – дефицит наличных денег, посчитало целесообразным вновь ввести денежное вознаграждение служилым новокрещеным. По части преференций для ясачных неофитов царь Федор Алексеевич пролонгировал положение грамоты от 15 февраля 1681 г.

Рассмотрим истоки указа от 16 мая 1681 г., касающиеся принуждения мурз и служилых татар к крещению, и, в случае отказа, изъятия поместий у тех из них, кто имел крепостных крестьян и бобылей православного вероисповедания. По справедливому замечанию А.В. Белякова, издав указ от 16 мая 1681 г. об отписке у мурз и татар низовых городов поместий и вотчин, правительство попыталось повторить вполне удавшийся эксперимент с крещением романовских и ярославских служилых татар<sup>246</sup>. Репрессивные меры, изложенные в указе от 16 мая 1681 г., восходят к именному указу царя Федора Алексеевича «Об оставлении вотчин и поместий, отобранных у татар и других иноверцев, за теми, кому они отданы, и о приискании новокрещеным из выморочных вотчин» 1675/1676 г.<sup>247</sup>, который распространялся, по мнению А.В. Белякова, не только на романовских и ярославских татарских помещиков, а, возможно, на татарских помещиков всего Верхнего Поволжья<sup>248</sup>. В данном указе был зафиксирован порядок вознаграждения новокрещен поместьями и вотчинами «инородцев», отобранными у некрещеных татарских помещиков. Причем последние даже в случае крещения не могли вернуть свои наделы, уже переданные новокрещеным или русским помещикам. В тот момент этой группе «запоздалых новокрещен» рекомендовалось выделять

<sup>245</sup> Там же. – С.117.

<sup>246</sup> Беляков А.В. Крещение мусульман и проблема их интеграции в России XVI–XVII вв. // Национальная политика России в контексте современных вызовов: идеи, практики, перспективы: сб. трудов по итогам работы научно-исследовательских секций «Конгресса народов России – 2015». – Н.Новгород, 2015. – С.67–68.

<sup>247</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №616. – С.1029.

<sup>248</sup> Беляков А.В. Указ. соч. – С.67–68.

земельные угодья «из выморочных поместий». Иначе для части неофитов-новокрещен акт крещения фактически потерял бы смысл.

Указ царя Федора Алексеевича от 16 мая 1681 г. довольно сложен для восприятия. В нем присутствует несколько сюжетных линий. Начнем анализ с конца текста законодательного акта. Государь призывает ясачную мордву креститься и получить искомую шестилетнюю льготу от всех налогов, в противном случае угрожает передать их мурзам и служилым татарам в качестве зависимых людей, что означало ухудшение их социально-экономического положения и закрепление навечно в положении крепостных крестьян. Тем самым государь как бы не оставлял для ясачной мордвы другой альтернативы, как быть крещеными и получить в придачу льготу от налогов и сохранить прежний статус, или же быть приписанными в крепостное состояние к «жестоким» эксплуататорам – татарским помещикам. Угроза передать в крепостное состояние ясачную мордву в случае отказа от крещения – это, безусловно, новое слово во внутривластном курсе правительства. Теперь речь шла о тотальном принудительном крещении мордвы во всех регионах расселения. Итак, по замыслу русского правительства, среди последователей традиционных верований мордва должна была стать первой полностью окрещенной этнической группой. Для реализации этого плана имелись веские основания. Выделение в 1682 г. из Рязанской епархии Тамбовской и Воронежской епархий также было призвано способствовать успеху христианского просвещения мордвы<sup>249</sup>.

Совершенно иной посыл присутствует в указе в отношении других «иноземцев», которым государь обещал за крещение милость в виде шестилетней льготы от всех налогов. По мнению Д.М. Макарова, внимание властей к форсированию крещения ясачных людей объяснялось тем, что «в рассматриваемое время Поволжье стало одним из центров «раскола», и правительство опасалось распространения «раскола» среди еще не крестившихся народов Поволжья»<sup>250</sup>. На наш взгляд, к этому времени у близкого окружения царя Федора Алексеевича существовал четкий план массового крещения ясачного населения.

Начальная, основная, часть указа от 16 мая 1681 г. адресована татарским помещикам, которые владели крестьянами и бобылями христианского вероисповедания. Указ гласил: «Низовыхъ городовъ<sup>251</sup> у мурзь и у татарь, и у мурзинскихъ, и татарскихъ жень, и у вдовъ, и у недорослей, и у девокъ ихъ и поместья съ крестьяны и съ бобыли отписать на Себя, Великаго Государя, для того, что ведомо ему, Великому Государю, учинилось Мурзы и Татарове в поместьяхъ своихъ и вотчинахъ крестьяномъ чинять многие налоги и обиды и принуждаютъ ихъ къ своей басурманской веры и чинять осквернение и отписнымъ крестьяномъ всякие изделия делать на себя и Мурзь и Татаръ ни в чем не слушать податей не платить. А буде на помещиковъ и вотчинниковъ всякие изделия делати и подати платили и те изделия делать и подати платить на Великаго Государя, а Мурзамъ и Татаромъ сказать, что испомещены они будутъ, а вместо взятых поместий и вотчинъ по рассмотренью иноверцами Темниковской и Кадомской мордовою, и о том Великаго Государя указъ будетъ впредь. А будетъ которые Мурзы и Татарове в

<sup>249</sup> Доброклонский А. Руководство по истории русской церкви. Вып. 3. – М.: Университетская типография, 1889. – С.3.

<sup>250</sup> Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Поволжья во второй половине XVI – XVII вв.: уч. пособие. – Чебоксары, 1981. – С.95–96.

<sup>251</sup> Профессор И.П. Ермолаев относит к низовым территориям уезды, расположенные в Волжском бассейне ниже Нижнего Новгорода и в Приуралье (*Ермолаев И.П. Создание Приказа Казанского дворца как модели управления полиэтничным регионом // Окраины Московского государства и Российской империи: инновационные подходы в изучении Имперской истории России. – Казань, 2012. – С.22).*

Православную Христианскую веру креститься; и техъ крестить; и отписнымъ крестьяномъ за ними быть по-прежнему»<sup>252</sup>.

В качестве единственной альтернативы для сохранения своих поместий и вотчин, в которых имелись крестьяне и бобыли, исповедующие христианскую веру, для мурз и служилых татар указывалось крещение. В таком случае за ними сохранялись и отписанные крестьяне, и выдавалось вознаграждение.

Согласно указу от 16 мая 1681 г., денежное вознаграждение предусматривалось лишь членам семей татарской титулованной знати – мурзам (по 10 руб.), их женам (по 5 руб.), их детям (по 2,5 руб.) и нетитулованным служилым татарам – главам семейств (по 5 руб.), их женам (2,5 руб.), их детям (половину суммы, причитающейся матерям). Важно отметить, что основная масса мурз и служилых людей не имела крепостных крестьян. Поэтому смело можно утверждать, что вышеперечисленные денежные суммы предназначались именно для этой категории служилых татар.

Широкие географические рамки христианизации, очерченные указом от 16 мая 1681 г., немедленно выявили издержки в церковно-православном строительстве на окраине. Как известно, в районе «низовых городов» в 1668 г. была образована самостоятельная Вятская епархия, а спустя несколько лет, в 1672 г., учреждена Нижегородская епархия, куда вошла небольшая часть Казанской епархии. Без специального христианского попечения оставалось огромное пространство Приуралья. В этой связи закономерным представляется объявление царским указом от 27 ноября 1681 г. об учреждении новой епархии в Приуралье<sup>253</sup>, руководство которой совместно с военными властями должно было претворять в жизнь предписания указа от 16 мая 1681 г. – крестить местную элиту и ясачное население.

Именной указ от 16 мая 1681 г. являлся логическим продолжением законодательной практики правительства царя Федора Алексеевича по христианизации служилых татар и ясачного населения. Часть репрессивных мер, заложенных в указе от 1675–1676 гг. и применявшихся ранее к некоторым группам мурз и служилых татар центральных уездов, указом от 16 мая 1681 г. была распространена на Волго-Уральский регион. Изданный в конце 1670-х гг. царский указ о награждении ясачных неопитов деньгами в сумме 3 руб. и одаривания сукном был заменен для тяглого населения Волго-Уральского региона льготой от всех налогов на шесть лет.

Указ от 16 мая 1681 г. претворялся в жизнь с использованием мощи государственной машины. Грамоты о царском указе поступили в каждый город, мурзы и служилые татары чуть ли не поименно были уведомлены о льготах, которые дарует им русский государь, и о тех лишениях, которые ожидают их в случае непослушания государеву слову<sup>254</sup>. С целью оказания психологического воздействия на татарских помещиков власти пошли на новые меры, о чем, в частности, свидетельствует царская «память» от 19 февраля 1682 г., адресованная курмышским подъячему и приставу «с товарищи». Царь Федор Алексеевич предписал им «наспех, днем и ночью, неоплошно» объездить все мусульманские населенные пункты в Курмышском уезде, для оперативного исполнения подводы брать во всех деревнях и селениях, «собрать при себе» мурз, служилых татар, мурзинских жен, вдов, недорослей и девиц, и всем довести текст его, государева, предписания: «чтобъ они упрямяство свое отложили, и во святую благочестивую христианскую веру Греческаго закона крестились, и восприявъ святое крещение, и челомъ государю и о поместьяхъ своихъ и о вотчинахъ в городехъ, за руками, приносили до 25

<sup>252</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №867. – С.312–313.

<sup>253</sup> Акманов И.Г. Налоги и повинности башкир. Религия и управление // История Башкирского народа: в 7 т. Т.III. – Уфа: Гилем, 2011. – С.108.

<sup>254</sup> Соловьев С.М. Сочинения: в 18 кн. Кн.7. Т.13–14. История России с древнейших времен / отв. ред. Н.А. Иванов. – М.: Голос, Колокол-Пресс, 1997. – С.237.

числа нынешняго 190 году; а которые по нынешнему великому государя указу, до того указного сроку христианския благочестивые веры Греческаго закона крещения не воспримуть. И о техъ своихъ предместьях и о вотчинахъ челобитень не подадутъ, и за то те ихъ поместья и вотчины и всякия угодыя розданы буду темъ мурзамъ и Татаромъ, которые напередъ крестились и которыя ныне февраля до 25 числа крестятся; а техъ Курмышскихъ мурзь и Татаръ, мурзинскихъ и Татарскихъ женъ, вдовъ, и недорослей, и девокъ, и иныхъ городовъ мурзь же и Татаръ, Курмышскихъ помещиковъ и вотчинниковъ... въ прошломъ во 189 году поместья и вотчины ихъ были отписаны, крестились и ныне крещены будутъ и которые креститься не похотять, и темъ всемъ учинивъ имянь ихъ роспись и изъ сказокъ перечневую выписку, прислать къ великому государю къ Москве марта къ 1 числу нынешняго 190 году»<sup>255</sup>. Трудно сказать, насколько эта угроза-наставление возымела действие, однако очевидно, что она «заложила мину» в отношениях между родственниками новокрещеными и некрещеными мурзами и татарами. Следует отметить, что перспектива завладеть поместьями близких и дальних родственников-мусульман существенно расширяла социальную базу неофитов, прежде всего, за счет лиц, не имеющих крестьян православного вероисповедания.

Указ от 16 мая 1681 г. сыграл ключевую роль и в изъятии поместий и вотчин у татарских помещиков, которые решили остаться верными религиозным традициям предков, и в крещении части мурз и служилых татар, имевших крепостных крестьян православного вероисповедания. Всеобщий характер указа стал символизировать для некоторых мурз некую точку невозврата и способствовал формированию качественно нового представления о будущей своей жизни, в которой нет смысла к дальнейшему сопротивлению внутривосточному курсу правительства. Не случайно крещение приобрело массовый характер в центральных районах России. Челобитная новокрещенных князей и служилых татар из 10 человек, большинство из которых именуют себя «князьями» (следовательно, прошения подали татарские помещики центральных уездов России. – И.З.), принявших православную веру в 1681 и 1682 гг., была адресована в 1682 г. государю Федору Алексеевичу<sup>256</sup>. Они сообщали, что, по царскому указу «отписаны на... государя, поместья родственников наших и вотчины и крестьяне мурз и татар». Новокрещенные просили у царя отписанные поместья некрестившихся родственников, с которыми они жили в одних поместьях и вотчинах, и домах, и владели крестьянами сообща, отдать им, новокрещеным<sup>257</sup>. В случае удовлетворения ходатайства этой группе новокрещен удалось бы сохранить в своем распоряжении земельные угодыя своих близких родственников.

Попытки ходатайствующих заполучить задним числом отписанные поместья своих родных свидетельствуют о том, что единственной возможностью сохранить поместья в руках рода (*насел*) была приписка всей недвижимости новокрещеному – представителю этого рода. Таким образом, крещение отдельных представителей родов мурз и служилых татар также было обусловлено (или предполагало) «адаптацией» к новым требованиям властей, желанием сохранить за родом всю земельную недвижимость, унаследованную от отцов и дедов и жалованную царем.

<sup>255</sup> ДАИ. – Т. VIII, №90. – С.311–312.

<sup>256</sup> Челобитная подана от имени десяти новокрещен: князя Андрея Мостофина, князя Алешки Девлет Килдеева, князя Дмитрия Девлет Килдеева, князя Алексея да князя Ивана Мостафиных, князей Семена и Ивана Алмашевых, детей Мостофиных, князя Александра Маматеева, сына Мустафина, Родивона Уварова сына Мустафина и Семена Ивлиева сына Шахеева, Якова Васильева сына Шехаева (История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.176–177).

<sup>257</sup> История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.176–177.

Нововведение обозначило разное социальное поведение татарских помещиков в регионах. Указ от 16 мая 1681 г. еще более усугубил положение той группы романовских и ярославских мурз, которые, несмотря на потерю поместий, отстаивали свое право на исповедание мусульманской религии. Своим указом от 24 мая 1681 г.<sup>258</sup> царь Федор Алексеевич повелел: не выполнивших указ от 16 мая и оказавшихся без земли мурз и служилых татар с семьями и «людьми их басурманской веры» выслать из Москвы в Углич и разместить на постоянных дворах за счет новокрещен, получивших их наделы. Государство, предвидя у ссыльных серьезные затруднения экономического характера, в случае отсутствия другого источника дохода, сохраняло для них «шанс» возвращения в прежнее состояние путем смены вероисповедания. В случае изъявления желания принять православие правительство гарантировало им возврат земельных угодий. Однако вскоре по указу «О неповороте крестившимся мурзам и татарам поместий их, отданных новокрещеным, и о даче им выморочных поместий» от 26 марта 1683 г. все случаи возвращения в предыдущие годы наделов прежним владельцам – служилым татарам объявлялись недействительными, и они должны были быть возвращены христианам и новокрещеным. Даже после крещения мурзы и служилые татары теперь не могли рассчитывать на возвращение старых поместий и вотчин, было указано выделить им земли «из новокрещенских выморочных поместий». В указе особо оговаривается запрет передачи поместий и вотчин умерших новокрещеных их некрещеным родственникам или «чужеродцам», и говорится о передаче их только «женам и детям новокрещеных» и «русским людям». Обе стороны – и государство, и сами новокрещены – понимали, что в основе крещения лежали экономическое принуждение первого и стремление вторых сохранить свое материальное благополучие. Поэтому «великие государи», правомерно предвидя возвращение новокрещен в ислам, предупреждали, что в случае снятия ими с себя креста и по розыску таких лиц поступать с ними будут по государеву указу и Соборному уложению 1649 г.

Рассмотренная нами челобитная группы новокрещеных мурз и служилых татар «разных городов» 1682 г., адресованная государю Петру Алексеевичу, раскрывает одну из трагических сторон жизни мусульман того времени. Часть мурз и служилых татар крестилась не сразу, а лишь после того, когда властями были изъяты их поместья и вотчины, в результате чего некоторая часть из них, оказавшись без средств к существованию или в затрудненном материальном положении, решалась на акт крещения. Они выражали недовольство по поводу того, что в отличие от знакомых, которые крестились в 1679–1682 гг., им выдали лишь «денежное жалованье малое: всего по десять рублей», и они не были пожалованы «поместьями и вотчинами», и просили возвратить им после крещения поместья, описанные на государя или на их ранее крещеных родственников<sup>259</sup>.

Некоторые итоги по реализации государева указа от 16 мая 1681 г. позволяют подвести сведения Сената о численности оставшихся в распоряжении татарских помещиков дворов православных крепостных крестьян за 1710 г. При этом следует отметить, что к тому времени, после издания указа от 16 мая 1681 г. и его приостановки по части изъятия крепостных крестьян летом 1682 г., прошло уже почти 40 лет, следовательно, увеличилась численность и татарских помещиков, и зависимого населения, правда, без изменений осталось количество деревень.

<sup>258</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №870. – С.315.

<sup>259</sup> История Татарии в материалах и документах. – М.: Гос. социально-экономическое издательство, 1937. – С.177–178.

Таблица 3

Количество мурз, служилых татар, имеющих православных крепостных, по данным за 1710 г.<sup>260</sup>

Уезды	Кол-во мурз	Кол-во сл. татар	Кол-во деревень	Кол-во дворов	Примечания
Казанский	8	10	5	48	
Свияжский	3	3	3	57	
Симбирский	11	1	4	41	4 двора
Пензенский	46	2	11	76	
Саранский	20	2	12	39	4 солд. двора
Всего	88	23	35	261	8

Согласно сведениям Сената, к 1710 г. в Казанском, Свияжском, Симбирском, Пензенском и Саранском уездах оставалось еще 88 мурз и 23 служилых татарина, которые владели 260 дворами крепостных крестьян православного вероисповедания, расселенных в 35 деревнях. Следовательно, действие указа от 16 мая 1681 г., имевшее кратковременный характер, не позволило самодержавной власти полностью лишить татарских помещиков крестьян православного вероисповедания.

Оглашение указа от 16 мая 1681 г. не оставило у населения Волго-Уральского региона иллюзий относительно конечной цели религиозной политики московского правительства. Следует отметить, что помимо религиозного вопроса в каждом регионе имела масса других проблем. Одна из них – невыполнение властями своих обещаний, в том числе данных после восстания 1662–1664 гг.<sup>261</sup>, которое также усиливало протестные настроения мусульман и последователей традиционных верований<sup>262</sup>. В такой напряженной ситуации указ от 16 мая 1681 г., содержание которого передавалось из уст в уста, спровоцировал восстание мусульманского населения. В этой связи совершенно однозначно – в контексте разворачивающейся политики христианизации служилых татар и ясачных людей – было воспринято мусульманами известие об учреждении по указу от 27 ноября 1681 г. в Приуралье новой епархии во главе с епископом, который был призван претворять в жизнь царский указ от 16 мая 1681 г.<sup>263</sup>

Практика взаимоотношений новой власти с подданными в Казанском крае за прошедшее столетие подсказывала населению Приуралья, что претворение в жизнь нового указа и деятельность руководства вновь учреждаемой епархии будут развиваться по накатанному сценарию военно-феодалной колонизации Среднего Поволжья: усиление русской колонизации, строительство новых русских крепостей и монастырей, активизация христианизации, следовательно – грубое вмешательство во внутриобщинную и семейную жизнь людей, разрушение прежнего уклада бытовой и религиозно-обрядовой жизни, трансформация межэтнических связей и контактов под бдительным оком воеводской власти.

Несмотря на недостаток источников, в целом можно определить основные вехи восстания 1681–1684 гг. Оперативному доведению до населения содержания указа способ-

<sup>260</sup> *Ислаев Ф.Г.* Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к терпимости. – Казань: Изд-во Казан ун-та, 2001. – С.32.

<sup>261</sup> *Устюгов Н.В.* Башкирское восстание 1662–1664 гг. // Исторические записки. – 1947. – Т.24. – С.106–107.

<sup>262</sup> *Акманов И.Г.* Башкирские восстания XVII – первой трети XVIII в.: учеб. пособие к спецкурсу «Классовые и национально-освободительные движения в России в конце XVII – первой трети XVIII в.». – Уфа: Башкирский гос. ун-т, 1978. – С.44.

<sup>263</sup> *Акманов И.Г.* Налоги и повинности башкир. Религия и управление // История Башкирского народа: в 7 т. Т.III. – Уфа: Гилем, 2011. – С.108.

ствовали местные воеводы и члены воеводских канцелярий. Уже в мае 1681 г. в деревнях жители обсуждали на собраниях глубоко потрясшую их новость о предстоящем крещении. Повстанцы соседних дорог, установив между собой связь, пытались координировать антиправительственные выступления. В частности, в Зауралье выехали мусульмане Ногайской дороги: в конце июля – начале августа 1681 г. власти были поставлены перед фактом: восстали жители Ногайской и Сибирской дорог в европейской части Приуралья.

Массовый характер восстание приобрело в начале апреля 1682 г., когда под руководством мусульманского религиозного деятеля Сеита восставшие стали нападать на закамские крепости. В мае отряды повстанцев появились возле Уфы. Массовости восстания в немалой степени способствовали выезды отдельных личностей, в основном это были абызы – местные муллы, которые призывали бороться за свои религиозные права<sup>264</sup>.

Уже в мае воеводы Казани и Уфы обратились в Москву за военной помощью. Согласно сообщению очевидцев, в конце мая «уфинский город осаде от мордвы, черемис и башкирцев и многое время к Уфе приступают..., а казанские пригороды повоевали 7 пригородов...»<sup>265</sup>. «Севернее закамских крепостей восставшие подошли к самой р.Каме, запылали монастыри, церкви, помещичьи и дворцовые села, основанные на башкирских землях... борьба шла и за Камой в пределах Енейской волости», – отметил уфимский историк И.Г. Акманов, специально изучавший эти события<sup>266</sup>. В мае одним из центров восстания стала Осинская дорога, здесь главный удар был направлен на Кунгур, который осадили мордва, башкиры и татары, было также совершено нападение на крепость Самара. В июне повстанцы хозяйничали в Казанском, Уфимском, Кунгурском и Верхотурском уездах.

Узнав о причинах опасений повстанцев, правительство стало предпринимать меры, чтобы успокоить население. Тревожное известие о восстании в Волго-Уральском регионе вынудило правительственные круги смягчить прессинг на мурз и ясачное население: «20 мая 1682 г. в Кадом послали грамоту, в которой утверждалось, что «которые мурзы, тотары, мордва, чувашы и черемисы не похотят креститься, их оставят в покое»»<sup>267</sup>.

В то же время правительство намеревалось продолжить курс царя Федора Алексеевича на крещение иноверцев и подавить восстание. «Великие государи» и Софья Алексеевна 11 июня 1682 г. направили в Казань, помимо войсковых частей, «образы и знамена пресвятой Богородицы». Эти действия свидетельствуют о стремлении разыграть карту противопоставления православного населения иноверцам, которые восстали, отказываясь от предписания царей креститься. Однако надежды правительства на скорейший разгром повстанцев оказались несбыточными, а увещевания и уговоры воевод не возымели на них действия.

Цари Иван и Петр Алексеевичи были вынуждены обратиться к повстанцам со специальной грамотой от 8 июля 1682 г. Государи упрекали башкир, чуваш<sup>268</sup> и черемис в

<sup>264</sup> Например, в мае 1682 г. около дворцового села Каракулево был пойман «подговорчик абыз Илметайка, который был от вора Сеит Сафирка (главный идеолог и руководитель восстания. – И.З.) подговаривать казанского и уфимского уезду всех свою братью в измене» (цит. по: Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII – первой трети XVIII в.: учеб. пособие к спецкурсу «Классовые и национально-освободительные движения в России в конце XVII – первой трети XVIII в.». – Уфа: Башкирский гос. ун-т, 1978. – С.45).

<sup>265</sup> Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII – первой трети XVIII в.: учеб. пособие к спецкурсу «Классовые и национально-освободительные движения в России в конце XVII – первой трети XVIII в.». – Уфа, 1978. – С.45.

<sup>266</sup> Там же.

<sup>267</sup> Беляков А.В. Указ. соч. – С.69.

<sup>268</sup> Речь идет, прежде всего, о ясачных чувашах.

том, что они поддались ложным слухам, «будто вас, басурманов, велено в городах крестить в православную веру в неволю», и призвали повстанцев прекратить восстание, за что обещали монаршую милость. Цари заявили, что указа о насильственном крещении «иноземцев» не было и не будет: «... а что вменяют воры вам всем башкирцам и чюваше и черемисе ложно, что будто было бусурманов велено крестить неволею и тем вас приводить на всякие злые дела. А вам всем чинят великое оскорбление и смуту. И вы бы все ведали и своей братье сказывали всем, что такого нашего великих государей указу о крещении, что крестить неволею, не бывало и ныне нет и вам бы о том ни о чем не сумневатца»<sup>269</sup>. По сути, государи публично отказались от провозглашенной царем Федором Алексеевичем политики массового крещения мусульман и последователей традиционных верований<sup>270</sup>. Своей упорной борьбой и воинской доблестью повстанцы заставили правительство временно воздержаться от осуществления своей стратегической цели по крещению нерусских народов Среднего Поволжья и учреждению православной епархии в Приуралье и перенести эти планы на более благоприятное для себя время.

Грамота «великих государей» от 8 июля 1682 г. внесла раскол в ряды повстанцев: доверенные четырех дорог повезли челобитье в Москву, просили прощения и обещали вернуть пленных, согласились дать аманаты. Другая группа во главе с мусульманским религиозным деятелем Сеитом вошла в союз с калмыками и в конце июля–августе 1682 г. развернула военные действия на Казанской (в районе рек Ия и Сунь), Осинской и Ногайской дорогах, возобновила нападения на закамские крепости. Повстанцы продолжали борьбу и после ухода в сентябре из района восстания основных сил калмыков во главе с Аюка тайшой. К этому времени восстание охватило Зауралье. В октябре 1682 г. правительство было вынуждено пообещать более не посягать на башкирские земли, снять с должности уфимского воеводу. Однако в 1683 г. восстание возобновилось с новой силой. В мае 1683 г. на Ногайской дороге повстанцы напали на Соловарный город, расположенный в среднем течении р.Белой, сожгли Вознесенский монастырь, на Казанской дороге напали на закамские крепости, особенно жестокие бои шли за Билярск. Против восставших двинулись войсковые части во главе с казанским воеводой князем Ю.С. Урусовым, на места боевых действий из разных городов были направлены рейтары, солдаты, а также яицкие казаки. В июне 1683 г. около закамских крепостей, в частности возле Мензелинска, произошел ряд боев, приведших к свертыванию повстанцами активных действий; восстание перешло в Зауралье, где правительственные силы были более уязвимы. Однако в 1684 г. восстание вновь возобновилось, решающее сражение состоялось около села Богородское у р.Уфа, после этого в регионе постепенно наступило общественное спокойствие<sup>271</sup>.

Ключевым фактором, заставившим Софью Алексеевну пересмотреть указ от 16 мая 1681 г., стало стрелецкое восстание в Москве. Поэтому накануне выезда из столицы, 19 мая 1682 г., она разослала в города письма с просьбой побуждать ратных людей к «скорейшему походу без всяких оговорок в полном вооружении явиться в Троицкий монастырь»<sup>272</sup>. Видимо, в этот сложный период мурзы и служилые татары играли определенную роль в происходивших событиях, и сохранение силы указа от 16 мая 1681 г. отнюдь не способствовало установлению доверительных отношений между правитель-

<sup>269</sup> Акманов И.Г. Башкирские восстания XVII – первой трети XVIII в.: учеб. пособие к спецкурсу «Классовые и национально-освободительные движения в России в конце XVII – первой трети XVIII в.». – Уфа, 1978. – С.48.

<sup>270</sup> Акманов И.Г. Восстание 1681–1684 гг. // История башкирского народа: в 7 т. Т.III. – Уфа: Гилем, 2011. – С.115.

<sup>271</sup> Там же. – С.115–117.

<sup>272</sup> Устюгов Н.В. Башкирское восстание 1662–1664 гг. // Исторические записки. – 1947. – Т.24. – С.89.

ством и мусульманами. Профессор Н.Фирсов по этому поводу писал: 29 мая 1682 г., спустя три дня после утверждения в качестве правительницы Софьи Алексеевны, было разрешено оставить половину поместий и вотчин за помещиками, отписав в пользу государя остальную часть<sup>273</sup>. Софья Алексеевна от имени «великих государей» 13 июля 1682 г. объявила о возвращении отнятых у мурз и служилых татар и второй половины вотчин и поместий при условии, если они в своих хозяйствах «ко крестьянам никаких налогов и православной христианской вере тесноты не причинили»<sup>274</sup>. Следует подчеркнуть, что эти уточнения касались лишь пострадавших и в экономическом отношении ущемленных за свою приверженность вере отцов и дедов мурз и служилых татар: крещение не имело обратной силы. Тем не менее, «почувствовав слабину властей, часть новокрещенцов отказалась от христианства. По региону прокатилась волна обвинений в ложном крещении и “скидывании” креста»<sup>275</sup>.

Правительство оставалось верным своему стратегическому курсу по христианизации иноверцев. В период восстания, с учетом того, что под воздействием указа от 16 мая 1681 г. массово крестились мурзы и служилые татары центральных уездов, где царило спокойствие, правительство пересмотрело свои уступки. Именным указом от 26 апреля 1683 г. было объявлено, что «которые татарские и иных иноверцев поместья и вотчины взяты по указу... царя и великого князя Феодора Алексеевича..., и розданы русским людям и новокрещеным за крещение..., и тем поместьям и вотчинам быть за теми людьми по дачам. А прежде помещикам бусурманам тех поместий не отдавать». Тем самым правительство внесло очень важное уточнение в «отхотные» указы от 29 мая и 13 июля 1682 г., обеспечив невозврат ранее отписанных крепостных крестьян и бобылей прежним хозяевам. Очевидно, что мурзы и служилые татары должны были получать новые земельные угодья без крепостных людей. Более того, второй пункт указа от 26 апреля 1683 г. полностью перечеркнул «отхотные» указы от 29 мая и 13 июля 1682 г.: «а которые поместья и вотчины из дач, по челобитью прежних помещиков басурманов, у русских людей и новокрещенцов поворочены до сего ... указу отданы по прежним помещиком иноверцев в прошлом во 190 и во 191 годех (1682 и 1683 гг. – *И.З.*), и те поместья и вотчины у них, иноверцов, взять и отдать, по прежнему указу, русским людям и новокрещеным»<sup>276</sup>. Однако следует отметить, что указы от 29 мая и 13 июля 1682 г., несмотря на их корректировку данным законодательным актом, сделали самое главное – они отменили практику изъятия поместий и вотчин у мурз и служилых татар, имеющих крепостных крестьян и бобылей православного вероисповедания, и передачу в будущем изъятых недвижимостей новокрещеным. Так был достигнут компромисс между правительством и служилой татарской корпорацией.

Указ от 16 мая 1681 г. был направлен на христианизацию аристократической элиты татар, а шестилетняя льгота от налогов и повинностей должна была способствовать крещению ясачного населения. Вторая половина мая 1681 г. – первая половина 1682 г. стали временем наиболее активного претворения в жизнь данного законодательного акта. Но под воздействием восстания нерусских народов его реализация была парализована, а в центральных регионах власти были вынуждены ослабить хватку и действовать осмотрительно, предписав администрации не давить на служилых и ясачных иноверцев с целью крещения. По сути, грамота царей Ивана и Петра Алексеевичей от 8 июля 1682 г., которой было объявлено об отсутствии указа о крещении иноверцев в период восстания, была равнозначна отмене пунктов указа от 16 мая 1681 г., касаю-

<sup>273</sup> Фирсов Н.А. Указ. соч. – С.114; ПСЗ-1. – Т.2, №923. – С.403

<sup>274</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №944. – С.456.

<sup>275</sup> Беляков А.В. Указ. соч. – С.68.

<sup>276</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №1009. – С.644–645; Макаров Д.М. Указ. соч. – С.125.

щихся ясачного населения. По крайней мере, именно в таком смысле грамота была воспринята повстанцами четырех дорог Приуралья.

Несомненно, часть крестьян воспользовалась появившейся возможностью облегчить свое социально-экономическое положение. Д.М. Макаров, изучив сборник С. Мельникова «Акты исторические и юридические и древния царския грамоты Казанской и других соседственных губерний», выявил факты действия этих льгот среди ясачных новокрещен. Эти документы (челобитья новокрещен) относятся к 1692 и 1693 гг.: к этому времени действие шестилетней льготы от налогов еще не закончилось, следовательно, ясачные люди получили эти льготы за смену вероисповедания не позднее 1686 г.<sup>277</sup> Однако эта льгота в тогдашней общественно-политической обстановке не сыграла роли побудителя к массовому крещению ясачных иноверцев, на что рассчитывало правительство.

Специального рассмотрения требует законодательная деятельность правительства, ориентированная на защиту интересов крестившихся зависимых людей в хозяйствах помещиков. Поводом к изданию именного указа «великих государей» и царицы Софьи Алексеевны «О необращении никому в холопство новокрещеных, ясачных, служивых и неслуживых людей, и о наказании их, если будут проситься к кому-либо в холопство» от 16 декабря 1684 г. послужила приписка стольником Алексеем Борисовым сыном Вельяминовым новокрещеных Илюши и Мишки Алышевых в свои «кабальные холопы». Указом было объявлено, что «которые иноверцы, крестьясь в православную христианскую веру, станут бить челом кому в кабальное холопство, и кабалы на себя дадут, и их указала Великая государыня освобождать, а за то, что они станут бить челом кому во двор в холопство, чинить наказанье»<sup>278</sup>. Предписывалось представителям местной администрации вышеназванных групп людей «в кабальное хозяйство не иметь, если даже они изъявят желание». В случае выявления кабального положения власти обязаны были освободить их от кабалы, а если новокрещеные по своему желанию становились крепостными крестьянами, то они подвергались наказанию с последующим освобождением от крепостной зависимости или кабалы<sup>279</sup>. В этом законодательном акте, на наш взгляд, тесно переплелись фискальные интересы государства и стремление сохранить перед иноверцами общественный статус новокрещен.

Однако крещение крепостных нехристиан имело свои издержки в плане преобладания в таких поступках чисто материальных соображений, которыми успешно пользовался тобольский митрополит<sup>280</sup>. Правительственный указ от 7 февраля 1686 г., изданный как ответ на челобитье «тобольских служилых и захребетных и ясачных татар и бухарцев», зафиксировал новое правило крещения нехристиан. Теперь после получения ходатайства «иноверца» о желании креститься митрополит делал запрос в приказную избу, которая уточняла: нет ли на него жалобы, не своровал ли он своего хозяина, принимает ли православие добровольно. В случае подтверждения одного из пунктов нео-

<sup>277</sup> Мельников С. Акты исторические и юридические и древния царския грамоты Казанской и других соседственных губерний. – Казань, 1859. – С.121–123, 148; Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI–XVIII вв.): монография. – Чебоксары: Чувашийский гос. ун-т, 2000. – С.129.

<sup>278</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №1099. – С.644–645.

<sup>279</sup> Там же.

<sup>280</sup> Тычинских З.А. «Иноверцы» и цари: о некоторых аспектах формирования инородческой политики в Сибири // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Вып. 4. Материалы Всероссийской научной конференции «Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья (XVI – начало XVIII вв.)» и круглого стола «Понятия «чюваш» и «ясачная чюваша» в письменных источниках XVI–XVIII вв. как этническая и социальная страты» (г.Казань, 6 декабря 2013 г.), проведенного в рамках данной конференции. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ; Изд-во «Яз», 2014. – С.182.

фита, не крестя, отсылали в приказную избу. Лишь после выяснения в течение месяца непричастности неопита к нарушениям разрешалось его крестить в православную веру. Если это событие происходило во время отлучки помещика, то стоимость получившего свободу новокрещеного бывшему хозяину должен был возместить тот, у кого жил новокрещеный (митрополичий двор, монастырь и т.д.), а если он поступал на государеву службу, то приказная изба<sup>281</sup>.

Именной указ «великих государей» и царицы Софьи Алексеевны «О крещении иноверцов только по свободному их желанию без всякого принуждения, о соблюдении некрещеным татарам и другим иноверцам благочинья, во время крестных ходов, и о необращении им новокрещен в прежнее зловерие» от 5 апреля 1685 г.<sup>282</sup> был послан митрополиту сибирскому и тобольскому Павлу и тобольскому воеводе и князю «с товарищи». Согласно новому указу, на первое места ставились не права хозяина новообращенного, а его волеизъявление на добровольное принятие государственной религии Московского государства. Было предписано: всех желающих крестить без процедуры официального запроса сведений из приказной избы, ограничившись словесным расспросом во время беседы. И только в случае наличия у хозяина документа («купчей») на владение разрешалось возместить стоимость новокрещеного, исходя из того, у кого он будет жить или служить. Если же выяснится, что он ограбил или нанес какой-либо материальный урон своему бывшему хозяину, то новокрещен должен был сам возместить нужную сумму.

Каким был механизм крещения и получения человеком путем смены вероисповедания свободы от крепостной зависимости в Среднем Поволжье, сказать сложно.

Таким образом, правовая и социальная защита новокрещен, стремление власти поставить их в выгодные условия, по сравнению с мусульманами и язычниками, запечатлены в законодательных актах правительства второй половины XVII в. Обратной стороной этой политики являлась презентация перед нерусскими народами их одноплеменников-новокрещеных в лучшем свете, при этом ставка делалась на то, чтобы предоставленные льготы и привилегии побудили местные народы к смене вероисповедания. Новокрещеные феодалы по размерам выделенных им государством наделов были обеспечены землей лучше, чем служилые татары, и хуже, чем русские служилые. Особый статус новокрещеного, выгодно отличавшийся от статуса нехристиан, был призван был готовить почву для усиления процесса крещения иноверцев.

Во второй половине XVII в. в отношении пожелавших креститься ясачных людей существовали установленные законом нормы материального поощрения. С целью крещения мирз и служилых татар власть оказывала давление экономического плана и стала больше внимания уделять крещению зависимых людей помещиков, видя в этом эффективное средство увеличения численности новокрещен и пополнения числа налогоплательщиков. Однако далеко идущим планам правительства царя Федора Алексеевича относительно массового крещения служилых татар и ясачных людей не суждено было сбыться. Татаро-башкирское восстание 1682–1684 гг. заставило правительство воздержаться от плана тотального крещения феодальной элиты татар и вынудило его публично заявить о праве мусульман исповедовать религию предков и отказе от их принудительного обращения в православие.

<sup>281</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №1163. – С.738–739.

<sup>282</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №1117. – С.662–663.

\* \* \*

Политика христианизации в Среднем Поволжье во второй половине XVI–XVII вв. являлась составной частью внутренней политики государства в отношении российской окраины. Миссионерская деятельность военных и духовных властей вобрала в себя характерные черты общественно-политического и культурного развития допетровской России. Крещение местного населения происходило в условиях осуществления активной русской колонизации региона.

Установка «наказной памяти» Ивана Грозного 1555 г., адресованной первому казанскому архиепископу Гурию, на крещение прежде всего «татар», т.е. представителей местной элиты и привилегированных групп населения бывшего Казанского ханства – мусульман – носителей авраамической религиозной традиции, а не язычников, свидетельствует о политическом содержании религиозной политики Московского государства. Такая локализация объекта крещения объяснялась военно-политическими задачами и ограниченностью ресурсов для ведения более масштабной миссионерской деятельности. На результаты христианизации оказало влияние множество факторов. Из первостепенных следует выделить нестабильную общественную ситуацию в стране. Если первые пятнадцать лет после учреждения Казанской епархии в реализации политики крещения ключевая роль принадлежала казанским архиепископам Гурию и Герману, то в последующие десятилетия инициатива перешла в руки военной власти.

Дифференциальный подход в решении административных и судебных дел, в проведении налоговой, социальной, религиозной политики, стремление к изоляции новокрещен положили начало их социальному и этнокультурному обособлению. В изоляции новокрещен от последователей ислама и традиционных верований и в формировании сети новокрещенских поселений, состоявших из одного или нескольких поместий, ключевую роль сыграл царский наказ от 18 июля 1593 г., адресованный казанским воеводам, который появился благодаря инициативе казанского митрополита Гермогена. Большое значение в последующем сохранении православного статуса новокрещен, несмотря на незнание ими основ христианства, помимо угрозы применения наказаний, имели поощрения новообращенных при испомещении их на новом месте и верстании новиков на службу. Поэтому в XVII в. по средним размерам поместий новокрещенные служилые занимали промежуточное положение между служилыми русскими и служилыми татарами. Предоставляемые правительством преимущества новокрещеным также были призваны мотивировать привлечение в лоно церкви новых неопитов из числа мусульман и последователей традиционных верований.

Неопиты, принявшие крещение в XVI–XVII вв., сохранились только среди крещеных татар. Следовательно, крестившиеся последователи традиционных верований (марийцы, чуваша, удмурты, мордва) вслед за сменой вероисповедания поменяли и свою этническую идентичность. В зависимости от преобладающей этнокультурной среды они были ассимилированы русскими, а в случае подселения в новокрещенские селения – новокрещеными татарами. Фактическая наследственность поместий и локализация земельных операций новокрещен-помещиков исключительно между собой и со служилыми русскими, прекращение практики верстания служилых новокрещен из среды ясачных людей, переселение новокрещен в район Закамской засечной черты способствовали, с одной стороны, укрупнению деревень новокрещен, а с другой – расширению их поселенческой сети.

Андрей Беляков

## § 2. Крестившиеся татары в составе служилой элиты Московского государства XVI–XVII вв.

Говоря о знатных татарских новокрещенах XVI–XVII вв., следует отметить особенности восприятия понятия «подданный» в Московском государстве данного периода. Главной особенностью здесь являлось то, что полноценными подданными московского великого князя (царя) являлись только православные люди. Все население, относящееся к иным конфессиям – мусульмане, язычники, католики, протестанты, буддисты, – попадало в разряд «полу-подданных» или же «внутренних иноземцев». Правовые нормы, применяемые как к первым, так и ко вторым, почти всегда были едиными<sup>283</sup>. Некоторые отличия имела практика применения права отъезда из России для восточных и западноевропейских выходцев. Западноевропейцам воспользоваться им было значительно сложнее. Главным отличием между подданными и полу-подданными являлись более чем ограниченные возможности для карьерного роста для последних. Неправославный человек не мог стать членом государева двора. Помимо этого им запрещалось иметь в домашнем услужении православных (данное правило не распространялось на крестьян, работавших на помещичьей земле)<sup>284</sup>. Подобная практика впервые отмечена в 1589 г.<sup>285</sup> Скорее всего, это правило возникло не позднее середины XVI в. и было связано с появлением в России значительной группы иноземцев, испомещаемых за службу. При этом запрещения налагались и на отдельные категории православного населения. В данном случае речь идет о казанских новокрещенах, которым по царскому указу от 18 июля 1593 г. запрещалось «у себя держать некрещеных татар, марийцев, чуваш и немцев»<sup>286</sup>. Это требование было направлено на, по возможности, более полное ограничение контактов вчерашних мусульман с любым неправославным населением, дабы предотвратить их возможный отход от новой религии. Аналогичные меры мы наблюдаем и в Сибири XVII в.<sup>287</sup> Нельзя не отметить тот факт, что многократное повторение указа о запрещении держать в услужении православных, скорее всего, свидетельствует о низкой степени его фактического исполнения. Жесткие меры по контролю за соблюдением указа осуществлялись только после очередного его издания<sup>288</sup>.

Отсутствовали у иноземцев и вотчины. Подобное заявление требует определенной оговорки. Дело в том, что в источниках имеются примеры владения вотчинами служилыми татарами. Это можно объяснить следующими соображениями. Все вновь присоединенные национальные территории объявлялись собственностью московского князя

<sup>283</sup> Опарина Т.А. Иноземцы в России XVI–XVII вв. – М., 2007. – С.10; Орленко С.П. Выходцы из Западной Европы в России XVII века: правовой статус и реальное положение. – М., 2004. – С.44–101.

<sup>284</sup> Орленко С.П., Опарина Т.А. Указы 1627 и 1652 годов против «некрещенных иноземцев» // Отечественная история. – 2005. – №1. – С.22–39.

<sup>285</sup> Беляков А.В. Новые документы к биографии астраханского царевича Арслан-Али ибн Кайбулы // Русский дипломатарий. – М., 2004. – Вып.10. – С.189–196.

<sup>286</sup> Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. – Казань, 2007. – С.50.

<sup>287</sup> Конев А.Ю. Правовые аспекты конфессиональной политики в отношении народов Сибири в конце XVI – начале XVIII в. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики: в 3 ч. – Тамбов, 2013. – №12 (38). – Ч.3. – С.101–107.

<sup>288</sup> Орленко С.П. Выходцы из Западной Европы в России XVII века: правовой статус и реальное положение. – М., 2004. – С.36, 73.

(царя). Поэтому местное служилое сословие могло пользоваться своими землями только на правах поместий (условных держаний за службу). Поэтому родовых наследственных вотчин действительно не было. А вот право на выслуженные вотчины (перевод части поместий в вотчину как награда) полагалось татарам на тех же основаниях, что и русским служилым людям. Так, в 1669–1670 гг. вотчина отмечена за Мамадалеем Идышевым сыном князь Еникеевым. Можно предположить, что это перевод части поместья в вотчину, учиненный Василием Шуйским<sup>289</sup>. Точно так же, как пожалование в вотчину части поместий рода сибирских мирз Мусаитовых-Карамышевых<sup>290</sup>. Еще один раз подобная передача зафиксирована в 1672 г. у романовских татар<sup>291</sup>. Однако это уже относится к эпохе постепенного сближения правового положения поместья и вотчины. Постоянно упоминаемые в источниках вотчины бортные ужожи имели иную природу. Они зафиксированы за служилыми татарами, мордвой, представителями иных этносов, включая русских, и даже за зависимыми крестьянами<sup>292</sup>.

Помимо этого в России существовал особый земельный фонд, земли которого раздавались только неправославным служилым людям. Впервые подобные земли зафиксированы в начале XVII в.<sup>293</sup> Однако косвенные данные позволяют предположить возникновение особого земельного фонда значительно раньше. В деле о поместье Килмамета мирзы князь Кулунчакова сына князь Еникеева начала XVII в. сказано: «...издревне татарская, а не детей боярских земля»<sup>294</sup>. Здесь особо следует отметить, что в отличие от внутренних (коренных) районов русского государства на его окраинах, где проживало большое количество «инородцев», описание земельного фонда производилось по отдельности для каждого этноса. Так, в Восточной Мещере для земель русских и татарских помещиков, а также мордвы и бортников (особая категория православного населения) существовали отдельные писцовые книги. При этом их владения располагались чересполосно<sup>295</sup>. С.П. Орленко справедливо отметил, что существование подобного правила приводило к правовой коллизии в Соборном уложении (статьи 3 и 14 главы XVI). По одной из них велено «иноземские [поместья] иноземцам беспоместным и малопоместным, а мимо иноземцев, иноземских поместий никому не давать. А русских поместий иноземцам не давать», по другой – разрешалась мена поместьями между русскими и иноземными (иноверными) помещиками<sup>296</sup>. Крещение, и как следствие, переход в полноценное подданство, для «внутренних иноземцев» в большинстве случаев становилось трамплином для значительного повышения своего статуса и успешной инкорпорации<sup>297</sup>.

<sup>289</sup> РГАДА. Ф.1167. Оп.1. Д.729.

<sup>290</sup> Беляков А.В. Исиной Карамышев сын Мусаитов. Неизвестный герой Смутного времени // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – №6, ч.3. – Н. Новгород, 2012. – С.82–87.

<sup>291</sup> ПСЗ-1. –Т.1, №512. С.877–878.

<sup>292</sup> РГАДА. Ф.1167. Оп.1. 1641 г. Д.48.

<sup>293</sup> Ногманов А.И. Татары Среднего Поволжья и Приуралья в российском законодательстве второй половины XVI – XVIII вв. – Казань, 2002. – С.32.

<sup>294</sup> РГАДА. Ф.1167. Оп.1. Д.367. Л.22.

<sup>295</sup> Беляков А.В. Писцовая книга мордовских сел Кадомского уезда 138-го (1629/30) годов. Предварительные результаты исследований // Шестые Яхонтовские чтения. – Рязань, 2012. – С.487–500.

<sup>296</sup> Орленко С.П. Выходцы из Западной Европы в России XVII века: правовой статус и реальное положение. – М., 2004. – С.77.

<sup>297</sup> Опарина Т.А. Иноземцы в России XVI–XVII вв. – М., 2007; Хамамото М. О христианизации служилых татар в первой половине XVII в // Гасырлар авазы–Эхо веков. – 2004. – №2. – С.196–203; Трепавлов В.В. Российские княжеские роды ногайского происхождения (генеалогические истоки и ранняя история) // Тюркологический сборник: 2002. – М., 2003. – С.320–353.

Таким образом, добровольная смена веры иноземцем способствовала более успешному встраиванию его в структуру Русского государства. Но в ряде случаев крещение, в том числе и насильственное, требовалось для решения определенных внешне- и внутривосточных задач. При этом, чем выше был статус человека, тем больше были заинтересованы в принятии им православия. Дело в том, что в Москве сложился особый взгляд на истинного государя, сформированный в «Степенной книге». Таким считался тот, на чье имя выезжали представители сопредельных правящих родов<sup>298</sup>. Если на новой родине подобным выходцам воссияет солнце истиной веры, то это также ставилось в заслугу православному государю.

Знатных татарских новокрещен в России XVI–XVII вв. следует разделять на отдельные категории в соответствии с их статусом: Чингисиды; представители правящих династий и верхушки отдельных элей, не относящиеся к «золотому роду»; мирзы на русской службе. Особенности их статуса и карьерные возможности после принятия православия следует рассмотреть по отдельности.

**Чингисиды.** Рассмотрим причины крещения татарских царей и царевичей и их дальнейшие судьбы в хронологическом порядке.

Осенью 1505 г. казанский царевич Худайкул б. Ибрагим бил челом митрополиту московскому Симону, чтобы тот испросил у великого князя Василия III разрешения креститься. Обряд состоялся 21 декабря на Москве-реке у тайника. Крестил Чингисида архимандрит Спасского монастыря Афанасий в присутствии великого князя, его младших братьев и бояр. Отныне царевича стали звать Петр Ибрагимович<sup>299</sup>. 28 декабря он принес присягу на верность Василию III и был выпущен из «нягства»<sup>300</sup>. Судя по всему, к этому шагу Чингисида мягко подтолкнули, пообещав изменение его статуса почетного пленника. Об этом говорит, в частности, состоявшаяся вскоре женитьба царевича на сестре Василия III княжне Евдокии. Царевич оставался в ближайшем окружении Василия III до своей смерти в 1523 г. и воспринимался всеми как непосредственный член великокняжеской семьи. А вот для решения государственных дел, судя по источникам, его использовали нечасто. В 1517 г. он присутствовал на встрече цесарского посла С. Герберштейна<sup>301</sup>. Несколько раз во время походов возглавлял большой полк. Оставался в Москве на время походов Василия III<sup>302</sup>. Человек с таким статусом должен был упоминаться в источниках значительно чаще. У царевича было две дочери, обе Анастасии. Высокое происхождение родителей оказало заметное влияние на их судьбы. Одна из них – супруга князя Федора Михайловича Мстиславского, их внучка станет женой Симеона Бекбулатовича. Мужем другой стал князь Василий Васильевич Немой Шуйский. Данной свадьбой князь хотел утвердить право старшинства в роде за своими потомками. Некоторые исследователи делают осторожное предположение о том, что этот шаг мог быть вызван и стремлением к захвату власти в Русском государстве при малолетнем Иване IV. Благо, Шуйские имели обоснованные права на московский великокняжеский престол<sup>303</sup>.

<sup>298</sup> ПСРЛ. Т.21. Книга Степенная царского родословия. – Ч.1. – СПб., 1908. – С.103, 572, 591, 650, 655.

<sup>299</sup> ПСРЛ. Т.6. Софийская вторая летопись. – Вып.2. – М., 2001. – Стб. – С.374–375; ПСРЛ. Т.8. Продолжение летописи по Воскресенскому списку. – М., 2001. – С.245; ПСРЛ. Т.13. Никонская летопись. – М., 2000. – С.1–2; ПСРЛ. Т.20. Львовская летопись. – М., 2004. – С.376.

<sup>300</sup> Собрание государственных грамот и договоров. – М., 1813. – №145. – С.401–403.

<sup>301</sup> Герберштейн С. Записки о Московии. – М., 1988. – С.213, 216.

<sup>302</sup> Беляков А.В. Чингисиды в России: просопографическое исследование. – Рязань, 2011. – С.184–185.

<sup>303</sup> Зимин А.А. В канун грозных потрясений. – М., 1986. – С.26; Козляков В.Н. Василий Шуйский. – М., 2007. – С.25.

По-видимому, крещение Худайкула весьма впечатлило его родственников в Карголоме. После смерти Мелик-Тагира б. Ибрагима крестились его жена и многочисленные дети<sup>304</sup>. Летом 1513 г., во время Литовского похода, в Москве остались царевич Петр и его племянники – царевичи Василий, Федор, Иван, Лев и Василий «новокрещены»<sup>305</sup>. Москва всячески поддерживала стремление казанских пленников креститься. Наиболее заметный след в Русской истории из всех братьев оставил Федор Меликтагирович Долголядский. Его женой стала княгиня Евдокия Петровна, племянница волоколамского удельного князя Федора Борисовича, дочь князя Петра Дмитриевича Ростовского и княгини Анны Борисовны. Царевич неоднократно назначался полковым воеводой. И в отличие от иных Чингисидов единственный (не считая Петра), по-видимому, обладал при этом реальной властью. Известно его назначение новгородским наместником (1531 г.). В 1523 г., во время Казанского похода, Василия III Федор от имени великого князя принимал польского посла Богдана Довгирдова. Обстоятельства его смерти представляют на настоящий момент загадку. Мы можем однозначно говорить о ее насильственной природе. После смерти царевич был объявлен святым (страстотерпцем)<sup>306</sup>. Скорее всего, Василий III стремился создать из новокрещеных татарских царевичей новую прослойку титулованной знати, отделяющую его от московского боярства и служилых князей.

8 января 1553 г. в Кремлевском Чудовом монастыре митрополит Макарий крестил казанского малолетнего царя Утямиш-Гирея б. Сафа-Гирея. Восприемником был Савва Крутицкий. Теперь Чингисид стал Александром Сафакиреевичем. Иван Грозный велел поселить новокрещеного царя в своем дворце «вместо сына» и учить его грамоте<sup>307</sup>. Юный царь рассматривался как член семьи московского государя. Об этом говорит место захоронения Чингисида – Архангельский собор Московского кремля<sup>308</sup>. Если бы не ранняя смерть, царевич оставил бы заметный след в русской истории, так как постоянно находился у трона.

В январе 1553 г. другой казанский царь, Ядгар-Мухаммед б. Касим, бил челом Ивану Грозному, чтобы ему разрешили креститься. После многочисленных визитов к Чингисиду архимандритов и игуменов, в задачу которых входило, по летописным известиям, убедиться в том, что Ядгар-Мухаммед захотел креститься не от нужды, а по убеждению, 26 февраля на Москве-реке у тайника его крестили в присутствии Ивана IV, его братьев, бояр, митрополита Московского и многочисленного духовенства. Крестил Симеона Касаевича духовный отец Чингисида – протопоп храма Николы Гостунского Амос. Московский царь пожаловал Симеона двором (домом) и учинил у него особый двор во главе с боярином И.П. Заболоцким<sup>309</sup>. Вскоре его женили на дочери Андрея Михайловича Клеопина Кутузова Марии. От этого брака известно пятеро де-

<sup>304</sup> Герберштейн С. Записки о Московии. – М., 1988. – С.171.

<sup>305</sup> Разрядная книга 1475–1598 гг. – М., 1966. – С.53.

<sup>306</sup> Беляков А.Б. Царевич князь Федор Меликтагирович Долголядский // Вестник ННГУ имени Н.И. Лобачевского. – 2012. – №2(1). – С.234–237; Егасова Н.А. Жизнеописание святого страстотерпца Христова царевича Федора Долголядского // Белозерье. Краеведческий альманах. – №3. – Вологда, 2007; Фролов М.В., Смирнов Ю.А., Русаков П.Е. Археологические исследования фундамента первого монастырского каменного храма Иосифо-Волоцкого монастыря и погребений, совершенных в его пределах // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. – М., 2008. – С.103–367.

<sup>307</sup> ПСРЛ. Т.13. Никоновская летопись. – М., 2000. – С.229; ПСРЛ. Т.20. Львовская летопись. – М., 2004. – С.539–540.

<sup>308</sup> Панова Т.Д. Некрополи Московского Кремля. – М., 2003. – С.31.

<sup>309</sup> ПСРЛ. Т.13. Никоновская летопись. – М., 2000. – С. 229; ПСРЛ. Т.20. Львовская летопись. – М., 2004. – С.539–540.

тей, но все они умерли еще детьми<sup>310</sup>. Царь стал завсегдаем дворцовых церемоний. Его назначали номинальным воеводой в действующую армию, но реального влияния на происходящие события он не оказывал.

После 18 сентября 1555 г. в Москве крестили младенца астраханского царевича Ярашту б. Ямгурчи, родившегося по дороге в Москву, и его мать царицу Ельякши. Отныне они стали Петром и Ульяной<sup>311</sup>. Причина данного крещения очевидна – показать новому астраханскому царю, ставленнику Москвы Дервиш-Али б. Шейх-Хайдару, что Иван IV всецело доверяет ему и не собирается держать у себя сына его предшественника как возможного претендента на астраханский престол. Более о царевиче ничего неизвестно.

Особую группу составляют огланы (улары – в русских источниках). Несмотря на то, что их происхождение также восходило к Чингисхану (оглан – первоначальное именование всех представителей «золотого рода» из династий Джучидов, Чагатаидов и Хулагуидов, позднее, в XV в., это именование было заменено на султан), они заняли как бы промежуточное положение между султанами и не-чингисидами. Скорее всего, огланы – это представители тех ветвей рода, которые не обладали освященным традицией правом на ханский трон в том или ином регионе Дешт-и Кипчака. В России они никогда не именовались царевичами, хотя и пользовались почетом<sup>312</sup>.

Летом-осенью 1551 г. в России оказалась группа казанских уланов, сопровождавших малолетнего казанского хана Утямиш-Гирея и его мать царицу Сююн-бике в Москву. Это – два сына оглана Кучака и сын оглана Ак-Мухаммеда<sup>313</sup>. Сын Ак-Мухаммеда проживал в России до 1572 г., когда его по просьбе крымского хана Девлет-Герей I отпустили в Крым к отцу, являвшемуся лидером казанской эмиграции на полуострове. Известно, что он до этого принял православие и стал князем Федором<sup>314</sup>.

Серия крещений первой половины XVI в. явно связана с продвижением России на Восток. Москва стремилась максимально полно вывести из игры всех возможных претендентов на казанский и астраханский престолы. С этой целью их всеми возможными способами стремились заполучить в Россию. Это касалось в первую очередь астраханских царевичей. Здесь же наиболее «опасных» из них крестили, причем без их согла-



Русский и татарин. XVII в.

<sup>310</sup> Беляков А.В. Чингисиды в России: просопографическое исследование. – Рязань, 2011. – С.65, 108.

<sup>311</sup> ПСРЛ. Т.13. Никоновская летопись. – М., 2000. – С.253.

<sup>312</sup> Беляков А.В. Огланы (улары) в России второй половины XV – XVI века // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2014. – Т.13. – Вып.8: История. – С. 51–56.

<sup>313</sup> ПСРЛ. Т.13. Никоновская летопись. – М., 2000. – С.167–168.

<sup>314</sup> РГАДА. Ф.123. Оп.1. Кн.14. Л.62–62 об., 341–341 об.

сия. Правда, в летописях это тщательно скрывалось. Интересно, что всех (или почти всех) взрослых Чингисидов крестили в зимнее время на Москве-реке, заставляя их окунуться в прорубь. Это делалось для того, чтобы при большом стечении горожан лишний раз подчеркнуть величие православной церкви и государя, а также проверить истинность намерений неофитов. Вчерашние враги с подчеркнутым смирением принимали данный обряд. Но это было ни в коем случае не соединение формального почета с издевательством над их судьбой, как утверждал М.Г. Худяков<sup>315</sup>. Нужно отметить, что крещение в проруби на Рождество Христово новообращенных иностранцев было типичной практикой в XVI–XVII вв. На детей этот обычай не распространялся.

Крещения на протяжении второй половины XVI–XVII вв., скорее всего, носили добровольный характер. Хотя, возможно, на некоторых из неофитов и оказывалось опосредованное давление.

Список знатных татарских новокрещен этого периода открывает Муртаза-Али б. Абдула (Михаил Кайбулович). Он родился уже в России, между 1552 и 1558 гг. (дата выезда его отца и рождения второго сына Абдулы, Будадея). Крестился он, судя по всему, по достижении совершеннолетия, в конце 60-х гг. XVI в. После этого он занял видное положение среди московской знати. В 1571–1572 г. он даже, возможно, возглавлял земскую Боярскую думу<sup>316</sup>. Известен он и как номинальный полководец воевода. Его женой стала дочь боярина Ивана Большого Васильевича Шереметева<sup>317</sup>.

В 1573 г., до 15 июля, крестился касимовский царь Саин-Булат б. Бекбулат (Симеон Бекбулатович). Точная дата неизвестна. Крестил его, возможно, протопоп Амос, а восприемником стал митрополит Кирилл. Высказывалось предположение, что крещение должно было состояться не позднее июля 1573 г. Дело в том, что в церкви Смоленской Богоматери с. Кушалино под Тверью, принадлежащего Симеону Бекбулатовичу, хранилась особо почитаемая икона Смоленской Богоматери (празднование 28 июля), которой, по преданию, его восприемник, митрополит, благословил своего крестного сына. Предполагалось даже, что это крещение произошло 28 июля, а более раннее упоминание христианского имени связано с тем, что в это время он уже находился в числе оглашенных. Причины данного события установить трудно, нужно только обязательно помнить, что Симеон приходился племянником Ивану IV через свою родную тетку Марию Темрюковну. Тем самым после крещения он органично вошел в состав семьи московского царя. Нельзя однозначно утверждать, что крещение данного Чингисида было добровольным. Но мы вправе говорить о том, что впоследствии он стал глубоко верующим христианином. Хотя здесь возможно и несколько иное объяснение. Изначально являясь религиозным человеком, он мог только перенести свои прежние чувства на новую для него религию, либо стремился соответствовать требованиям, предъявляемым для человека его статуса в новой среде. Имеющиеся в нашем распоряжении документы говорят о том, что Симеон, по-видимому, был лишен честолюбия. Возможно, именно это и стало одной из причин, по которой Иван Грозный сделал его номинальным великим «князем всея Руси» в 1575–1576 гг. Когда политический маскарад был закончен, Симеон получил титул «великого князя Тверского». Благодаря своему происхождению, эпизоду с «посажением» на московский престол и отчасти родственными связям (был женат на А.И. Мстиславской), царь до конца своих дней занимал особое

<sup>315</sup> Худяков М.Г. Очерки по истории Казанского ханства. М., 1991. – С.173.

<sup>316</sup> Зимин А.А. В канун грозных потрясений. – М., 1986. – С.26; Козляков В.Н. Василий Шуйский. – М., 2007. – С.27; Сборник Русского исторического общества. – СПб., 1910. – Т.129. – С.206, 215, 216, 221, 224–226, 228.

<sup>317</sup> Беляков А.В. Политика Москвы по заключению браков служилых Чингисидов // Тюркологический сборник: 2007–2008. – М., 2009. – С.35–55.

положение в России. А после пресечения династии Калитичей он стал рассматриваться как один из наиболее легитимных претендентов на московский трон<sup>318</sup>.

Следующий обряд крещения произошел 23 сентября 1599 г. Тогда крестили сибирского царевича Абу-л-Хаира б. Кучума (Андрей Кучумович). Церемонию на Москве-реке «у Водяных ворот под Большою башнею» проводил архимандрит кремлевского Чудова монастыря Пафнутий. Восприемниками были боярин князь Федор Андреевич Ноготков-Оболенский и дьяк Василий Тараканов<sup>319</sup>. После пленения в 1591 г. Чингисид нигде не упоминался вплоть до этого события. По-видимому, он находился в «нютстве». Можно предположить, что царевич понадобился Борису Годунову для борьбы с кланом Романовых. Не ранее 1600 г. царевича женили на княжне Ирине Федоровне Ноготковой-Оболенской, дочери боярина князя Федора Андреевича Ноготкова-Оболенского. Интересно, что тесть царевича был одновременно и его восприемником при крещении<sup>320</sup>. Это уникальный случай, православная церковь запрещала браки между ближайшими родственниками, в том числе и по крещению. Вполне возможно, что данный брак следует рассматривать в общей цепочке мероприятий по нейтрализации рода бояр Романовых, проводимых Борисом Годуновым. По крайней мере, родство Ноготковых-Оболенских с Кучумовичами могло в местническом споре 1600 г. несколько нивелировать матримониальные связи Романовых с Иваном Грозным<sup>321</sup>. В дальнейшем царевич никак себя не проявил. Хотя имеются косвенные сведения (упоминание о выслуженной вотчине), по которым можно предположить, что царевич принимал активное участие в военных действиях (московское осадное сидение царя Василия Шуйского?) Смутного времени<sup>322</sup>.

15 февраля 1614 г. в книгах Печатного приказа вдова романовского мирзы Иль (Эль) б. Юсуфа, дочь царевича Абдулы б. Ак-Кобека – Ахтанай (Ахтаньш) названа Ульяной<sup>323</sup>. Когда она приняла крещение, неизвестно. Мирза умер между 21 августа 1610 г. и 5 сентября 1611 г.<sup>324</sup> Вдова стала христианкой, скорее всего, не раньше смерти супруга. Причину смены веры, возможно, следует искать в событиях Смутного времени. Но данный шаг, безусловно, следует признать добровольным.

В 1616 г. добровольно принял православие последний астраханский царевич, оставшийся в России – Кутлуг-Гирей б. Арслан-Али б. Абдула. Как и его дядя, он стал Михаилом Кайбулиным (Кайбулович). Можно предположить, что это произошло вскоре после достижения им совершеннолетия и смерти матери<sup>325</sup>. Вполне возможно, что данное крещение непосредственно связано со сменой веры его тетки, Ульяны – Айханьш. На это, возможно царевича подвигло и то, что он продолжительное время прожил при дворе русских царей. Известно, что после взятия в июле 1609 г. полком воеводы боярина Ф.И. Шереметева г.Касимова он привез в Москву некоего касимовского царевича<sup>326</sup>. Под ним нужно видеть именно Кутлуг-Гирея. Как племянника касимовского

<sup>318</sup> *Беляков А.В.* Симеон Бекбулатович // Единорогъ. – М., 2011. – Вып. 2. – С.159–187.

<sup>319</sup> *Анхимюк Ю.В.* Разрядная книга, 1598–1602 годов // Русский дипломатарий. – М., 2003. – Вып. 9. – С.396.

<sup>320</sup> *Любимов С.В.* Опыт исторических родословий. Гундоровы, Жижемские, Несвицкие, Сибирские, Зотовы и Остерманы. – Пг., 1915. – С.60.

<sup>321</sup> *Козляков В.Н.* Борис Годунов. – М., 2011. – С.213; *Павлов А.П.* Государев двор и политическая борьба при Борисе Годунове, (1584–1605 гг.). – СПб., 1992. – С.73; *Эскин Ю.М.* Очерки истории местничества в России XVI–XVII вв. – М., 2009. – С.112–213.

<sup>322</sup> Записные вотчинные книги Поместного приказа 1627–1657 гг. – М., 2010. – С.1273.

<sup>323</sup> Документы Печатного приказа, (1613 – 1615 гг.). – М., 1994. – С.348.

<sup>324</sup> *Моисеев М.В.* К истории землевладения рода Юсуповых в начале XVII века // Русский дипломатарий. – М., 2004. – Вып. 10. – С.201–202.

<sup>325</sup> РГАДА. Ф.131. Оп.1. 1654 г. Д.2. Л.1–2.

<sup>326</sup> *Антонов А.В.* К начальной истории нижегородского ополчения // Русский дипломатарий. – М., 2000. – Вып. 6. – С.210, 223.

царя Мустафы-Али б. Абдулы его иногда называли именно так. После этого царевич до крещения пропадает из документов. Однозначно можно утверждать, что он отсутствовал в Тушинском лагере. Предположительно, после пострижения Василия Шуйского царевич вновь оказался в поместье под Касимовом. После провозглашения царем Михаила Федоровича Чингисид вновь мог быть вызван для постоянного проживания в столицу. На царевича в Москве возлагались определенные планы. Об этом, в частности, говорит устроенная ему в феврале 1623 г. пышная свадьба на дочери Григория Петровича Ляпунова Марии, носившая государственный характер. Только поддающиеся подсчету расходы из казны составляли более 2300 руб.<sup>327</sup>

7 сентября 1633 г. крестился сибирский царевич Янбек (Джанбек) б. Джансюер (Янсюер) б. Али. Данное событие, судя по всему, произошло сразу же после признания царевича совершеннолетним или же через какое-то время после этого, отныне он стал стольником, князем Калинником Джансюеревичем Сибирским. Именно эту дату следует рассматривать как начало зарождения общего родового прозвища сибирских Шибанидов в России. Судя по документам, инициатива принятия православия исходила от самого Чингисиды. По крайней мере, его настоятельно предупреждали, что после крещения он потеряет право именоваться царевичем. При этом до самого последнего момента он оставался в неведении относительно того, будет ли положен ему какой-либо титул и какое место займет вчерашний царевич в служилом сословии<sup>328</sup>. Это был эксперимент царя Михаила Федоровича со статусом крещеных татарских царевичей. Калинник явно проиграл в статусе. Теперь его можно рассматривать как вполне обычного крепкого служилого человека по московскому списку, реально испытывающего тяготы военных походов, получающего время от времени назначения городским воеводой (Суздаль – 1648–1650 гг., Курмыш – 1661–1663 гг.) и даже прикрепленного однажды к неким послам<sup>329</sup>. Дети и внуки Калинника также значительно уступали по своему положению иным служилым Чингисидам. Следует, однако, отметить, что это был единственный подобный пример.

9 марта 1645 г. в Кирилло-Белозерском монастыре крестили сибирского царевича Аблая б. Ишима. Отныне он стал Василием Ишимовичем<sup>330</sup>. До этого царевич, плененный во время неудачного набега на Уфимский уезд, 10 лет провел в тюрьме г. Белозерска. Нельзя не отметить, что первая челобитная с заявлением о желании принять православие была подана царевичем еще 29 июня 1637 г. Но тогда ее оставили без внимания<sup>331</sup>. Причина этого кроется в последовавшей за пленением Аблая активизации дипломатических контактов с его сибирскими родственниками. Появилась призрачная надежда замирить казакующих Кучумовичей и тем самым прекратить их постоянные набеги<sup>332</sup>. Когда в Москве поняли, что мирным путем достичь этого невозможно, царевича крестили. Вскоре он занял в столице более чем заметное положение в придворных кругах, попав в ближайшее окружение юного царя Алексея Михайловича. Василий стал князем, стольником, вскоре его пожаловали в кравчие, назначили значительное материальное содержание. Во время бунта 1648 г. он постоянно находился у государя «вверху». Только ранняя смерть помешала ему стать еще более заметной фигурой<sup>333</sup>.

<sup>327</sup> *Беляков А.В.* Чингисиды в России: просопографическое исследование. – Рязань, 2011. – С.110–111, 353–355; РГАДА. Ф.396. Оп.2. Д.208а. Л.226–258.

<sup>328</sup> РГАДА. Ф.131. Оп.1. 1631 г. Д.2; 1633 г. Д.14; 1651 г. Д.5. Л.17–19.

<sup>329</sup> *Белоусов М.Р.* Боярские списки 1645–1667 гг. как исторический источник. – Казань, 2008. – Т.1. – С.306–307; *Боярская книга 1658 г.* – М., 2004. – С.150.

<sup>330</sup> РГАДА. Ф.131. Оп.1. 1648 г. Д.1. Л.24; Ф.196. Оп.2. Д.25, 26, 27, 28, 31, 32.

<sup>331</sup> РГАДА. Ф.1107. Оп.1. Д.722. Л.25–27.

<sup>332</sup> *Трепавлов В.В.* Сибирский юрт после Ермака: Кучум и Кучумовичи в борьбе за реванш. – М., 2012. – С.158–206; *Беляков А.В.* Кучумовичи в России XVII в. Три поколения одной семьи // *История народов России в исследованиях и документах.* – М., 2016. – Вып. 7. – С. 45–65.

<sup>333</sup> РГАДА. Ф.131. Оп.1. 1648 г. Д.11.

В 1653 г. в Москве, судя по всему по совместной инициативе царя Алексея Михайловича и патриарха Никона, было принято решение подтолкнуть к принятию православия знатных татар, проживавших в России. В первую очередь это касалось ногайских мирз и сибирских царевичей. Для этих целей их вызвали в Москву, впервые после вступления на престол Алексея Михайловича<sup>334</sup>. Тогда же царевичей стали подталкивать к решению о смене веры. В апреле 1654 г. принял православие сибирский царевич Дост-Мухаммед б. Алтанай (Петр Алексеевич). Его восприемником стал царь Алексей Михайлович. После апреля крестился сибирский царевич Иш-Мухаммед б. Алтанай (Алексей Алексеевич)<sup>335</sup>. Приблизительно в это же время крестилась жена Иш-Мухаммеда, Салтан-бике, в крещении Анастасия Васильевна<sup>336</sup>. Их отца, престарелого царевича Алтаная б. Кучума, и двух его жен, ханым Джан тата Алееву мирзину дочь и Девлет пачу Смолянову, оставили в покое. Алтанай умер не позже, чем через два года. Царицы пережили его более чем на двадцать лет<sup>337</sup>.

С касимовским царевичем Сеит-Бурханом б. Арсланом все пошло не так гладко. Это крещение однозначно следует признать насильственным. После того как царевича не ранее апреля 1654 г. огласил патриарх Никон и его собирались отправить под начало в монастырь, он отказался от обещания поменять веру. Но в том же году, судя по всему, крещение состоялось. Отныне царевич стал Василием Араслановичем<sup>338</sup>. С этого момента царевич и вся его многочисленная семья становятся завсегдаемыми многочисленных дворцовых церемоний<sup>339</sup>. Известны их назначения во главе полков в действующей армии, но они были чисто номинальными.

Со временем один из сыновей Василия, Яков, станет местночтимым святым (блаженным) в г.Касимове. За что он получил подобное признание – неизвестно. Единственным документально подтвержденным фактом в его жизни является дата смерти (7 января 1677 г.)<sup>340</sup>.

Мы видим, что принятие православия для подавляющего числа татарских царей и царевичей ничего принципиально не меняло в их жизни. Данный шаг не открывал для них двери административной или военной карьеры. Они продолжали, как и до этого, выполнять главную функцию, возложенную на них – поднимать общий престиж московского государя как царя царей. Тем самым они были обречены на скорое забвение. Однако некоторые из них все же оставили свой след в русской истории.

***Представители правящих династий и верхушки отдельных элей, не относящиеся к «золотому роду».*** Здесь в первую очередь мы вынуждены будем говорить о ногаях. Хотя будут встречаться и выходцы из Крыма и иных территорий. Следует отметить тот факт, что на настоящий момент мы знаем очень мало о реальной роли татарского компонента в составе служилых людей Московского государства XVI–XVII вв.,

<sup>334</sup> РГАДА. Ф.131. Оп.1. 1653 г. Д.3–5.

<sup>335</sup> Шишкин Н.И. История города Касимова с древнейших времен. – Рязань, 1999. – С.106; Рязанские достопамятности, собранные архимандритом Иеронимом с примечаниями И. Добролюбова. – Рязань, 1889. – С.71–72.

<sup>336</sup> РГАДА. Ф.131. Оп.1. 1654 г. Д.3.

<sup>337</sup> Беляков А.В. Участие сибирского царевича Алтаная ибн Кучума в событиях Смутного времени // Мининские чтения: 2004. – Н.Новгород, 2005 – С.21–35.

<sup>338</sup> Шишкин Н.И. История города Касимова с древнейших времен. – Рязань, 1999. – С.106; Рязанские достопамятности, собранные архимандритом Иеронимом с примечаниями И. Добролюбова. – Рязань, 1889. – С.71–72.

<sup>339</sup> Беляков А.В. Чингисиды в России: просопографическое исследование. – Рязань, 2011. – С.115–128.

<sup>340</sup> Беляков А.В. Касимовский царевич Яков (Иаков). Мифологизация образа // Пятое Яхонтовские чтения. – Рязань, 2010. – С.89–94; Правдолюбов Н., Правдолюбов В. Блаженный Иаков, царевич касимовский. – М., 2005.

тем более о роли татарских новокрещеных. Здесь мы вынуждены пробираться сквозь данные поздних, зачастую ложных, генеалогических легенд. Существует и иная крайность – утверждать о татарском происхождении всех лиц, имеющих фамилии, образованные от тюркских слов. При этом мы действительно встречаем значительное число татарских фамилий среди лиц, прочно утвердившихся у российского трона и оставивших заметный след в истории нашего государства: князей Шейдяковых, князей Урусовых, князей Юсуповых, князей Сулешовых и др.

Процесс относительно массового перехода знатных татарских выходцев в православие начался в середине – второй половине XVI в. Во многом этому способствовали планомерное продвижение России на Восток и кризисы, в первую очередь политические, время от времени вспыхивавшие в исламских государствах, непосредственно граничащих с ней.

Одним из первых примеров смены веры является крещение мирзы Уразлы Канбарова (Камбарова), ставшего князем Иваном. Его дед, Канбар Мамалаев, выехал в Россию в начале XVI в. Впервые мы видим его в июле 1507 г. в передовом полку в Литовском походе. В сентябре 1507 г. Канбар мирза упоминается в передовом полку в походе на «литовские места» с царевичем Шейх-Аулиаром б. Бахтияром<sup>341</sup>.

Стоит остановиться на упоминании городецких татар и Канбара мирзы Мамалаева. Быть может, это фиксация автономного отряда бывшего двора городецкого (касимовского) царевича Касима и его сына Даньяра. Тогда Канбар мирза должен быть их лидером и происходить из ближайшего окружения царевичей казанской династии. Но нужно помнить, что это только наши предположения, хотя и подкрепленные некоторыми более поздними наблюдениями. А.Л. Хорошкевич предполагает, что Канбар происходит из Крыма<sup>342</sup>. В настоящее время считается, что он – представитель рода крымских Ширинов. Полная родословная рода в России неизвестна. Князья Ширинские-Шихматовы выводят свой род от некоего Шихмата (в крещении Василий) Келядемаевича, правнука Канбара, неизвестного по документам<sup>343</sup>. По разрядным и посольским книгам известен князь Иван – Уразлы (Ураз-Али) Магметев (Ак-Мухаммед) Канбаров, умерший по дороге в Польшу во время посольства 1570 г. К тому же в литературе есть упоминание о его принадлежности к Мангитам<sup>344</sup>. В.В. Трепавлов предполагает следующую их родословную: Ураз-Али б. Ак-Мухаммед б. Канбар б. Мамай б. Мансур б. Эдиге. Тогда это действительно крымский выходец, однако не имеющий никакого отношения к Ширинам<sup>345</sup>. Однако в таком случае, опираясь на наши знания по более позднему периоду, мы вправе утверждать, что Канбар мирза не мог являться членом двора касимовских Чингисидов. Следует искать его собственные, довольно крупные земельные пожалования и, возможно, военный отряд.

Возможно, при крещении в XVI в. сеиды получали княжеский титул. В списке опричников Ивана Грозного 1573 г. отмечен некто «князь Иван Сеитов Городетцкого» со значительным окладом в 200 рублей<sup>346</sup>. Этот человек еще дважды встречается в источни-

<sup>341</sup> Разрядная книга 1475–1598 гг. – М., 1966. – С.38.

<sup>342</sup> Хорошкевич А.Л. Русь и Крым: от союза к противостоянию. Конец XV – начало XVI вв. – М., 2001. – С.305.

<sup>343</sup> Гребельский П.Х., Думин С.В. Князья Ширинские-Шихматовы // Дворянские роды Российской империи. – М., 1996. – С.197–200.

<sup>344</sup> Разрядная книга 1475–1598 гг. – М., 1966. – С.209, 211, 220, 221, 226, 229, 231; Обзор посольских книг из фондов – коллекций хранящихся в ЦГАДА (Конец XV – начало XVIII в.). – М., 1990. – С.94; Выписка из посольских книг о сношениях Российского государства с Польско-Литовским за 1547–1572 гг. // ПИВЕ. – М.; Варшава, 1997. – Т.II. – С.266–267.

<sup>345</sup> Трепавлов В.В. российские княжеские роды ногайского происхождения (генеалогические истоки и ранняя история) // Тюркологический сборник: 2002. – М., 2003. – С.323–324.

<sup>346</sup> Список опричников Ивана Грозного. – СПб., 2003. – С.55.

ках (назван князем Иваном Сеитовичем Городецким и даже Иваном Семеновичем): в походе на Пайду 1573 г. он – голова в полку у государей, а в государевом походе февраля-апреля 1574 г. – голова с сотней<sup>347</sup>. Возможно, это одно лицо с князем Иваном Сеитовым, упомянутым в свадебном поезде короля Магнуса и княжны Марии Владимировны<sup>348</sup>. В таком случае мы можем рассматривать данное лицо как родоначальника князей Сеитовых, известных в XVII в. На настоящий момент об этом человеке мы не имеем больше никакой информации. Однако прозвище «Городецкого», возможно, указывает на происхождение из двора касимовских (городецких) Чингисидов. В таком случае, он мог находиться во дворе Шах-Али б. Шейх-Аулиара или же Саин-Булата б. Бекбулата. Однако утверждать, что князь Иван Сеитов происходил из известного рода касимовских сеидов Шакуловых<sup>349</sup>, мы не можем. У нас слишком мало данных для этого.

В Списке опричников Ивана Грозного можно найти и иные «татарские» имена: князь Иван Аликеев, князь Иван Янчюрин<sup>350</sup>. Об их происхождении на данный момент абсолютно ничего неизвестно. Князь Келмамаев Иван Келмаевич упоминается среди опричников с 1571 г. Супруг одной из дочерей Малюты Скуратова. Умер 15 июля 1573 г.<sup>351</sup> Предположительно, также из ногайских мирз. Его отцом или дедом, скорее всего, являлся Кель-Мухаммед б. Алчигар б. Муса. Князь Иван Тевкелевич (Тевкелевич, Тевкелев) известен с 1558–1559 по 1574 гг. и имел назначения вплоть до первого воеводы Передового полка. Имеются упоминания, что он получил чин оружничего. Впоследствии попал в опалу и был казнен<sup>352</sup>. Это, вполне возможно, сын казанского князя Тевкеля Муртаза-мирза или же его внук, взятый в плен в 1545 г.<sup>353</sup> Мы вправе отметить один немаловажный факт: начиная с этого времени все знатные татарские новокрещены в обязательном порядке возводятся в княжеское достоинство. Оно может рассматриваться нами как определенный маркер (при обязательном наличии тюркского родового прозвища) для поиска иных знатных татарских новокрещенов.

Наиболее высокого положения в Москве этого периода удалось добиться князьям Шейдяковым. В настоящее время мы не знаем точного времени и обстоятельств их выезда и крещения. Однако с 1571 г. по 1580 г. князь Петр Тутаевич Шейдяков – участник практически всех походов в Ливонской войне, он возглавлял Большой и Передовой полки. Несколько лет упоминается как псковский наместник<sup>354</sup>. Вслед за Н.М. Карамзиным В.В. Трепавлов пишет о том, что князь Петр входил в походную думу Ивана Грозного<sup>355</sup>. Однако это, скорее всего, не так. Шейдяковы в этот период отмечены как служилые князья<sup>356</sup>. Василия Шейдякова В.В. Трепавлов предположительно отождествляет с Дурс (Турсун?)-Мухаммедом б. Саид-Ахмедом, который приехал в 1564 г. про-

<sup>347</sup> Разрядная книга 1475–1605 гг. – М., 1982. – Т. II. – Ч. 2. – С. 323–324, 363.

<sup>348</sup> Разрядная книга 1475–1605 гг. – М., 1982. – Т. II. – Ч. 2. – С. 335; Разрядная книга 1559–1605 гг. – М., 1974. – С. 93; Разрядная книга 1550–1637 гг. – М., 1975. – Ч. 1. – С. 221.

<sup>349</sup> *Беляков А.В., Енгальчева Г.А.* Крымские выходцы в Касимове – сеиды Шакуловы и их архив // Средневековые тюрко-татарские государства. – 2015. – Т. 7. – С. 46–53.

<sup>350</sup> Список опричников Ивана Грозного. – СПб., 2003. – С. 56.

<sup>351</sup> *Кобрин В.Б.* Опричнина. Генеалогия. Антропонимика. – М., 2008. – С. 44–45.

<sup>352</sup> Разрядная книга 1475–1605 гг. – М., 1982. – Т. II. – Ч. 2. – С. 226, 278, 303, 324, 346, 358; *Кобрин В.Б.* Опричнина. Генеалогия. Антропонимика. – М., 2008. – С. 80.

<sup>353</sup> ПСРЛ. Т. 13. Никоновская летопись. М., 2000. – С. 146.

<sup>354</sup> Разрядная книга 1475–1598 гг. – М., 1966. – С. 240, 251, 277, 306 и др.

<sup>355</sup> *Трепавлов В.В.* Российские княжеские роды ногайского происхождения (генеалогические истоки и ранняя история) // Тюркологический сборник: 2002. – М., 2003. – С. 328.

<sup>356</sup> *Станиславский А.Л.* Труды по истории государева двора в России XVI–XVII веков. – М., 2004. – С. 212, 321.

ситься на государеву службу. Афанасий регулярно упоминается с 1574 г. по 1598 г. как полковой воевода, а в 1577–1580 гг. – как наместник г. Юрьева-Ливонского<sup>357</sup>.

С этого момента на имя московского царя выезжает и принимает православие большое количество ногайской знати. Некоторые выезды напрямую или опосредованно были связаны с оказавшимися в России Чингисидами. В разное время в России приняли крещение три сына ногайского мирзы Джанн-Арслана б. Уруса – Урак (Петр), Зорбек (Александр) и Тук (Иван). Тук, предположительно, был сыном одной из дочерей хана Кучума. Его братья приходились ей пасынками<sup>358</sup>. В 1625–1626 г. крестился зять хана Кучума, ногайский мирза Бегей б. Ханбай б. Исмаил (князь Александр Смайлев). В конце 1625 г. крестился его сын Сары (скорее всего, не от дочери Кучума), ставший князем Львом, а также князья Семен и Прокофий Дьяновы<sup>359</sup>.

Однако большинство ногайских мирз отправлялись на службу в Россию, спасаясь от практически не прекращавшихся политических и экономических кризисов в степи. В.В. Трепавлову удалось выделить следующие роды ногайского происхождения в России: Байтерековы (от Байтерека б. Дин-Ахмеда), Барангазыевы (от Барангази б. Мухаммеда б. Исмаила), Канбаровы, Тинбаевы (от Динбая б. Исмаила), Тинмаметевы (от Дин-Мухаммеда б. Дин-Ахмеда), Урмаметевы (от Ураз-Мухаммеда б. Дин-Ахмеда), Шейдяковы (два рода, I от от Саид-Ахмеда б. Мусы, II от Саид-Ахмеда б. Мухаммеда б. Исмаила), Смайлевы (от Исмаила б. Мусы), Араслановы, Ураковы, Мамаевы (от Саина б. Мамая), Кутумовы (от Кутума б. Шейх-Мухаммеда), Урусовы (от Уруса б. Исмаила), Юсуповы (от Юсуфа б. Мусы). При этом только два последних рода смогли пересечь рубеж XIX в. После принятия православия мирзы становились князьями, их жаловали московскими дворянами, стольниками, стряпчими. Некоторые из них становились крупными помещиками, но большинство получало поденный корм и годовое денежное жалованье. Известно, что они несли ратную и придворную службы. Дети и внуки биев (правителей) Ногайской орды легко находили свое место в России. Однако, благодаря их большому числу, а также кризису ногайской государственности, со временем их статус несколько девальвировался. При этом степень удачливости на новом месте для всех семей была неодинакова. Если XVI в. прошел под звездой Шейдяковых, то в XVII в. судьба явно благоволила Урусовым, достигшим к концу века боярства<sup>360</sup>.

Имелись в России и знатные крымские новокрещены. Самыми заметными из них следует признать представителей рода Яшлавских (князья Сулешевы), одной из многочисленных ветвей эля Кипчак. Сулешевы на протяжении XVI–XVII вв. являлись одним из наиболее влиятельных крымских родов и постоянными русскими амиатами (доверенные лица среди крымской знати по связям с Москвой). Во время крымского династического кризиса 1584–1588 гг. один из представителей рода – мирза Янша (Янша-паша)

<sup>357</sup> Трепавлов В.В. Российские княжеские роды ногайского происхождения (генеалогические истоки и ранняя история) // Тюркологический сборник: 2002. – М., 2003. – С.329.

<sup>358</sup> Там же. – С.336.

<sup>359</sup> Там же. – С.331–332; Белоусов М. Р. Боярские списки 1645–1667 гг. как исторический источник. – Казань, 2008. – Т.1. – С.307; Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб., 1841. – Т.II. – С.5, 17, 18.

<sup>360</sup> Трепавлов В.В. Российские княжеские роды ногайского происхождения (генеалогические истоки и ранняя история) // Тюркологический сборник: 2002. – М., 2003. – С.320–353; Боярская книга 1639 г. – М., 1999; Боярская книга 1627 г. – М., 1986; Боярская книга 1658 г. – М., 2004; Белоусов М. Р. Боярские списки 1645–1667 гг. как исторический источник. – Казань, 2008. – Т.1; Захаров А.В. Государев двор Петра I: Публикации и исследование массовых источников разрядного делопроизводства. – Челябинск, 2009; Павлов А.П. Правящая элита Русского государства второй половины XVI – первой половины XVII вв. // Правящая элита Русского государства IX – начала XVIII в. Очерки истории. – СПб., 2006; Седов П.В. Закат Московского царства: Царский двор конца XVII века. – СПб., 2006.

оказался в Москве. Его родословная выглядит следующим образом: Янша-паша – Сулеш (Сулейман-ишан) – Магмедша (Мухаммед-ишан)<sup>361</sup>. Осенью 1591 г. мирзу послали в Новгород для участия в шведской компании. Примечателен тот факт, что его имя стоит сразу же за служилыми царевичами. Как и им, Янше полагался пристав<sup>362</sup>. Известны два его сына – Юрий и Василий.

Юрий Яншеевич Сулешов, по-видимому, крестился еще в XVI в. Тогда же его женой стала кабардинская княжна Мария Мамстрюковна Черкасская. После принятия православия вчерашний мирза стал князем и, судя по всему, получил чин стольника. Однако первое упоминание о его службах относится только к январю 1605 г.<sup>363</sup> В Смуту князь вначале поддерживал Василия Шуйского, затем входил в состав I и II ополчений, принимал непосредственное участие в ликвидации последствий Смутного времени. Его происхождение, родственные связи и факт принятия православия позволили ему сделать успешную карьеру и удачно местничать с представителями московского боярства<sup>364</sup>. В феврале 1615 г. Ю.Я. Сулешов был пожалован из чашников в бояре<sup>365</sup>. В 1618/19–1622/23, 1625/26, 1627/28–1629/30 гг. он возглавлял Сыскной приказ, в 1627/28–1629/30, 1632/33–1635/36 гг. – Разбойный, в 1632/33 – 1633/34 гг. – Сбора даточных людей приказ<sup>366</sup>. В 1623–1625 гг. выполнял обязанности тобольского воеводы. Неоднократно становился участником многочисленных дворцовых церемоний. Так, в 1634 г., во время поставления патриарха Иосафа, Сулешов «водил осляти» под новопоставленным владыкой<sup>367</sup>.

Василий Яншеевич Сулешов принял православие уже в правление Михаила Романова. До этого он, по-видимому, носил имя Маметша (Мухаммед-ишан), как и его прадед. После этого он стал князем и комнатным стольником. В 1625/26 г. он становится крав-



Князь Петр Урусов убивает Лжедмитрия II.  
Реконструкция М.В. Горелика

<sup>361</sup> Виноградов А.В. Род Сулеша во внешней политике Крымского ханства второй половины XVI в. // Тюркологический сборник: 2005. – М., 2006. С. 26–27, 42.

<sup>362</sup> Разрядная книга 1475–1598 гг. – М., 1966. – С.460.

<sup>363</sup> Таценко С.Н., Шокарев С.Ю. Князья Сулешовы: крымские мурзы на службе московского государя // Москва – Крым. Историко-публицистический альманах. – М., 2002. – Вып. 4. – С.39–49.

<sup>364</sup> Эскин Ю.М. Очерки истории местничества в России XVI–XVII вв. – М., 2009.

<sup>365</sup> Павлов А.П. Правящая элита Русского государства второй половины XVI – первой половины XVII вв. // Правящая элита Русского государства IX – начала XVIII в. Очерки истории. – СПб., 2006. – С.312.

<sup>366</sup> Богдавленский С.Б. Приказные судьи XVII века. – М.; Л., 1946. – С.299.

<sup>367</sup> Таценко С.Н., Шокарев С.Ю. Князья Сулешовы: крымские мурзы на службе московского государя // Москва – Крым. Историко-публицистический альманах. – М., 2002. – Вып. 4. – С.39–49.

чим<sup>368</sup>. С этого момента мы видим Василия, в отличие от брата, имевшего богатый военный и административный опыт, исключительно на придворных должностях. От брака с дочерью Ивана Федоровича Басманова, Фетиньей, у Василия Сулешова известно двое сыновей – Иван и Илья Васильевичи, умерших в младенчестве. На этом род пресекается<sup>369</sup>.

Другим знатным татарским выходцем, попавшим в Россию в 1585 г., стал представитель еще одного влиятельного крымского рода – Кулюковых – Пашай мирза Куликов. В России известен его сын Аблай мирза, рожденный от дочери астраханского служилого царевича Абдулы б. Ак-Кобека. В 1619–1620 гг. Аблай принял крещение. Отныне он стал стольником, князем Борисом Пашаевичем (Пашаймурзин) Куликовым<sup>370</sup>. О его жизни нам почти ничего неизвестно. Помимо сведений о браке князя и размера его земельных владений в Дворцовых разрядах он упоминается только один раз. 17 мая 1624 г. он участвовал в приеме послов кизылбашского (персидского) шаха Аббаса Русан-бека (Урусан-бека) с товарищами. Находился среди государевых стольников в «белом» платье в малой Золотой палате. Позднее, на пиру, данном в честь послов в Грановитой палате, князь подавал еду на царский стол<sup>371</sup>. Это дает нам право предположить, что если бы не ранняя смерть, Бориса Куликова ждала бы приблизительно такая же карьера, как и братьев Сулешовых.

Что касается крещения знатных выходцев из Сибири, то мы располагаем исключительно отрывочными косвенными сведениями. К тому же, их было более чем ограниченное количество. Не всегда однозначно их можно отнести и к сибирским выходцам. Мы знаем о том, что сибирских выходцев более всего испомещали в Новгородской земле. Этот регион имел и иную особенность. Поселявшиеся здесь мусульмане вскоре меняли свою веру. Это, на наш взгляд, единственное разумное объяснение, позволяющее понять, куда буквально через 10–20 лет девались поселяемые здесь волнами казанские, астраханские, сибирские татары. К середине XVII в. от имевшейся в регионе значительной мусульманской диаспоры ничего не осталось. Объяснять данный феномен только гибелью на войне и от болезней нельзя.

Так, в регионе известен шурин ургенчского царевича Ондогул-мурза Маметев, испомещенный в Бежецкой пятине. При этом его жена в 1613 г. отмечена с явно русским именем – Пелагея Александрова дочь, что дает повод говорить о крещении семьи мурзы.

Сведения о знатных крещеных казанских и астраханских выходцах на настоящий момент отсутствуют. Хотя отрицать возможное наличие таковых мы не можем. Следует отметить имя крещеного знатного татарина, судя по разрядным книгам, занимавшего видное положение при дворе Ивана Грозного, это князь Иван Тевкелевич (Тевкелевич, Тевкелев). Он известен с 1567 г. по 1573 г. и имел назначения вплоть до первого воеводы Передового полка<sup>372</sup>. Вполне возможно, это сын казанского князя Тевкеля Муртаза-мирза или же его внук, взятый в плен в 1545 г.<sup>373</sup> Нам неизвестно, имел ли мирза какое-либо отношение ко двору касимовского царя Шах-Али б. Шейх-Аулиара. Однако следует отметить совпадение даты смерти касимовского царя и первого упоминания князя в разрядных книгах. Данные наблюдения позволяют предположить, что при Иване IV опреде-

<sup>368</sup> Павлов А.П. Правящая элита Русского государства второй половины XVI – первой половины XVII вв. // Правящая элита Русского государства IX – начала XVIII в. Очерки истории. – СПб., 2006. – С.315.

<sup>369</sup> Таценко С.Н., Шокарев С.Ю. Князья Сулешовы: крымские мурзы на службе московского государя // Москва – Крым. Историко-публицистический альманах. – М., 2002. – Вып. 4. – С.39–49.

<sup>370</sup> РГАДА. Ф.131. Оп.1. 1619 г. Д.4, 7, 1621 г. Д.12; Ф.134. Оп.1. 1622 г. Д.1. Л.92.

<sup>371</sup> Дворцовые разряды. – СПб., 1851. – Т.1. – С.685, 691.

<sup>372</sup> Разрядная книга 1475–1605 гг. – М., 1982. – Т.11. – Ч.2. – С.226, 278, 303, 324, 346, 358.

<sup>373</sup> ПСРЛ. Т.13. Никоновская летопись. – М., 2000. – С.146.

ленная часть служилых татар, составлявших дворы служилых Чингисидов, приняла крещение и заняла видное положение среди иной московской православной элиты.

По-видимому, все дело в том, при каких условиях тот или иной человек попал в Москву. Более всего ценились добровольный выход на царское имя и крещение. С пониманием и терпимостью относились на вновь присоединенных (завоеванных) территориях к тем представителям местной знати, которые лояльно относились к новым властям<sup>374</sup>. Сопrotивление каралось ссылкой или тюремным заключением. Если представители последней категории национальной знати принимали православие, то и после этого к ним относились более чем настороженно. Заметной служебной карьеры они не делали.

**Мирзы на русской службе.** Говоря о мирзах на царской службе, мы, прежде всего, будем говорить о мещерских татарах. О них сохранилось наибольшее количество сведений. Процесс смены веры служилыми мирзами протекал практически постоянно. Насильственные действия по отношению к ним не применялись. Но в настоящее время проследить судьбу конкретного человека в XVI в. не представляется возможным. По XVII в. данных значительно больше.

Без явного нажима со стороны государства принимали решение о смене веры многие служилые иноземцы. За ними всегда оставался выбор. Здесь главным фактором выступала материальная заинтересованность. Приведем пример Посольского приказа. Для переводов во внешнеполитическом ведомстве несли службу переводчики (специалисты по устной и письменной речи) и толмачи (специалисты по устной речи). В подавляющем большинстве специалистами по восточным языкам являлись выходцы из служилых татар. Факт принятия православия имел большое значение для их карьеры. В 1646–1647 гг. переводчик с турецкого и татарского языков Имраэль (Михаил) Семенов мирза Кошаев (из мещерских татар, известен в приказе с 17.07.1630 г.) принимает крещение, при этом тут же происходит увеличение его годового оклада (с 35 до 100 руб.), поденного корма (с 10 до 50 коп.) и поместного оклада (с 400 до 800 четей); за поденный корм он был помещен на 380 четях поместья татарина Газы мирзы Еникеева в Темниковском и Кадомском уездах. Также ему предоставили заем в 500 руб. с ежегодным зачетом в счет годового оклада 50 руб. на покупку дома в Китай-городе у Бахтеяра Балтакова. Помимо этого, за сам факт крещения он получил серебряный кубок в три гривенки, бархат гладкий, камку куфтель, атлас желтый, 40 соболей в 30 руб., лисицу в 5 руб., из Конюшенного приказа лошадь, а также 40 руб. деньгами. По другим сведениям, Кошаев получил однорядку суконную (лундыш с кружевом), кафтан, шапку бархатную, сапоги, рубаху, порты. Следует отметить, что до 1659 г. М. Кошаев стал старшим в списке переводчиков. Остается непонятным, являлось ли это двумя взаимодополняемыми дачами или дачей за крещение как таковое и за «подначальство»<sup>375</sup>.

В это время мы должны констатировать явную религиозную терпимость государства, на фоне которой явно диссонируют попытки отдельных представителей священства насильственно решить религиозный вопрос<sup>376</sup>. Однако постепенно ситуация начинает меняться. В определенный момент был взят курс на, по возможности, всеобщую христианизацию Русского государства.

Все изменилось с указом от 16 мая 1681 г. об отписке у мирз и татар понизовых городов поместий и вотчин, и о выгодах, какие принявшим христианскую веру предостав-

<sup>374</sup> Моисеев М.В. Мусульманская политика Русского государства в эпоху Ивана Грозного: дискуссионные аспекты // Quaestio Rossica. – 2016. – Т.4, №1. – С.37–54.

<sup>375</sup> Беляков А.В. К вопросу о вероисповедании служащих Посольского приказа второй половины XVII века // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). – М., 2003. – С.66.

<sup>376</sup> Беляков А.В., Морохин А.В. Отношение центральной власти к насильственным крещениям на местах в первой половине XVII в. // Очерки феодальной России. – М.-СПб., 2015. – Вып. 18. – С. 168–188.

ляются. В соответствии с ним у татар низовых городов отписывались на государя их поместья, если в них проживали православные крестьяне и бобыли. В будущем их все же обещали наделить поместьями, населенными кадомской и темниковской мордвой. Тем самым данный указ одновременно был направлен как против татар, так и мордвы<sup>377</sup>.

На самом деле все началось несколько ранее. Можно назвать ряд указов, предшествующих этому и как бы подготавливающих почву для него.

1675–1676 г. – принят указ об оставлении поместий и вотчин, отобранных у татар и иных иноверцев, за теми, кому они были отданы после этого. В случае принятия православия бывшими владельцами земель им следовало приискать иные поместья<sup>378</sup>. Получается, что до указа от 16 мая 1681 г. был еще, как минимум, один подобный законодательный акт, возможно распространявшийся на строго определенную (неустановленную, но, скорее всего, Романовский уезд) территорию. В таком случае перед нами пример поэтапного решения проблемы служилых иноземцев в Русском государстве, осуществлявшегося в разное время на различных территориях. Данное предположение выглядит вполне логичным, так как позволяет избежать одновременных возмущений в пределах всего государства. А.И. Ногманов, правда, считает, что данные конфискации проводились за побег со службы<sup>379</sup>. Причем в таком случае имело место постоянное упоминание в документе новокрещенов и главного требования для возвращения (правильнее – нового испомещения) – принятие христианства. В предложенную нами схему очень хорошо встраивается и указ от 21 мая 1680 г. о монарших милостях романовским мирзам и татарам за принятие православия<sup>380</sup> (данный указ в большей степени направлен на мирз, которым даруются княжеское достоинство и чин стольника, рядовые же татары освобождаются на три года от военной службы), а также указ от 24 мая 1681 г. об отказе ярославским и романовским мурзам и татарам, принявшим христианскую веру, поместий и вотчин их некрещеных родственников и о посылке последних на постоянное место жительства в Углич, с обязательством содержать их крещеным родственникам, получившим их поместья<sup>381</sup>. Благодаря этому сообщению у нас появляется возможность несколько расширить географию первого указа о крещении татар. Скорее всего, его можно распространить на все Верхнее Поволжье. Казалось, была поставлена точка. В Романове и Ярославле развитие событий достигло своего логического завершения. Но как мы увидим ниже, это еще не завершение истории.

Параллельно с «романовской эпопеей» происходило изменение общероссийского законодательства, призванного в конечном итоге несколько сократить размеры земельного фонда служилых татар и тем самым способствовать их переходу в православие. 10 августа 1677 г. были приняты новоуказные статьи о поместьях и вотчинах. В частности, устанавливалось новое правило, по которому преимущественное право наследования прожиточных поместий после некрещеных вдов имели их крещеные дети и внуки<sup>382</sup>. Это логическое продолжение указа 1651/52 г., разрешавшего справлять прожиточные поместья «иноземцев» (вдов и девок) за новокрещенов и русских людей<sup>383</sup>.

Но вернемся все-таки к последствиям указа от 16 мая 1681 г. Правительство явно переоценило свои силы. То, что было возможно относительно безболезненно сделать в Романове и Ярославле (вероятно, даже во всем Верхнем Поволжье) и новгородчине,

<sup>377</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №867. – С.312–313.

<sup>378</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №616. – С.1029.

<sup>379</sup> Ногманов А.И. Татары Среднего Поволжья и Приуралья в российском законодательстве второй половины XVI – XVIII вв. – Казань, 2002. – С.53.

<sup>380</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №823. – С.267.

<sup>381</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №870. – С.315.

<sup>382</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №700. – С.129.

<sup>383</sup> ПСЗ-1. – Т.1, №73. – С.262–263.

оказалось трудновыполнимым в Среднем Поволжье. Главная причина этого кроется в количестве неправославного населения. Поэтому уже через год намеченный план действий сначала корректируют, а затем полностью сворачивают. Более того, происходит и некоторое отступление от ранее достигнутого на Верхней Волге. 29 мая 1682 г. издается указ об оставлении одной половины поместий и вотчин некрестившихся мирз и татар и об удержании второй половины в казне<sup>384</sup>. Через полтора месяца, 13 июля 1682 г., было принято решение о возвращении мирзам и татарам второй половины их поместий<sup>385</sup>. А 23 сентября 1682 г. издается указ, по которому вновь появляется категория некрещеных романовских и ярославских мурз и татар. Однако теперь они за службу получают поденный корм<sup>386</sup>.

Но что произошло с мая 1681 г. по май 1682 г.? Указ об обязательном крещении явно буксовал. С одной стороны, мы видим, что именно в этот период появляется значительное количество новокрещеных князей. Мирзы жаловались наследственным княжеским достоинством и становились стольниками. Их имена легко вычлениаются по боярским спискам<sup>387</sup> и генеалогическим исследованиям, посвященным служилым татарам<sup>388</sup>. Однако известно много примеров нежелания менять веру предков даже под угрозой серьезных репрессий.

Все в том же 1681 г. из-за нежелания татарских мирз принять крещение из Темникова в Инсарский уезд велели послать площадного подьячего с пушкарем и стрельцами для переписи, обмолота, ссыпки в амбары и запечатания хлеба у некрещеных помещиков. Нижнеломовский воевода собирался самостоятельно провести эту процедуру, отмечая, что темниковские переписчики «хлеб переписали не весь, и те мурзы и татаровя тот хлеб молотят и едят..., и никто креститца нейдет, что у них хлебные запасы не все переписаны и есть, что есть». В начале следующего года власти на местах ездили по татарским деревням и зачитывали царский указ о том, чтобы татарские помещики крестились до 25 февраля 1682 г. В противном случае их земли будут отобраны и розданы крестившимся<sup>389</sup>. Крещения пошли<sup>390</sup>. При этом часто ради сохранения поместья крестилась не вся семья, а только сыновья<sup>391</sup>. Очень часто данный указ приводил к семейным трагедиям. Крестившийся муж (темниковец Бахтемир (Павел) Бабеков сын Байгилдин мог бросить свою жену (Накашка Тохтарова дочь Акмашева), оставшуюся мусульманкой. При этом она оставалась без средств к существованию. Из-за боязни долгов родственников бывшего мужа она не могла вновь выйти замуж, а ее отец боялся держать ее у себя дома<sup>392</sup>. Женщины, кажется, были более бескомпромиссными и не хотели даже ложно принимать крещение<sup>393</sup>. Известен случай, когда за крещение несовершеннолетнего мальчика (Теребердей Мирясов сын князь Шихмаметев) развернулась настоящая борьба между крещеными и некрещеными представителями рода<sup>394</sup>.

<sup>384</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №923. – С.403.

<sup>385</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №944. – С.456.

<sup>386</sup> ПСЗ-1. –Т.2, №955. – С.467–468.

<sup>387</sup> Захаров А.В. Государев двор Петра I: Публикации и исследование массовых источников разрядного делопроизводства. – Челябинск, 2009.

<sup>388</sup> Габдуллин И.Р. От служилых татар к татарскому дворянству. – М., 2006; Дворянские роды Российской империи. – М., 1997. – Т.Ш.

<sup>389</sup> Габдуллин И.Р. От служилых татар к татарскому дворянству. – М., 2006. – С.62.

<sup>390</sup> РГАДА. Ф.1167. Оп.1. 1682 г. Д.91. Л.1, д.100, д.734, д.1165 и др.

<sup>391</sup> РГАДА. Ф.1167. Оп.1. Д.1709.

<sup>392</sup> РГАДА. Ф.1167. Оп.1. 1689/90 г. Д.2221. Л.10.

<sup>393</sup> РГАДА. Ф.1167. Оп.1. Д.1.

<sup>394</sup> РГАДА. Ф.1167. Оп.1. Д.1729.

Среди татар ходили упорные слухи о том, что их всех в обязательном порядке заставят сменить веру. Поэтому некоторые собирались покинуть насиженные места и переселиться дальше на Восток. В Москве явно не были готовы к такому развитию событий и вынуждены были пойти на попятную. 20 мая 1682 г. в Кадом была послана грамота, в которой утверждалось, что «которые мурзы, татары, мордва, чувашы и черемисы не похотят креститься», их оставят в покое<sup>395</sup>.

Но навести спокойствие и порядок в регионе было не так-то просто. Об этом говорит и законотворческая активность. Дабы успокоить местное мордовское, чувашское и черемисское население, 20 октября 1682 г. был принят указ, запрещающий отдавать их оброчные, ясачные земли и «покидные земли» русским помещикам<sup>396</sup>. В 1688 г. пришлось издать еще один указ<sup>397</sup>. Потребовалась целая серия указов, призванных вернуть в регион инородческое население, успевшее его покинуть<sup>398</sup>. Также следовало обеспечить поместьями ту часть служилых татар, у которой они были отняты<sup>399</sup>, а также нормализовать практику наследования поместий крещеными и некрещеными родственниками<sup>400</sup>. К тому же, почувствовав слабость властей, часть новокрещенцев отказались от христианства. По региону прокатилась волна обвинений в ложном крещении и «скидывании креста». Данная информация требует отдельного специального исследования, так как подобные обвинения практически всегда были связаны со стремлением получить в собственность поместья якобы ложно крестившихся. Необходимо отметить тот факт, что события 80-х гг. XVII в. протекали как бы в стороне от жизни церкви. Если ранее попытки насильственного крещения осуществлялись отдельными церковными иерархами или священниками, то теперь роль служителей церкви отходит на второй план. Главными проводниками идеи окончательного решения религиозного вопроса становятся представители центральной администрации на местах. Так, уже упоминавшийся нами о. Иероним, в отличие от эпохи Мисаила, не смог привести ни одного документа об участии рязанского митрополита в крещении татар в этот период<sup>401</sup>.

Но необходимо подчеркнуть, что окончательный выбор всегда оставался за конкретным человеком, даже если на него оказывалось прямое или опосредованное давление. Абсолютные показатели крещений установить невозможно. Подобные сведения имеются в источниках. Однако свести их воедино не представляется возможным. Но мы можем отметить, что боярскими книгами рубежа XVII–XVIII вв. фиксируется около 20 новых княжеских фамилий только мещерских новокрещенцев<sup>402</sup>. Они и их потомки оставили значительный след в истории Русского государства как на ратном поле, так и административном и культурном поприще. При этом мы зачастую полностью забываем про татарские корни этих родов.

<sup>395</sup> РГАДА. Ф.1167. Оп.1. 1682 г. Д.1588. Л.3–4. *Беляков А.В.* Конфессиональная политика России конца XVII в. // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. – 2015. – №3 (61). – С.13–14.

<sup>396</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №959. – С.471–472.

<sup>397</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №1287. – С.916–917.

<sup>398</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №980. – С.488; №1282. – С.914; №1296. – С.929–930; Т.3, №1582. – С.303–304.

<sup>399</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №1009. – С.521–522.

<sup>400</sup> ПСЗ-1. – Т.2, №1179. – С.759–760; *Беляков А.В.* Крещение мусульман и проблема их интеграции в России XVI–XVII вв. // *Национальная политика России в контексте современных вызовов: идеи, практики, перспективы. Сборник трудов по итогам работы научно-исследовательских секций «Конгресса народов России –2015»*. – Н. Новгород, 2015. – С.56–74.

<sup>401</sup> *Рязанские достопамятности собранные архимандритом Иеронимом с примечаниями И. Добролюбова*. – Рязань, 1889.

<sup>402</sup> *Захаров А.В.* Государев двор Петра I. Публикация и исследование массовых источников разрядного делопроизводства. – Челябинск, 2009.

Таким образом, следует констатировать, что процесс крещения татарской элиты сложно назвать насильственным. Скорее, каждый раз это был выбор конкретного человека между экономической и карьерной целесообразностью, с одной стороны, и религиозными принципами – с другой. При этом новокрещены далеко не всегда становились добрыми христианами. Косвенные данные указывают на то, что ряд новых христиан более чем формально относились к данному шагу и продолжали испытывать явный интерес к «оставленным» традициям. Другие же, наоборот, своими поступками всячески подчеркивали свое благочестие. В то же время отношение к религии (в том числе и в первую очередь, отказ от веры предков) представителей родоплеменной знати рассматривалось как некий сигнал их младшим соплеменникам. Именно через эту призму следует рассматривать описанные нами случаи крещения. Также следует отметить, что в XVI–XVII вв. в России подчас возникали ситуации (особо следует подчеркнуть, что создавались они не специально), когда представителям той или иной конфессии было трудно оставаться верными своей исконной вере. В первую очередь это случаи проживания небольших замкнутых анклавов (или отдельных лиц) в ином религиозном окружении. В подобных случаях потребность в религиозном общении и практике подталкивала человека к смене веры. И это не только переход мусульман в православие. Это также принятие ислама и даже язычества католиками и протестантами. Таким образом, этнорелигиозная картина Русского государства XVI–XVII вв. была значительно сложнее, нежели представляется на первый взгляд.

## Глава 2

### Межконфессиональные отношения в Волго-Уральском регионе и христианское просвещение татар в XVIII в.

*Файзулхак Ислаев*

#### § 1. Обращение в православие и христианизация татар в XVIII в.

XVIII в. занимает особое место в христианизации татар в России. Именно в середине этого столетия была предпринята попытка кардинального решения задачи по распространению православной веры среди язычников и татар-мусульман в Поволжье и других регионах России. При этом если в первой половине века произошло постепенное ужесточение этой политики, то со второй половины столетия, особенно в период правления Екатерины Великой, происходит постепенная смена религиозной конфронтации на более терпимое отношение к иноверцам Российской империи.

Православная церковь в конце XVII в. настойчиво ставила перед царями задачу ужесточения борьбы против иноверцев, подразумевая под ними как христиан-раскольников, так и католиков, лютеран, а также мусульман и верующих иных конфессий. Наиболее образно позиция РПЦ в этом вопросе получила отражение в завещании патриарха Московского Иоакима, составленном 17 марта 1690 г., в котором он призвал государей не допускать «православных христиан дружить с еретиками-иноверцами, латинами, лютеранами, калвинами и безбожными татарами, не давать иноверцам строить свои мольбища, а которые уже построены, разорить..., татарам мечетей не давать строить нигде»<sup>1</sup>.

Активная религиозно-просветительская деятельность церкви в Поволжье с начала XVIII в. до 1720-х гг. связана с именем митрополита Казанского Тихона (Воинова), который прибыл в Казань 4 октября 1700 г. с указом «призвать к христианству и просвещать святым крещением черемисский народ в Уржумском, Яранском, Царевосанчурском и Царевококшайском уездах, обнадеживая его великого государя милостию и льготными годы»<sup>2</sup>. Наряду с язычниками-марийцами православная церковь постоянно работала и среди татар-мусульман.

Монастыри продолжали играть важную роль в распространении православия среди иноверцев. По инициативе митрополита Тихона в 1712 г. был построен Болгарский Успенский монастырь, в целях усиления миссионерства среди татар, «на отводном древнем царственном Болгарском мусульманском запустелом городище. И в древней палате сделана церковь и построены привычные к общине службы»<sup>3</sup>. По мнению Д.А. Корсакова, главными проводниками монастырской колонизации на луговой стороне Волги стали Седьмиозерский, Раифский и Спасо-Преображенский монастыри, а

<sup>1</sup> Соловьев С.М. Сочинения в 18 книгах. – Кн. VII. – Т. 13–14. История России с древнейших времен. – М., 1991. – С. 463.

<sup>2</sup> Цит. по: Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М., 1880. – С. 37.

<sup>3</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 5. Д. 511. Л. 11.

на горной стороне – Тетюшский монастырь<sup>4</sup>. По поручению митрополита Казанского активной просветительской деятельностью среди марийского народа занимались Алексей Раифский, который с 1701 г. по 1705 г. крестил 4683 черемис и для них за казенный счет построил 7 церквей<sup>5</sup>.

Христианизация татар сопровождалась усилением принудительных мер со стороны государства. Согласно указу Петра I от 1704 г. было велено: «А с абызов данные деньги собирать с мечетей и с кереметей, переписав, сколько у которой мечети в приходе будет мужеска и женска полу, и вдовцев и холостых, и вдов и девок; и собирать те данные деньги с женатых со всякого человека по три деньги; со вдовцев и с холостых и с малых ребят, со всякого человека по две деньги; с замужних жен по три деньги и с жены; со вдов и с девок по две деньги с человека на всякой год»<sup>6</sup>. В 1704 г. башкирам приказано было строить мечети по образцу православных церквей, а религиозные обряды приблизить к православным. При совершении обряда наряду с муллой должен был присутствовать православный священник. Было приказано, чтобы при женитьбе «был один татарский абыз, а другова русскова попа взяв, венчали», а умерших погребали у мечетей, вопреки мусульманским обычаям. Были установлены новые налоги со свадеб, с мечетей<sup>7</sup>. Особой податью было обложено все мусульманское духовенство. Все эти меры вызвали взрыв возмущения мусульман, вылившийся в продолжительное восстание 1705–1711 гг., в результате которого власти были вынуждены отказаться от реализации положений этого указа<sup>8</sup>.

Не случайно объектами нападения мятежников в 1705–1711 гг. стали православные храмы. Источники сообщают, что «в бунт воров башкирцев и татар пожжено в Казанской епархии 62 церкви, а в Кунгурском уезде башкирцы и каракалпаки сожгли 8 церквей, и в селах многих людей прикололи и порубили»<sup>9</sup>. Во время бунта в Казанском и Уфимском уездах к февралю 1709 г. было сожжено и разорено 303 села и деревни; погибло и отведено в плен 12705 чел.<sup>10</sup>

Вероятно, именно активное участие в антиправительственных выступлениях мурз и служилых татар стало причиной энергичных мер правительства против татарских феодалов, игравших значительную и авторитетную роль в мусульманском обществе. Совпадение по времени подавления мятежа и начала принятия активных мер по креще-



Успенская церковь в с.Болгары.  
Современный вид

<sup>4</sup> Корсаков Д.А. Об историческом значении поступательного движения великорусского племени на восток. – Казань, 1889. – С.31.

<sup>5</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. – Т.1. – СПб., 1868. – С.364.

<sup>6</sup> Голиков И.И. Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России. Т.2. – М., 1838. – С.329.

<sup>7</sup> Материалы по истории Башкирской АССР. – М., 1936. – Т.1, ч.1. – С.10, 114–115.

<sup>8</sup> Кульбахтин Н.М., Сергеев Ю.Н. Религиозная политика царизма в Башкирии // Социально-экономическое развитие и классовая борьба на Южном Урале и в Среднем Поволжье. Межвузовский сборник. – Уфа, 1988. – С.36–37.

<sup>9</sup> Описание документов... – Т.2. – С.607.

<sup>10</sup> Соловьев С.М. Сочинения: в 18 кн. – Кн.VIII – Т.15–16. История России с древнейших времен. – М., 1991. – С.170.

нию мурз и служилых татар показывает, что здесь имеется прямая логическая связь. 3 ноября 1713 г. Сенат принял указ о крещении в Казанской и Азовской губерниях мусульман, в поместьях и вотчинах которых имелись крестьяне православной веры. По этому указу следовало, что мусульмане, имеющие свои поместья, а в поместьях и вотчинах крепостных православного исповедания, должны креститься в течение полугода, а «как воспримут святое крещение, и тем поместьям и вотчинам и людьми и крестьяне владеть по прежнему. А ежели в полгода не крестятся, и те их поместья и вотчины с людьми и со крестьянами у них взять и отписать на него, Великого Государя, и без указа никому не отдавать»<sup>11</sup>.

Несмотря на особое указание на то, что данное решение касается мурз, имеющих в своих имениях православных работников, при реализации предусмотренных мер эта оговорка не учитывалась. Тревога мурз и служилых татар по поводу несправедливой конфискации имущества имела серьезное основание, так как только в течение одного 1714 г. в разных селениях и деревнях Казанского, Свияжского, Симбирского и Пензенского уездов 180 дворов было отписано в пользу государя и передано казанскому вице-губернатору Н.А. Кудрявцеву<sup>12</sup>. По подсчетам А.И. Ногманова, общее число помещичьих и крестьянских дворов, отписанных в результате появления данного указа, составило по семи городам Казанской и Азовской губерний 560 ед., а количество отписанных людей мужского и женского пола – 3795 душ<sup>13</sup>.

В одном только Узинском стане Пензенского уезда в 1719 г. были отписаны на государя крепостные крестьяне православного исповедания за отказ от крещения в деревнях Кунчурино, Бикбулатово, Елюзань, Пенделги у татарских мурз Акчуриных, Шахмаметевых, Дашкиных, Тебердеевых, Кугушевых, Еникеевых, Давлеткилдеевых, Чураковых, Козаевых, Бичуриных, Агишевых, Мансуровых, всего 48 дворов<sup>14</sup>.

В историографии принято считать, что «значительная часть татарских феодалов в период с 1713 по 1715 гг. приняла христианство и вошла в состав русского дворянства, остальные дополнили ряды государственных крестьян»<sup>15</sup>. Изучение источников по этой проблеме показывает, что данное положение необходимо пересмотреть. Документы убедительно показывают, что мурзы и служилые татары не торопились принять крещение. Указы Петра I хотя и нанесли последний удар по былому привилегированному положению служилых татар, тем не менее, массового принятия православия ими все-таки добиться не удалось, хотя единичные случаи отмечались. Приведем несколько примеров. За 1717 г. зафиксированы крещеные мурзы-владельцы дворов в различных селениях: Г.А. Мансуров, Тимофей Львович Давлеткильдеев, Иван Лаврентьев Еникеев<sup>16</sup>. Мурза Ханя Сумчелеев сельца Торопова Кадомского уезда выразил желание креститься в 1722 г.<sup>17</sup> 7 ноября 1722 г. мурза Шиг-Алей Иванашева сын князь Алышев из города Кадома подал на имя Петра I прошение о приведении его в христианскую веру<sup>18</sup>. Служилый мурза Трахман Бахтиаров сын Куткин 2 мая 1729 г. объявил о своем

<sup>11</sup> ПСЗ-1. – Т.5. – С.66–67.

<sup>12</sup> Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI–XVIII вв.). – Чебоксары, 2000. – С.143.

<sup>13</sup> Ногманов А.И. Татары Среднего Поволжья и Приуралья в российском законодательстве XVI–XVIII вв. – Казань, 2002. – С.101.

<sup>14</sup> Еникеев С. Очерк истории татарского дворянства. – Уфа, 1999. – С.110–111.

<sup>15</sup> Ногманов А.И. Российское законодательство второй половины XVI–XVIII вв. как источник по истории татарского населения Среднего Поволжья и Приуралья – Казань, 1994. – С.15.

<sup>16</sup> Документы и материалы по истории Мордовской АССР. – Саранск, 1940. – Т.2. – С.234–235.

<sup>17</sup> Описание документов... – Т.9. – С.173.

<sup>18</sup> Описание документов... – Т.1. – С.728–729.

желании принять православную веру. Он был крещен в Московском Спасском монастыре 3 июля и назван Иваном Авраамовым-Куткиным<sup>19</sup>.

Процесс крещения татарских мурз получил отражение и в татарских родословных. В родословной князей Максудовых зафиксированы Биктимер (Иван), Батыр (Иван), Петр, Федор, Тимербулат (Тихон), Азамат (Александр), Егор, Мостафа (Николай), Алексей (капитан), Василий (прапорщик); князей Крымских-Ширинских – Василий, Петр, Михаил, Лукьян, Федор; князей Давлеткильдеевых – Алексей, Афанасий, Савил (Сеитбаттал), Мартин (Мортаза)<sup>20</sup>. Противники крещения, естественно, лишались не только крепостных православного исповедания, но и всего состояния, в первую очередь поместий и вотчин. Именно после этих событий среди татар утвердилось выражение «чабаталы морза» («лапотные мурзы»).

Вторым центром миссионерской деятельности РПЦ среди татар в начале XVIII в. становится Тобольская епархия. И здесь главную роль сыграл Петр I, который велел подобрать нового митрополита в Сибирь – не только доброго и благого жителя, но и ученого, дабы он, будучи митрополитом в Тобольске, мог, божию помощью исподволь, в Китае и в Сибири, в слепоте идолослужения закоснелых человек приводить в познание истинного Бога<sup>21</sup>. Эта работа была возложена на митрополита Филофея (Лещинского), до назначения бывшего экономом Киево-Печерского монастыря, в Тобольск он прибыл в 1702 г.

Тогда же сибирские татары были ограничены в исполнении мусульманских обрядов. 11 октября 1703 г. был принят указ, согласно которому в Тобольске татарам, живущим между русскими, вблизи церквей, во время божественного пения запрещено шуметь, а мечети перенесли от церквей в дальние места, «чтобы никакого крика и пения их близ церквей Божиих не было»; если татары во время божественной службы начнут кричать, то им «за то быть в опале и в казни»<sup>22</sup>. Митрополит предложил, «чтоб в Тобольску мечетем татарским между церквами Божиими и житию их татарскому с христианы не быть, потому что от мечетев церквам Божиим бывает перешкода...»<sup>23</sup>.

За 1714–1720 гг. по некоторым, по нашему мнению несколько завышенным, данным, он крестил 14000 чел., построил для новокрещеных более 30 церквей. Просветительская деятельность Филофея была отмечена похвалой Петра Великого<sup>24</sup>.

Сама идеология православного миссионерства среди иноверцев в новых условиях была разработана выдающимся религиозным деятелем первой трети XVIII в. Феофаном Прокоповичем. По приказу императора он прибыл из Киева в Санкт-Петербург, составил Духовный регламент, в котором на религиозно-просветительские функции церкви было обращено пристальное внимание. В Духовном регламенте имеется специальный раздел о



Митрополит Филофей (Лещинский). Парсуна XVIII–XIX вв.

<sup>19</sup> Описание документов... – Т.9. – С.239–240.

<sup>20</sup> Ахметзянов М.И. Татарские родословные. – Казань, 1996. – С.64–67, 70, 72–73, 126.

<sup>21</sup> ПСЗ-1. – Т.3, №1618.

<sup>22</sup> ПСЗ-1. – Т.4, №1946.

<sup>23</sup> Сулоцкий А. Челобитная митрополита Сибирского и Тобольского Филофея Лещинского Петру Великому и ответ сего государя на нее. – Омск, 1863.

<sup>24</sup> Описание документов... – Т.10. – С.685–687.

миссионерской деятельности, состоящий из 10 положений<sup>25</sup>. Феофан Прокопович, став одним из руководителей Св. Синода, до своей кончины в 1736 г. оказывал всемерное содействие развитию православного миссионерства среди народов России. Не случайно В.Н. Татищев охарактеризовал его как «главного российской церкви пастыря и прилежнейшего о распространении слова божия и учения христианского старателя»<sup>26</sup>.

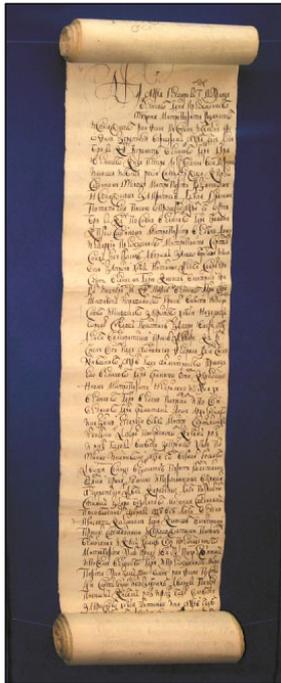
В 1720-е гг. была разработана система предоставления льгот новокрещеным. 1 сентября 1720 г. Сенат принял указ, по которому новокрещенные получают льготы «во всяких государственных сборах и изделиях на три года, дабы придать к восприятию греческого закона лучшую охоту; а из которых дворов будут приходиться креститься только некоторые персоны, а не все того двора жители, оную льготу давать только тем, которые святое крещение примут». Кроме льгот по налогам, для строительства церквей, приобретения церковной утвари и подарков новокрещеным было выделено по одной тысяче рублей ежегодно<sup>27</sup>.

В 1722 г. Петр I сообщил казанскому губернатору, чтобы он рекрутами крестившихся «басурман» в службу не брал. «А которые креститься не хотят, и таких бери в службу по прежнему указу»<sup>28</sup>. Решение об освобождении от рекрутской повинности крещеных стало одной из самых эффективных мер по привлечению в православие ино-

верцев, так как единственным легальным способом избежать призыва в армию стало принятие православной веры. Не случайно статистика крещения позднее покажет, что среди крещеных иноверцев мужчин было значительно больше, чем женщин.

28 августа 1724 г. был принят указ, по которому иноверцев, принявших православную веру, освобождали от кабалы<sup>29</sup>; 21 октября 1724 г. Сенат решил, что если татары и другие иноверцы, осужденные на смерть, пожелают принять православную веру, то, обучив их, крестить, а по восприятии святого крещения, «ежели кто из них достоин будет казни, таких отсылать по обыкновению»<sup>30</sup>. Этим решением законодательно закрепились широко распространенная практика освобождения крещеных от долговых обязательств и от преследования преступников в случае их добровольного крещения.

В октябре 1721 г. Св. Синод потребовал от митрополита Тихона объяснений, почему мусульмане, принявшие христианство, отпадают от него, и не происходит ли это от действий светских властей, которые обременяют новокрещеных тяжелыми податями. По мнению митрополита, основной причиной отпадения от православия татар было то, что новокрещенные не ходят в церкви, погребают умерших без священников на мусульманских кладбищах<sup>31</sup>.



Рукопись грамот митрополита Казанского Тихона

<sup>25</sup> Верховской П.В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. – Ростов-на-Дону, 1916. – Т.1. – С.116–118, 451, 533.

<sup>26</sup> Василий Никитич Татищев. Записки. Письма. 1717–1750 гг. – М., 1990. – С.163–164.

<sup>27</sup> ПСПиР. – Сер.1. – Т.1. – С.210–211.

<sup>28</sup> ПСЗ-1. – Т.6. – С.3697.

<sup>29</sup> Описание документов... – Т.4. – С.251–253.

<sup>30</sup> ПСПиР. – Сер.1. – Т.5. – С.251–252.

<sup>31</sup> Описание документов... – Т.1. – С.364–368.

Тогда же он предложил некоторые новые меры, которые способствовали бы укреплению православия у новокрещеных татар. По мнению митрополита, следовало под страхом или угрозой штрафа запретить им хоронить умерших в прежних кладбищах; умерших хоронить только вместе со священником, а прежние кладбища «сравнять»; в новокрещенских деревнях построить церкви и контролировать их посещение в воскресные и праздничные дни. Под особый контроль брались дети новокрещеных, которых «награждением» предполагалось привлечь к изучению «словенской грамоты». Священнослужители должны усилить контроль за соблюдением церковных обрядов, практиковать «внезапный контроль» для того, чтобы новокрещеные всегда были «в страхе» за отступление от канонов, а переход к православию стимулировать различными поощрениями<sup>32</sup>.

Митрополит Казанский Сильвестр регулярно совершал поездки по деревням новокрещен. Каждая поездка оставляла у казанского архиерея чувство неудовлетворенности тем, что новокрещеных татар в религиозном отношении христианами считать можно было только условно. Об этом наглядно свидетельствует его поездка в деревню Абди Казанского уезда Зюрейской дороги. Он писал, что татары деревни Абди были «просвещены еще святым крещением первым святителем края Гурием, прадеды и отцы их просвещены, по взятии Казани, лет 170 тому назад, а по-русски говорить, как прадеды, отцы и матери их не умели, так и не умеют; молитву Иисусову творить мало знают и то не всю, крестное знамение воображать и закон христианский в твердость исполнять и содержать от ненаучения и презрения не умеют, для того, что они на старых своих жилищах издревле живут, а от других сел и от христианских церквей в дальнем расстоянии, верст за сорок и более, к тому же, за лесами и реками и за великим летними и осенними многими распутицами и за великими грязями, в господские праздники и в воскресные дни к церкви Божией с женами и с детьми приходиться молиться и по христианской должности в грехах своих исповедаться и св. Таин приобщаться не сподобляются и того ради благодати Божией лишаются, приходские священники, за дальним расстоянием, бывают у них редко и маловременно»<sup>33</sup>.

Митрополит предложил построить в деревне церковь, а по возвращении в Казань поручил иеромонаху посетить другие инородческие деревни, где можно построить церкви или часовни. Несколько позже было принято решение о переселении в эту деревню русских.

Несмотря на значительные усилия православной церкви, во второй половине 1720-х гг. число крестившихся иноверцев постепенно сокращалось. Если за 1719–1724 гг. было крещено 2184 иноверца, то в 1724–1730 гг. – только 811. В 1730 г. было обращено в православие еще 75 чел.<sup>34</sup> Таким образом, за 12 лет в Казанской епархии было крещено 3070 чел., в среднем по 256 чел. в год. По другим данным, всего с 1701 г. по 1730 г. православие приняли 6311 чел.<sup>35</sup>

В конце 1720-х гг. стало ясно, что силами только отдельных энтузиастов-просветителей, без создания соответствующей религиозной структуры, ответственной перед Св. Синодом за миссионерскую деятельность, было невозможно говорить о более широкой христианизации нерусских народов Поволжья. Св. Синод указом от 23 августа 1731 г. учредил организацию для крещения мусульман и других «инородцев». Местом расположения комиссии был выбран Свяжский Богородицкий Успенский монастырь. Согласно указу, архимандриту монастыря Алексею Раифскому было поручено «ведать и исправлять новокрещенские дела» в Казанской епархии, «иноверцев ко святому креще-

<sup>32</sup> Описание документов... – Т.1. – С.364–368. – Прил. 29.

<sup>33</sup> Описание документов... – Т. 4. – С.357–358.

<sup>34</sup> Описание документов... – Т.9. – С.35–38.

<sup>35</sup> ПСПиР. – Сер.1. – Т.1. – С.171–175.

нию призывать, и кто из них пожелает, тех святым крещением просвещать, и в содержании православных веры, по христианской должности, обучать, и в том прилежное смотрение, по искусству своему, иметь»<sup>36</sup>. Кроме того, ежегодно для просветительской работы из архиерейских доходов выделялось 636 руб. Таким образом, Алексей Раифский возглавил монастырь и одновременно отвечал за просветительскую деятельность среди иноверцев. Эта организация в 1734 г. была названа Новокрещенской конторой<sup>37</sup>.

За первый год существования комиссии (в 1731 г.) было крещено 108 чел., в монастыре была создана новокрещенская школа. На ведение миссионерской работы он принял от казанского архиерея 3153 руб. 78,5 коп. денег, из которых израсходовал 425 руб. 65 коп. На эти средства главным образом приобретались подарки для новокрещенных: 500 медных крестов, 30 кафтанов, 30 пар сапог, 30 шапок, 33 рубахи, а также лошадь для развозов и т.д. Для организации работы были назначены канцелярист Иван Никитников, учитель Василий Свенцицкий, копиисты Афанасий Андронников и Лев Судовиков<sup>38</sup>.

Постепенно деятельность Новокрещенской конторы стала приносить результаты, хотя и весьма скромные. В 1732 г. был крещен 201 чел., в 1733 г. их число возросло до 290; кроме того, с 1722 г. по 1733 г. было построено 7 церквей, а восьмая строилась. В 1733 г. на миссионерские цели было израсходовано 1047 руб. 37 коп.; таким образом, казне крещение одного иноверца обошлось в 3 руб. 61 коп.<sup>39</sup>

Одновременно с различными действиями по стимулированию крещения власти принимали меры, исключаящие возвращение новокрещенных в прежнюю веру. 20 июня 1738 г. в г.Екатеринбурге был сожжен на костре новокрещеный татарин Тойгилда Жуляков за переход в ислам<sup>40</sup>. Перед казнью был оглашен указ В.Н. Татищева о том, что «велено тебя, татарина Тойгильду, за то, что ты, крестьясь в веру греческого исповедания, принял паки махOMETанский закон, и не только что в богомерзкое преступление впал, но яко пес на свои блевотины возвратился, и клятвенное свое обещание, данное при крещении, презрел, чем Богу и закону его праведному учинил великое противление и ругательство, – на страх другим таковым, кои из махOMETанского приведены в христианскую веру, при собрании всех крещеных татар велено казнить смертью – сжечь»<sup>41</sup>. В 1740 г. было принято решение о сожжении крещеного татарина Романа Исаева, который в Казанском уезде принял крещение вместе с женой, переселился в Уфимский уезд, обусурманился, находился при главном бунтовщике Кильмяке, в бою был взят в плен. Р. Исаева привезли в Санкт-Петербург, где был вынесен приговор: «надлежит оного Исаева, за показанные тягчайшие его вины, не посылать в Мензелинск к Соймонову, казнить смертью в Петербурге, дабы в провозе его не было напрасного казенного убытка, а особливо чтоб с дороги не ушел и пушего злодейства учинить не мог»<sup>42</sup>.

В 1738 г. вместо Алексея Раифского руководителем Новокрещенской конторы был назначен архимандрит Димитрий (Сеченов). Начался новый, наиболее драматичный этап христианизации нерусских народов Российской империи, особенно татар-мусульман, который составил 20 лет – с 1741 по 1761 г. Этот этап в истории татарского народа неразрывно связан с именами Димитрия (Сеченова) и Луки (Конашевича). Назначение Луки

<sup>36</sup> ПСПиР. – Сер. I. – Т. 7. – С. 332–334; Описание документов... – Т. 10. – С. 522–523.

<sup>37</sup> Описание документов... – Т. 14. – Прил. 29.

<sup>38</sup> Описание документов... – Т. 11. – С. 375–376.

<sup>39</sup> *Ислаев Ф. Г.* Православные миссионеры в Поволжье. – Казань, 1999. – С. 13.

<sup>40</sup> *Берхин И.* Сожжение людей в России // Русская старина. – 1885. – Т. 45. – С. 191.

<sup>41</sup> *Анисимов Е. В.* Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. – М., 1999. – С. 541–542.

<sup>42</sup> *Попов Н.* В. Н. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной и частной жизни в России, первой половины прошедшего столетия. – М., 1861. – С. 206.

Конашевича главой Казанской епархии, начавшиеся кадровые изменения в Новокрещенской конторе – это звенья одной цепи, направленные на переход на качественно новый этап христианизации иноверческих народов. С приходом новых руководителей метод убеждения в отношении мусульман и язычников постепенно вытесняется методом принуждения. Сочетание предоставления разнообразных льгот новокрещеным, убеждения и насилия в отношении иноверцев дало действительно выдающиеся результаты – языческие народы Поволжья, за редким исключением, были обращены в православие.

В результате совместных усилий государства и православной церкви к этому времени были созданы реальные предпосылки для развертывания массового крещения. К 1740-м гг. в Казанской губернии православие приняли 16227 мусульман, 12026 марийцев, 804 чуваша, 693 мордвы, 205 удмуртов, 104 калмыка – всего 30059 чел.<sup>43</sup>

По инициативе Л. Конашевича и Д. Сеченова был подготовлен указ о массовой христианизации иноверческих народов России под названием «Об отправлении архимандрита с некоторым числом священнослужителей в разные губернии для обучения новокрещеных христианскому закону и о преимуществах, новокрещеным дарованных», подписанный императрицей Анной Иоанновной 11 сентября 1740 г. Данный документ стал программой массовой христианизации нерусских народов в Волго-Уральском регионе. Реализация всех предусмотренных мер требовала значительных финансовых затрат со стороны государства, и эти расходы в размере десяти тысяч рублей были предусмотрены указом. Он стал законодательной базой христианско-просветительской деятельности православной церкви и массового крещения мусульман и языческих народов как за время существования Новокрещенской конторы, так и в последующие годы.

Согласно указу массовое крещение нерусских народов было поручено управителю Новокрещенской конторы и архимандриту Свяжского Богородицкого монастыря Д. Сеченову. Для решения этой задачи нужны были энергичные просветители и организаторы этого дела. По просьбе Д. Сеченова к двум протопопам Новокрещенской конторы было прибавлено 4 человека: учителя Казанской семинарии Василий Григорович, Стефан Гловацкий, студент Московской духовной академии Николай Каменский, священник Георгий Давидов. В результате в 1741 г. произошел качественный скачок в результативности миссионерской деятельности. Количество крещеных за один год возросло в 30 раз и достигло 9159 чел.<sup>44</sup> В этом году 416 марийцев крестил в Царевококшайском уезде Георгий Давидов; 475 марийцев и удмуртов Уржумского и Вятского уездов – Вениамин Пуцек-Григорович (Василий Григорович); 721 мордвы в Алаторском уезде – управитель Новокрещенской конторы Д. Сеченов; 114 мордвы Пензенского уезда – Стефан Давидов; за январь-май 1741 г. 179 чел. из чувашей, мордвы и других народов крестил протопоп Казанского Владимирского собора Иоанн (Симонов). До сентября 1741 г. было крещено в Астраханской губернии 86 чел., в Рязанской епархии – 6 мужчин и 2 женщины<sup>45</sup>. Среди



Митрополит Дмитрий (Сеченов).  
Литография XIX в.

<sup>43</sup> Описание документов... – Т.21. – С.19.

<sup>44</sup> *Ислаев Ф.Г.* Православные миссионеры в Поволжье. – Казань, 1999. – С.51.

<sup>45</sup> Описание документов... – Т.21. – С.235.

крещеных Д. Сеченовым был и мурза Манцырев с женой и детьми из деревни Серкамки Верхоломовского уезда Воронежской губернии<sup>46</sup>. За 1741 г. и январь 1742 г. всего было обращено в православие 9159 чел., из них мусульман – 143 чел.<sup>47</sup>

Действительно, на первых порах среди новокрещеных татар-мусульман было немного, особенно в сравнении с языческими народами. Такая ситуация заставила принять дополнительные кардинальные меры, которые способствовали бы активному распространению православия среди татар-мусульман. Именно нежелание татар принять православие, а также значительная роль в этом вопросе мусульманского духовенства привели к принятию решения о разрушении мусульманских мечетей. Кроме того, мечети рассматривались как опорные пункты агитации против русских завоевателей, центры сепаратизма<sup>48</sup>.

Инициатором предложения о разрушении мечетей выступил Д. Сеченов. 16 ноября 1741 г. он писал Св. Синоду, что в Казанской и других губерниях новокрещеные и иноверцы живут в одних деревнях и в этих селениях имеются как церкви, так и мечети. Он просил Св. Синод татарские мечети сломать и вовсе упразднить, так как от мечетей «новокрещеным приходит соблазн»<sup>49</sup>. На основе вышеизложенного он предложил «новопостроенные в Татарской слободе и в Казанской и прочих губерниях магометанские мечети сломать все без остатка, ибо от таковых магометанского закона обызв в проповеди слова Божия и в призывании ко святому крещению иноверцев находится великий соблазн и препятственное помешательство»<sup>50</sup>.

Св. Синод сразу не поддержал эти предложения. Поэтому 11 марта 1742 г. Д. Сеченов повторно обратился в Духовное ведомство по «новокрещенским делам нужнопотребностей»<sup>51</sup>. По данной записке Св. Синод 10 мая 1742 г. принял кардинальное решение – «имеющиеся в Казанской и прочих губерниях татарские мечети, которые построены после запретительных о том нестроении указов, где б оныя ни были, все сломать без всякого отлагательства и впредь строить не допускать и позволения в том не давать»<sup>52</sup>.

По логике миссионеров, разрушение мечетей должно было привести к уничтожению мест совместной молитвы мусульман, следовательно, и ислама как религии татар и башкир. Меры были кардинальные, но ислам в России из этого испытания вышел достойно. Почти сразу же после разрушения татарских мечетей мусульмане стали обращаться с настоятельной просьбой о восстановлении или строительстве новых мечетей. Первым в Сенат обратился Сафер Умеров из Татарской слободы. Он подчеркивал: «в нынешнем 1742 году в мае месяце по представлению Свяжского архимандрита Димитрия прислан из Святейшего Правительствующего Синода в Казанскую губернскую канцелярию указ, по которому «велено имеющиеся в Казанской и других губерниях татарские мечети, где б оныя ни были, все сломать». Он напоминал, что о имеющихся в Казанской татарской слободе мечетях... «особливо не упомянуто да и новокрещеных в татарской слободе и церковей не имеется, а татарская слобода от русских людей имеет особливо». В ходе выполнения данного указа четыре мечети в Казанской татарской слободе были сломаны. В результате мусульмане «от неимения тех мечетей по нашему закону в молитве возымали ... немалую законную себе нужду. И дабы высочайшим Вашего Император-

<sup>46</sup> Описание документов... – Т.21. – С.484.

<sup>47</sup> *Ислаев Ф.Г.* Ислам и православие в России: от конфронтации к веротерпимости. Век XVIII. – М., 2004. – С.153.

<sup>48</sup> *Климович Л.И.* Ислам в царской России. Очерки. – М., 1936. – С.12.

<sup>49</sup> РГАДА. Ф.248. Оп.16. Д.803. Л.52.

<sup>50</sup> ПСПиР. – Сер.II. – Т.1. – С.111–112.

<sup>51</sup> Описание документов... – Т.50. – С.725.

<sup>52</sup> РГАДА. Ф.248. Оп.14. Д.803. Л.52 об.; Описание документов... – Т.50. – С.725–726.

ского величества указом повелено было по нашему масульманскому закону для моления и в приводе к присяге вышеупомянутые сломанные в Казанской татарской слободе четыре мечети по-прежнему построить, чтоб от неимения мечетей во исправлении по нашему закону молитвы не возимеют нам всеконечно законной нужды и о том в Казанскую губернскую канцелярию послать вашего императорского величества указ. Всемилостивейшая Государыня, просим Вашего императорского величества о сем прошении решение учинить»<sup>53</sup>. Однако в условиях принятия кардинальных мер по христианизации татар-мусульман данная просьба сыграла негативную роль: она подтолкнула Сенат принять новый указ по разрушению татарских мечетей.

Реализация требований данного документа привела к тому, что за очень короткий срок – практически за один год – в Казанском уезде из 536 мечетей было разрушено 418; в Сибирской губернии, в Тобольске, Таре и уездах – 98 из 133; в Астраханской губернии – 29 из 40<sup>54</sup>.

5 февраля 1743 г. 17 башкирских и мешеряцких старшин четырех дорог Уфимского уезда обратились в Сенат с просьбой разрешить строительство новых мечетей. В 1743 г. последовала просьба служилых и ясачных татар различных уездов Казанской губернии – Казанского уезда пяти дорог сотника деревни Туби Баки Исмаилова, Свияжского уезда деревни Большие Ширданы Айтугана Ураскиева, Симбирского уезда деревни Мочалы Мамедали Мухаметева, Пензенского уезда деревни Нижний Елзан служилого татарина Давида Кудашева мечети не ломать, «а сломанные восстановить»<sup>55</sup>. Естественная для каждого верующего мусульманина просьба помолиться в мечети в условиях жесткого духовного насилия сыграла тогда отрицательную роль: немедленно последовал указ «те татарские мечети, которые и поныне не сломаны, те мечети все сломать и вновь построить не давать, а иноверцев переселить в другие деревни»<sup>56</sup>.

Характерно, что миссионеры, главным образом, среди всех мусульманских народов старались разрушить именно татарские мечети. Ярким показателем такого выборочного отношения к татарам-мусульманам является обращение в Св. Синод астраханского губернатора В.Н. Татищева, который ходатайствовал о том, чтобы не ломать мечети «прочих народов, кроме татар»<sup>57</sup>.

Одновременно с разрушением мусульманских культовых учреждений – центров духовности и просвещения, Новокрещенская контора принимала энергичные меры для строительства православных церквей и монастырей. Начало массовому строительству церквей положил архимандрит Д. Сеченов, который предложил в новокрещенских деревнях построить 30 деревянных церквей. На расходы по строительству церквей, на покупку религиозных книг, церковной утвари и литье колоколов было запрошено у Св. Синода 9 тыс. руб. Сенат, однако, отпустил только половину – 4,5 тыс. руб.<sup>58</sup> Сенат предложил строить церкви не только там, где были новокрещенные, но и там, где жители «креститься не пожелают», т.е. там, где еще не было православных. К строительству церквей привлекались отказавшиеся креститься татары-мусульмане<sup>59</sup>.

Руководитель Новокрещенской конторы с осени 1742 г. архимандрит Сильвестр (Гловацкий) приложил много усилий для реализации программы строительства церквей для новокрещен. Тогда было решено в новокрещенских деревнях на каждые 250 дворов

<sup>53</sup> РГАДА. Ф.248. Оп.14. Д.803. Л.52 об.

<sup>54</sup> ПСПиР. – Сер.II. – Т.4. – С.231.

<sup>55</sup> РГАДА. Ф.248. Оп.126. Д.803. Л.21–21 об.

<sup>56</sup> Описание документов... – Т.22. – С.814.

<sup>57</sup> ПСПиР. – Сер.II. – Т.2. – С.145.

<sup>58</sup> РГИА. Ф.796. Оп.24. Д.397. Л.2.

<sup>59</sup> ПСПиР. – Сер.II. – Т.2. – С.15–16.

строить по одной деревянной церкви<sup>60</sup>. К строящимся церквям приписывались новокрещенные окрестных деревень. К деревне Нижний Акташ Зюрейской дороги Казанского уезда, в ней дворов 50, жителей 266 душ, были приписаны деревни Верхний Акташ, Каранам, Буты, Новый Налим – всего 5 селений, 319 дворов; к деревне Ямашкино Зюрейской дороги Казанского уезда, в ней дворов 40, жителей 200 душ, приписаны деревни Кузайкино, Тетевель – всего 67 дворов, жителей 328 душ; к деревне Верхние Кутуши Ногайской дороги Казанского уезда, в ней дворов 40, жителей 300, приписаны деревни Седелькино, Кутема – всего 80 дворов, жителей 500 душ; к деревне Куроедовка Симбирского уезда Казанской губернии, в ней дворов 28, жителей 150 душ, приписаны деревни Кайдарат, Белый Ключ, чувашский Белый Ключ, Кочениевка. Кроме того, строились 7 церквей в Царевококшайском уезде среди марийцев, в деревне Нурусов Цивильского уезда Свияжской провинции среди чувашей, в Керенском уезде – 3 церкви среди новокрещеной мордвы<sup>61</sup>.

21 мая 1744 г. во вновь построенные новокрещенские церкви были назначены первые священники из новокрещен: в с. Нижний Акташ – дьячок Иван Трофимов, в с. Бакалы Уфимского уезда – дьякон церкви Богоявления пригорода Заинска Семен Иванов; в с. Ямашкино – дьячок Покровской церкви пригорода Новошешминска; в село Кутуши – поп с. Рождественское, Куркуль тож, Афанасий Иванов<sup>62</sup>. К 1747 г. в селениях новокрещенных было построено или строилось 147 церквей, в том числе в Казанской и Воронежской губерниях – 100, в Нижегородской – 51, в Вятской – 4<sup>63</sup>. Всего за время массового крещения «инородцев» в местах проживания новокрещен, по нашим подсчетам, была построена 241 церковь<sup>64</sup>.



Епископ Лука (Конашевич).  
Неизвестный худ.  
XVIII–XIX вв.

По инициативе казанского епископа Луки (Конашевича) при возведении церквей и монастырей в качестве строительного материала нередко использовались надгробные камни старинных татарских кладбищ. Таким образом, были уничтожены немые свидетели древних обычаев, языка и культуры булгар и татар<sup>65</sup>. Об использовании надгробных камней при строительстве церквей писал и Ш. Марджани, который привел слова муэдзина о том, что он в детстве при посещении деревни Атрач смотрел, как строители укладывают эти камни в основание церкви. Увидев это, мой отец плакал и говорил: «Вот, мой сын, надмогильные камни из нашей деревни кладут в фундамент церкви» (перевод наш. – Ф.И.)<sup>66</sup>.

Правительство попыталось сократить значительные финансовые затраты на миссионерскую работу путем уменьшения денежных выплат крещеным, так как новокрещеным полагалась премия – от 50 коп. до 1 руб. 50 коп. в зависимости от пола и возраста. Отсутствие достаточных финансовых ресурсов не позволяло миссионерам своевременно произвести соответствующие выплаты всем крещеным.

<sup>60</sup> РГИА. Ф.796. Оп.24. Д.397. Л.3.

<sup>61</sup> РГИА. Ф.796. Оп.24. Д.397. Л.40 об.–42; Описание документов... – Т. 21. – С.469–471.

<sup>62</sup> РГИА. Ф.796. Оп.24. Д.397. Л.162–162 об.

<sup>63</sup> Там же. Л.281–282.

<sup>64</sup> ПСПиР. – Сер.П. – Т.3. – С.391.

<sup>65</sup> Газиз Г. История татар. – М., 1994. – С.156–157.

<sup>66</sup> Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казань ва Булгар. – Казань, 1989.

Св. Синод 15 июня 1743 г. обратился в Новокрещенскую контору с предложением о возможности снижения государственных расходов на крещение за счет отмены льгот и других выплат. С. Гловацкий обязан был объяснить причины крещения иноверцев: «только ли из-за льгот, денежных и вещевых премий или из-за любви к господу богу?». Св. Синод приказал этот указ «содержать при себе секретно же»<sup>67</sup>. Видимо, не случайно миссионеры скрывали этот указ от иноверческих народов Поволжья, иначе открытая информация о меркантильной политике государства могла значительно усложнить ход просветительской работы среди них. Вскоре размер денежных премий за принятие крещения был сокращен наполовину: мужчины совершеннолетнего возраста получали по 1 руб., женщины с 12 до 20 лет и более – 50 коп., 7–12 лет – 25 коп., мальчики и девочки младше 7 лет получали кресты, одежду и обувь, если сироты – дополнительно 25 коп.<sup>68</sup> Кроме того, деятели православной миссии пытались добиться у новокрещенных отказа от денежных выплат. В 1747 г. был составлен список селений, жители которых отказались требовать вознаграждение за восприятие крещения. Среди них упомянуты и татарские деревни Аксарино Свияжского уезда, Старое Баишево Казанского уезда Ногайской дороги, Шаймурзино Симбирского уезда<sup>69</sup>.

В годы массовой христианизации значительно ужесточился контроль за религиозным состоянием новокрещен. Прежде всего власти старались не допустить возвращения в ислам новокрещеных татар. Малейшие признаки отхода новокрещен от православия вызвали немедленную реакцию властей и миссионеров. Характерен в этом отношении случай, произошедший с Павлом Яковлевым (Ахмедом Мусмановым). Он крестился «добровольно» в феврале 1741 г.; крестил его протопоп Казанского Богородицкого собора Иван Филиппов, а крестным отцом был казанский посадский человек Яков. После крещения он поселился в русской деревне Кермень, затем уехал в Уфимский уезд, где называл себя татарским именем, в постные дни ел мясо и молоко, не соблюдая христианские нормы. Все это каким-то образом стало известно миссионерам, которые и послали его в Раифскую пустынь, где он содержался «под крепким караулом», а искусному иеромонаху было поручено в течение 6 недель его исповедать<sup>70</sup>. В данном случае миссионеры ограничились только заключением в монастырь и духовным просвещением. Чаще кара была более жестокой. В 1743 г., в разгар насильственного крещения, перешли в ислам 33 чуваша, а 26 чувашских женщин вышли замуж за татар и также приняли мусульманство. Узнав об этом, Казанская губернская канцелярия повелела «обрезанных чуваш» увещевать к крещению, а в случае отказа бить их нещадно плетью при депутате от Новокрещенской конторы. По этому случаю признанные основными виновниками перехода чувашей в ислам 16 татар-мусульман были сосланы навечно в Сибирь; руководитель Новокрещенской конторы Сильвестр Гловацкий должен был призывать чувашей к крещению. В случае принятия христианства они освобождались от всякой ответственности за принятие ислама и отпускались без штрафа; а дети, рожденные от татар, были отобраны у родителей и розданы на воспитание новокрещеным чувашам<sup>71</sup>. Св. Синод, чтобы прекратить переход иноверцев в ислам, 13 мая 1752 г. издал специальный указ «О наблюдении за новокрещеными Казанской и Вятской епархий, чтоб не уклонялись в прежние свои суеверия»<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т. 1. – С. 408–409.

<sup>68</sup> Описание документов... – Т. 26. – С. 424.

<sup>69</sup> *Никольский Н. В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII вв. Исторический очерк. – Казань, 1912. – С. 236–238.

<sup>70</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т. 3. – С. 247–252.

<sup>71</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т. 3. – С. 200–202.

<sup>72</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т. 3. – С. 471–473.

В целях стимулирования крещения использовались налоговые льготы для неофитов и наложение дополнительных платежей упорствующим, когда по указу от 11 сентября 1740 г. государственные сборы и подати должны были платить за крещеных некрещеные иноверцы. Указом от 28 сентября 1743 г. эти налоги стали раскладывать на остающихся в неверии иноверцев в масштабе всей Казанской губернии. Особенно в сложном положении оказывалось мусульманское население в районах, где темпы обращения в православие были высокими. Усилиями Дмитрия Сеченова Нижегородская епархия стала именно таким регионом. Поэтому не случайно жаловались на свое тяжелое экономическое положение служилые мурзы и татары разных деревень Алаторской провинции. Их жалоба была рассмотрена в Сенате 14 мая 1746 г. К этому времени в Нижегородском и Ядринском уездах некрещеных осталось немного, основная часть язычников уже приняла православие. В Алаторской провинции татар-магометан насчитывалось 6510 чел. мужского пола. Они должны были заплатить 78917 руб. 32 3/4 коп. податей, поставить 217 рекрутов и 70 лошадей; в итоге с каждой души пришлось бы заплатить 12 руб. 12 коп., с 30 чел. поставить 1 рекрута, с 93 душ – 1 лошадь; дополнительно к этим налогам и сборам нужно было заплатить по 15 коп. с души<sup>73</sup>.

Естественно, выполнение этих обязательств для местного населения было весьма обременительным, и татары «пришли во всеконечное разорение», так как с них взыскивали дополнительные платежи не только за крещеных татар, но и за крещеных мордву и чуваш. Не уплатившие своевременно налоги татары были взяты под караул и содержались в Алаторской и Курмышской канцеляриях. Убежденные в том, что дополнительные налоги мусульмане не могут выплачивать, служилые мурзы и татары просили дополнительную плату за крещеных снять. В данном случае Сенат решил с татар Алаторской провинции доимочных и прибавочных подушных денег, рекрутов и лошадей не взыскивать<sup>74</sup>. Однако принятое решение носило локальный и единовременный характер, поэтому в последующие годы такие дополнительные налоги за крещеных активно использовались для экономического принуждения к крещению.

В мае 1747 г. служилые татары деревни Починок Темниковского уезда Иосиф Мекоманов, Адельшах Старков, Керенского уезда Ибрагим Буханаев от имени служилых татар Шацкого, Тамбовского, Темниковского, Кадомского, Касимовского, Керенского, Пензенского уездов просили освободить их от платежа налога за новокрещеных<sup>75</sup>. В августе 1749 г. ясачный татарин деревни Сабы (Маметева пустошь) Мурсалим Москов обратился в Сенат с просьбой об освобождении от уплаты налогов и поставки рекрутов за новокрещеных<sup>76</sup>. Естественно, они не смогли добиться положительного решения вопроса.

Значительная часть татар-мусульман была не в состоянии уплатить дополнительные подати. Для уплаты налогов они были вынуждены продавать усадьбы, скот, инвентарь и приходили в такое «изнеможение», что не могли платить налоги не только за других, но и за себя. Многие иноверцы вынуждены были оставить свои дома и скрываться от властей. О непомерности налогов для некрещеных убедительно показывает пример, приведенный Н.А. Фирсовым: в 1749 г. на 48 326 иноверцев Казанского края было положено за вторую половину года подати 79 850 руб., на них же пал недоимок за новокрещеных 379 581 руб. Таким образом, вместо положенных 53 коп. с души некрещеные «инородцы» должны были платить 3 руб. 10 коп., т.е. почти в 6 раз больше<sup>77</sup>.

<sup>73</sup> Сенатский архив. – Т.6. – С.663–664.

<sup>74</sup> Сенатский архив. – Т.6. – С.666.

<sup>75</sup> РГАДА. Ф.248. Оп.126. Д.803. Л.378–379.

<sup>76</sup> РГАДА. Ф.248. Оп.126. Д.803. Л.423–426.

<sup>77</sup> ПСПиР. – Сер.II. – Т.3. – С.83.

<sup>77</sup> *Фирсов Н.А.* Инородческое население прежнего Казанского ханства в новой России до 1762 г. и колонизация закамских земель в это время. – Казань, 1869. – С.40–43.

Массовую христианизацию поволжских народов успешно продолжал Сильвестр (Гловатский), ставший третьим управителем Новокрещенской конторы и архимандритом Свяязского Богородицкого монастыря. По инициативе Новокрещенской конторы или Казанской губернской администрации указами Св. Синода или Сената определялись новые или подтверждались старые привилегии новокрещеным. 8 сентября 1743 г. указом Елизаветы Петровны снова были подтверждены преимущества мусульманам за восприятие греко-российского исповедания<sup>78</sup>. Чуть позже были подтверждены Св. Синодом льготы «новокрещеным из магометан за восприятие святого крещения»: освобождение «от холопства и крестьянства от иноверных помещиков» и «прощение долгов» должникам и их награждение прежними хозяевами взрослых 5 руб., холостых – 3 руб. премией<sup>79</sup>. В 1748 г. мурзы и служилые татары в случае крещения освобождались от корабельной работы, которая открывала лашманам возможность избавления от изнурительной работы по заготовке леса<sup>80</sup>. Данное решение привело к тому, что основными работниками Адмиралтейской конторы стали мурзы, служилые и ясачные татары, так как приписанные к конторе языческие народы путем крещения получили освобождение от выполнения этих повинностей.

Анализ законодательства в годы массовой христианизации показывает, что доля указов религиозного характера от всей массы законодательных документов о татарах в 1740–1749 гг. составила 45% всех правительственных постановлений. Отличительной чертой данной кампании стала ее антимусульманская направленность. Если принять общее число законодательных актов, изданных в ходе ее проведения за 100%, то указы, направленные на христианизацию всего нерусского населения края, без различия его по этническому и вероисповедальному признаку, составляют приблизительно 65%, антимусульманские – 30%, против языческих верований – 5%<sup>81</sup>.

Одним из самых эффективных средств давления на «инородцев» с целью обращения их в православие стало использование государством льгот по освобождению от рекрутской повинности. Рекрутчина для простых людей стала таким тяжким бременем, что реальной надежды на освобождение от армейской службы и возвращение рекрута в родные края практически не было. Родные и близкие, провожая молодых парней в царскую армию, прощались с ними навсегда, так как служба в российской армии не была ограничена каким-либо сроком. Только полная потеря дееспособности вследствие ранений или увечий давала им право на возвращение в среду односельчан.

В этой ситуации единственным спасением от рекрутской повинности для молодежи стало крещение. И она нередко использовала это средство, чтобы избежать призыва в царскую армию. Не случайным является установленный факт, что среди крещеных татар мужчин было значительно больше, чем женщин. Что, впрочем, было характерно и для иноверцев иных этнических групп. Так, в 1744 г. среди 139 крещеных татар было всего 14 женщин; в 1745 г. – соответственно 159 и 26, в 1746 г. – 184 и 37<sup>82</sup>. И в дальнейшем такая тенденция сохранялась, хотя доля женщин среди крещеных татар несколько возросла. Так, в 1748 г. среди 1173 крещеных татар было уже 329 женщин, а в 1751 г. среди 1441 крещеного – 673 женщины<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> ПСЗ-1. – Т.11. – С.919–920.

<sup>79</sup> РГИА. Ф.796. Оп.24. Д.397. Л.5, 11.

<sup>80</sup> ПСЗ-1. – Т.12. – С.941–943; *Ногманов А.И.* Татары Среднего Поволжья и Приуралья в Российском законодательстве второй половины XVI–XVIII вв. – Казань, 2002. – С.143.

<sup>81</sup> *Ногманов А.И.* Российское законодательство второй половины XVI–XVIII вв. как источник по истории татарского населения Среднего Поволжья и Приуралья. – Казань, 1994. – С.18–19.

<sup>82</sup> РГИА. Ф.796. Оп.26. Д.169. Л.1–4, 12–13, 36–38 об.

<sup>83</sup> РГИА. Ф.796. Оп.26. Д.169. Л.84–88 об., 148–150.

Набор рекрутов вместо крещеных для большинства татар был весьма обременительным. Об этом свидетельствует обращение Андрея Ашкина и Утягана Ехчурина от имени ясачных татар деревни Янбахтины Аринской волости Свяжского уезда, которые писали в 1746 г., что из служилых и ясачных татар, чувашей, мари и мордвы набираются рекруты, которые, получив надлежащее жалованье и провиант, не желая отбывать рекрутчину, принимают «веру греческого исповедания» и освобождаются от службы, а вместо них набираются новые рекруты. В результате из одной деревни набирается 6 и более человек, и всем оставшимся иноверцам чинятся великие разорения<sup>84</sup>.

Массовая христианизация нерусских народов Поволжья потребовала принятия ряда мер по улучшению состояния религиозности у новокрещен. Церковь понимала, что внешнее распространение христианства должно сопровождаться внутренним усвоением догматов православия, истин новой веры. В апреле 1744 г. Св. Синод приказал усилить наблюдение за религиозностью новокрещеных, «в крайней скорости определить для них священников благоговейных и добрых», а епархиальным руководителям было велено посещать их через каждые 2 года, а управителю Новокрещенской конторы – посещать их ежегодно<sup>85</sup>.

Таким образом, за семь лет было крещено 277326 чел., в среднем 39618 чел. ежегодно. Это наивысший показатель за все годы массового обращения в православие, результат настойчивой деятельности Новокрещенской конторы под руководством С. Гловацкого по христианизации нерусских народов Поволжья. Анализ этнического состава новокрещен свидетельствует о том, что в этот период крещение приняли больше всех чуваша (164778 чел.), мари (38941 чел.), мордва (37558 чел.), удмурты (21957 чел.), татары (4067 чел.). Несмотря на то, что христианизация татар-мусульман осуществлялась во всех районах России, основным регионом продолжало оставаться Поволжье, особенно Казанский и Свяжский уезды.

К концу 40-х гг. XVIII столетия основная масса нерусских народов Поволжья, кроме татар-мусульман, была крещена миссионерами. Архимандрит С. Гловацкий получил новое назначение – возглавил Тобольскую епархию. Данное назначение можно считать стремлением государства и православной церкви усилить просветительскую деятельность в Сибири, особенно среди татар-мусульман. Митрополит С. Гловацкий широко использовал в Тобольской епархии опыт организации миссионерской деятельности, апробированный в Поволжье. По прибытии в Сибирь он предложил для организации крещения башкир и каракалпаков учредить в Долматовском монастыре особое учреждение наподобие Новокрещенской конторы, дополнительно выделив 200 руб. на религиозно-просветительские цели; в селениях новокрещеных татар строить церкви усилиями общины, с привлечением к строительству некрещеных татар; податные деньги и ясаки с крещеных возложить на некрещеных, «чтоб они удобнее крестились»; некрещеных выселять из новокрещенских деревень; прислать духовных персон или толмача (двух) с жалованьем «в половину Казанской епархии»<sup>86</sup>. Однако предложенные меры не были поддержаны Св. Синодом, и митрополит продолжал настаивать на своих предложениях: «для защиты новокрещеных назначить из сибирских дворян или отставных офицеров надзирателем достойного человека, а новокрещенские дела устроить как в Казанской епархии»<sup>87</sup>. По примеру Татарской слободы г. Казани в 1754 г. митрополит Сильвестр в Татарской слободе

<sup>84</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т. 3. – С. 83.

<sup>85</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 397. Л. 89 об.

<sup>86</sup> Описание документов... – Т. 32. – С. 80–82.

<sup>87</sup> Описание документов... – Т. 32. – С. 83–85.

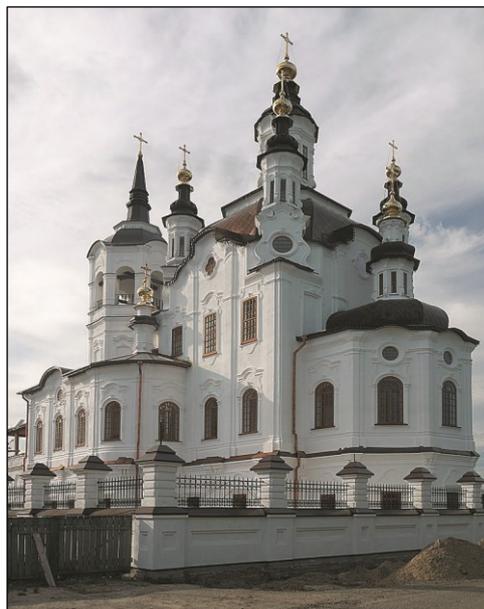
г. Тобольска, на берегу Иртыша, построил деревянную церковь с аналогичным названием – Захария и Елизаветы<sup>88</sup>.

Несмотря на значительные усилия митрополита Сильвестра по крещению иноверческих народов Сибири, особых успехов здесь он уже не добился. Как и в Поволжье, мусульмане оказывали упорное сопротивление насильственному крещению. Всего с 1750 г. по 1756 г. в Тобольске и Тобольском подгородном ведомстве было крещено татар, башкир и бухарцев 421 чел. мужского пола<sup>89</sup>.

С. Гловацкого на посту управителя Новокрещенской конторы 7 февраля 1750 г. заменил Евмений (Скаловский), который стал последним руководителем конторы (занимал этот пост более 14 лет)<sup>90</sup>. В эти годы основную инициативу по христианизации иноверческих народов взял в свои руки казанский епископ Лука Конашевич, «один из любимцев покойного Феофана Прокоповича»<sup>91</sup>, известный в татарской народной памяти как «Аксак Каратун» («Хромой черноризец»).

Церковный историк П.В. Знаменский так охарактеризовал деятельность Луки Конашевича: «Особенно сильно поднялась миссионерская деятельность в Казанском крае с 1738 года, когда казанским архиереем сделался наиболее памятный в христианском просвещении этого края Лука Конашевич. В своей ревности к обращению инородцев он доходил даже до крайностей, насильно брал инородческих детей в свои школы, устроил в татарской слободе в Казани две церкви и завел там крестные ходы; в село Болгарах сломал остатки древних зданий, считавшихся у мусульман священными, и сильно раздражал против себя всех некрещеных татар»<sup>92</sup>.

Постоянные жалобы татар, что они крещены насильно казанским епископом Лукой Конашевичем и другими миссионерами, их настойчивый отказ называться новокрещеными являются косвенным отражением насилия в отношении местного населения. Чтобы избежать жалоб на насильственное крещение, Синод был даже вынужден ввести письменное согласие на крещение. Такое согласие, его стандартный текст был по-разному составлен для язычников и для мусульман. Для наглядности приведем выдержку из текста стандартного заявления на добровольное крещение бывших татар-мусульман: «посланник Божия глаголемый Магомет не есть и никогда же был от бога посланный, но самый студный и лживый пророк и предтеча антихристов тако же закон его (Коран или Ал-коран названный) есть самый же лживый богомерзкий ж и богопротивный и по таковому моему всесовершенному чрез проповедь узнанию, оногo лже-



Церковь Захария и Елизаветы в Тобольске.  
Современный вид

<sup>88</sup> *Абрамов Н.* Материалы для истории христианского просвещения в Сибири, со времени покорения ее в 1581 году до начала XIX столетия // Журнал министерства народного просвещения. – 1854. – Ч.81. – С.50.

<sup>89</sup> *Огрызко И.И.* Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. – Л., 1941. – С.67.

<sup>90</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т.4. – С.33.

<sup>91</sup> *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. – СПб., 2001. – С.161.

<sup>92</sup> *Знаменский П.В.* История Русской церкви. – М., 2000. – С.344.

пророка Магомета и его Алкорана отрицаю и проклинаяю»<sup>93</sup>. Составление таких заявлений не прекратило жалобы на насилие при крещении.

Вынужденный разбирать постоянные жалобы новокрещеных о насильственном крещении, Св. Синод 15 октября 1750 г. принял специальный указ «О необращении иноверцев насилем к православной церкви», в котором было отмечено: «принуждения по крещению не чинить, не угрожать ничем, а поступать по образу апостольской проповеди, со всяким смирением, тихостью и кротостию, без всякого кичения, угрожения и страха»<sup>94</sup>. С учетом этих замечательных слов христианской заповеди было бы ошибочным заключение, что крещение нерусских народов происходило позже именно на этой основе. Само появление такого указа было реакцией высших православных духовных руководителей на постоянные жалобы, прошения по поводу насильственного крещения. По этому поводу мятежный мулла Батырша Алиев напишет позднее: «... какая от того запрета польза, если не установится праведный суд, такой, что когда наши мусульмане насильно обратили бы несколько человек русских в веру ислама и разорили бы церкви, тогда падишах проступки этих своих рабов- мусульман положил бы на одну чашу весов разума, а золотник справедливости на другую чашу и насколько проступки этих рабов-мусульман перевесили бы золотник справедливости, настолько и подлежали бы они приговору и наказанию. Точно так же следовало бы поступить и тогда, когда падишаховы рабы-русские притесняют мусульман по поводу религии и разоряют мечети»<sup>95</sup>.

В особо сложном положении оказались те, кто не устоял перед натиском миссионеров и вынужден был принять крещение. Некрещеные татары подвергались преследованиям, не останавливались даже перед применением физической силы. По мнению А. Можаровского, во многих уездах некрещеные сотники, волостные старосты, выборные заставляли новокрещеных платить налоги и различные подати, не дожидаясь окончания трехлетней льготы, участвовать в рекрутских складках, подавали на них ложные доносы в суды, в результате новокрещеные оказывались подолгу в тюрьмах<sup>96</sup>. Приведем несколько примеров.

Татары Алкай Иземиткин, Княскай Баюков, его отец Баюк Аклычев, Аверкай Еремкин, Сабанчей Левентьев, Алмекей Замяткин, Оханкай Токенеев – жители деревни Молькеевы Хазесяновской волости Свияжского уезда избили новокрещеного из татар Алексея Иванова, сорвали с него крест, говорили ему, что он веры не христианской, а собачьей<sup>97</sup>.

Различные льготы новокрещеным, возможность избежать ответственности за совершенные преступления зачастую приводили к серьезной эрозии нравов и частым нарушениям правопорядка, а виновные в совершении преступлений ловко использовали установленные указами правила в корыстных целях. В качестве примера приведем случай, произошедший с новокрещеным татаринцем деревни Студенцы Казанского уезда Ногайской дороги Усманом Байчуриным, после крещения – Петром Ивановым. Этот 26-летний человек занимался конокрадством, в 1750 г. приютил у себя дома беглого рекрута Ивана Смирнова и был пойман властями. Чтобы избежать сурового наказания, он добровольно принял крещение и был освобожден от ответственности. Приехав вскоре в Казань, в губернской канцелярии он написал жалобу, что три года тому назад принял крещение, и вместе с ним его жена и дочь хотели креститься, однако этому помешал его тесть, Казанского уезда Ногайской дороги деревни Ново-Тенчали служилый

<sup>93</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т. 3. – С. 312.

<sup>94</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т. 3. – С. 284.

<sup>95</sup> Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне. – Уфа, 1994. – С. 77.

<sup>96</sup> Можаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских иноверцев с 1552 по 1867 год. – М., 1880. – С. 85.

<sup>97</sup> Малов Е. О Новокрещенской конторе. – Казань, 1878. – С. 79.

татарин Субханкул Масеев, который, к тому же, за свою дочь взял с него калым по старой татарской вере 40 руб., направил к нему поручика, который забрал у него краденые несколько батманов хлеба и рыжую кобылу.

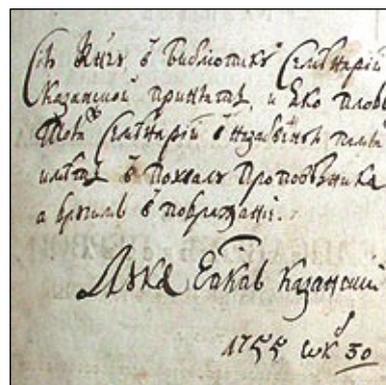
Свидетели в Казани дали следующие показания: что Усман Байчурин воровал лошадей, коров и затем продавал татарам. Муж бил свою первую жену смертно, сажал в «железа» поэтому она сообщила отцу о невозможности так жить, и семья распалась. Вторая жена Усмана Байчурина – Саня Тегашева показала, что о воровстве мужа не знает; ее муж часто отлучается из дома и обратно возвращается с неизвестными людьми.

Сам Усман Байчурин – Петр Иванов показал, что он лошадей не воровал, а у бывшего тестя Субханкула Масеева взял корову за прежние его долги. Неизвестно, какое воздействие было оказано в отношении обвиняемых, но все они свои показания изменили, объясняя это тем, что таким образом хотели отомстить Усману Байчурину за крещение. Естественно, Усман Байчурин не понес никакого наказания<sup>98</sup>. Таким образом, крещение для многих стало своего рода «отпущением грехов».

До середины 1750-х гг. прежняя политика массовой христианизации последовательно проводилась в жизнь руководителем Новокрещенской конторы Е. Скаловским. Массовое крещение язычников шло к завершению, поэтому миссионеры основное внимание уделяли крещению мусульман и утверждению в православной вере новокрещеных, а также дальнейшему строительству православных храмов. Сенат 3 июня 1751 г. принял решение о строительстве 33 деревянных церквей в местах проживания новокрещен, дополнительно к уже построенным 208 храмам, из расчета одна церковь на 150 дворов<sup>99</sup>.

Полномочия архимандрита Е. Скаловского, в отличие от его предшественников, были значительно урезаны. Лука Конашевич воспользовался тем, что Е. Скаловский без согласования с ним уволил учителей новокрещенской школы Федора Куличковско-го и Терентия Худяшевского и определил других. Эти меры казанским епископом были расценены как «его преосвященству презрение, уничтожение и нареkanie, досаждение и крайнее непочитание учинил». По жалобе Луки 15 сентября 1752 г. Св. Синод принял решение передать в ведомство епархиального архиерея Новокрещенскую контору со всеми слугами и денежной казной, а новокрещенские дела исправлять как святые правила<sup>100</sup>. Возможно, в силу этого решения мы не видим со стороны Евмения новых крупных инициатив по организации миссионерской деятельности, хотя он дольше других руководил конторой.

Лука Конашевич официально не являлся руководителем Новокрещенской конторы, однако играл ведущую роль в христианизации местных нерусских народов. Прозвище «Хромой черноризец» достаточно точно охарактеризовало казанского архиерея, так как по собственному признанию он страдал болезнью суставов: «Уже осьмой год, как я ломотною ног болезнью начал скорбети, обыкновенно по трижды, по четырежды, чрез долгое время в постели не слазя, тяжело и недвижимо лежу, а потом хотя и легче бывает, но в полном здравии состояния никогда я оттоль еще не бывал, и ныне тою же скорбию стражду, и для того не только новое что сочинять, но и готовое уже прочитывать весьма не в состоянии обрета-



Дарственная подпись епископа Луки (Конашевича). 1755 г.

<sup>98</sup> НА РТ. Ф.1203. Оп.2. Д.5. Л.1–33.

<sup>99</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т.3. – С.310–313.

<sup>100</sup> ПСПиР. – Сер. II. – Т. 4. – С.32–34.

юсь»<sup>101</sup>. Возможно, его болезненное состояние сыграло не последнюю роль при выработке и реализации политики массового крещения мусульман и языческих народов России.

Однако значительные усилия Луки Конашевича по распространению христианства среди народов Поволжья не получили достойной оценки со стороны Св. Синода. Д. Сеченов, В. Пуцек-Григорович, С. Гловацкий получили повышение в должности и стали руководителями епархий, а Лука Конашевич как был назначен, так и оставил пост епископом. Не помог и «глас народа» – ходатайство настоятелей всех церквей и монастырей Казанской епархии от 22 июля 1749 г., которые просили для епископа Луки если не титула митрополита, то хотя бы архиепископа<sup>102</sup>.

Миссионерская деятельность Луки Конашевича получила своеобразное отражение в татарском народном творчестве. Вот одна из сохранившихся легенд, приведенных известным миссионером Е. Маловым: «Много лет тому назад, когда в Казани мечетей не было и русский царь не велел строить их и мусульмане молились в домах. В это время в Казани был один архиерей. Он хотел всех татар сделать русскими. На многих татар надел он черные русские чапаны и штаны; крестил многих мусульман. Все татары жаловались министрам, что архиерей без ведома хотел сделать татар русскими. Министры осердились на архиерея и сослали его в Сибирь». По другой версии, Лука Конашевич в наказание был сослан из Казани в Свяжский монастырь, где многие из мусульман видели его в ужасном положении. «В изорванной одежде, он ходил по монастырскому двору, и мусульмане заметили, что голова у него была обращена лицом назад, а затылком вперед»<sup>103</sup>. Здесь использована краткая версия легенды, записанная известным татарским просветителем Каюмом Насыри<sup>104</sup>.

Массовая христианизация нерусских народов Волго-Уральского региона, началом которой стал 1741 г., продолжалась двадцать лет. За данный период идеологи, организаторы и исполнители этой политики смогли добиться массовой смены религиозной идентичности иноверцев региона, главным образом язычников, которые, за редким исключением, были крещены. За эти годы из числа нерусских народов Поволжья и Приуралья в православие было обращено более 360 тыс. чел., из них 12 699 татар.

Темпы крещения особенно значительными были именно в 1740-е гг. и были связаны с деятельностью таких миссионеров, как Лука Конашевич, Димитрий Сеченов, Сильвестр Гловацкий, Вениамин Пуцек-Григорович, Евмений Скаловский. За эти годы основная масса языческих народов была крещена. Незначительная часть татар-мусульман вынуждена была креститься под воздействием неприкрытого насилия или материального интереса – в расчете на получение различных льгот и привилегий. Вот почему сам факт крещения для них оставался формальным и, следовательно, непрочным. По мнению белгородского епископа Иоанна, «это был, пожалуй, первый крупномасштабный наглядный пример того, что, применяя силу, нельзя приобрести единоверцев и единомышленников, решить сложные проблемы религиозного противоборства»<sup>105</sup>.

Столь весомый общий результат не был случайностью. При всем потенциале религиозной политики предшествующих правителей России XVIII столетия только религиозная политика Елизаветы Петровны, направленная на массовую христианизацию иноверцев, носила комплексный характер. Для стимулирования смены нерусскими народами религиозной идентичности, кроме прямого и косвенного принуждения, исполь-

<sup>101</sup> Описание документов... – Т.23. – С.601.

<sup>102</sup> Описание документов... – Т.29. – С.417–418; Т.31. – С.325–326.

<sup>103</sup> Малов Е. О Новокрещенской конторе. – Казань, 1878. – С.219.

<sup>104</sup> Насыри К. Избранное. В 2-х т. Т.1. – Казань, 1974. – С.71–75.

<sup>105</sup> Иоанн, епископ. Миссия церкви в православном понимании: экклезиологические и канонические обоснования // Проблемы экуменизма и миссионерской практики: сб. науч. тр. – М., 1996. – С.48.

зовались экономические, финансовые, социальные, организационные, административные, законодательные меры. Как специальное направление были выделены меры по переселению и защите новокрещеных и иноверцев, а также реализована идея рекрутирования помощников в иноверческой среде посредством подготовки православных священников из числа иноверцев в новокрещенских школах для работы среди нерусского населения.

Соответствующие мероприятия были взаимосвязаны между собой и корректировались в зависимости от ситуации. Есть основание полагать, что в усилиях институтов светской и духовной властей собственно просветительская деятельность православной церкви занимала особое место и отличалась заметной эффективностью.

В последующие годы центр религиозной политики в регионе отчасти сместился в иную плоскость. В виду завершения к началу 1760-х гг. крещения основной массы язычников и стойкого сопротивления татар-мусульман процесс массовой христианизации нерусских народов региона объективно подошел к своему завершению; власти, с одной стороны, сделали упор на удержание новокрещеных в православной вере, с другой – предприняли шаги к признанию ислама терпимой религией. Этот нелегкий для властей путь был отмечен такими важными вехами, как закрытие Новокрещенской конторы (1764 г.), работа мусульманских депутатов в Уложенной комиссии (1767–1768 гг.), создание Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) (1788–1889 гг.) и прекращение деятельности православных проповедников среди мусульман (1788 г.). Особое значение имело учреждение Духовного собрания, ставшее высшей точкой в эволюции религиозной политики Российского государства XVIII в. и означавшее признание ислама терпимой религией и переход светской власти к политике сотрудничества, взаимодействия с миром ислама в собственной стране. Однако сам процесс христианизации, рафинированный по мере возможности и облаченный в новые, преимущественно ненасильственные формы, был продолжен.

К оценке результативности мер по христианизации татар в Волго-Уральском регионе следует подходить комплексно, имея в виду широкий контекст. При таком подходе выявляются противоречивые, неоднозначные итоги и последствия. В плане достижения в целом стратегической цели – христианизации – следует говорить о ее высокой эффективности: в православие было обращено более 360 тыс. иноверцев Поволжья и Приуралья, в том числе свыше 12 тыс. татар. На фоне обращения в православие почти всех язычников региона успехи христианизаторов в мусульманской среде были более чем скромными. Однако количественные показатели многое оставляют в тени.

В социокультурном плане картина гораздо сложнее. Смена религиозной идентичности влекла за собой новую культурную идентичность, что в целом вызывало ситуацию глубокого раскола. Но если в случае абсолютного доминирования новообращенных, что наблюдалось в среде бывших языческих народов региона, эта ситуация постепенно разрешалась, то в случае абсолютного доминирования сторонников прежней веры, как это было в мусульманской среде, она проявилась очень резко и оказалась неустранимой.



Императрица Елизавета Петровна.  
Худ. В. Эриксен. 1757 г.

Татарский этнос был расколот на две неравные части, которые оказались в разной религиозной среде, что создало условия для формирования у них разных культур на основе христианских и исламских духовных ценностей. У части татар, в отличие от XVI–XVII вв., произошла не только внешняя смена религии, постепенно стал меняться весь духовный уклад и быт. Однако в XVIII в. принятие православия еще не привело к смене этнической идентичности татар и появлению у них другого этнического самосознания. Вместе с тем у большей части татар настойчивые попытки массовой христианизации инициировали укрепление исламской веры, вызвали процессы консолидации среди мусульман.

Противоречивый след оставила переселенческая политика, своими средствами стремившаяся обеспечить смену религиозной идентичности иноверцев Волго-Уральского региона. На обширном пространстве региона и за его пределами возникли разнонаправленные миграционные потоки. В ряде мест изменялась этнодемографическая ситуация, формировались новые этноконфессиональные группы, новые духовные центры мусульман, а также шел процесс русификации. Наряду с этим начиналось широкое межэтническое и межкультурное взаимодействие. В то же время новокрещеные-переселенцы создали в XIX в. предпосылки для возвращения большей части ранее крещеных татар в ислам. Эти процессы объективно открывали возможности для более широких этнокультурных контактов, в том числе через духовное образование бывших иноверцев в новокрещенских школах.

Массовая христианизация ряда народов региона, придерживавшихся языческих верований, содействовала их интеграции в социокультурное пространство России, осуществляемой на основе духовной унификации. Тем самым объективно расширялись основы формирования именно российской цивилизации, прежде всего за счет этнического разнообразия. Расширению этих основ, но уже за счет религиозного разнообразия, служило и сохранение большинством мусульман региона прежней веры.

Действия властей по отношению к иноверию и иноверцам региона порождали у последних отрицание проводимой религиозной политики. Ответом на них стал протест нерусских народов региона, имевший различные формы. Самыми значимыми его проявлениями были волнения мусульман и язычников 1740-х гг. и, более всего, восстание 1755 г. под руководством муллы Батырши. Эти движения, особенно волнения 1740-х гг., не всегда проходили под собственно религиозными знаменами. Вместе с тем, поскольку их участниками двигало прежде всего недовольство неравноправным социально-экономическим положением, порожденным практикой крещения, а также возмущение насильственными методами обращения в православие, постольку они были не чем иным, как естественной реакцией иноверческого населения на религиозную политику государства периода массовой христианизации. Размах волнений иноверцев стал одним из обстоятельств, побудивших правительство пойти на смягчение этой политики.

Неприятие иноверческим населением в лице иноверческих депутатов, прежде всего мусульман, традиционной религиозной политики с порожденными ею социально-экономическим и социально-правовым ущемлением некрещеных, неправославных, практикой принудительной христианизации продемонстрировала и работа Уложенной комиссии в 1767–1768 гг. С другой стороны, эти же депутаты наиболее активно поддерживали идеи веротерпимости, получившие отражение в первоначальных документах Комиссии, начавший формироваться в либеральном духе курс правительства в духовно-религиозной сфере.

Радик Исхаков

## § 2. Развитие конфессионального образования крещеных татар

Школа в православной традиции являлась одним из важных каналов, через который христианские идеи проникали в среду новообращенных. Первым русским церковным деятелем, использовавшим школы в деле христианизации и просвещения нерусских народов Восточной России, считается св. Стефан Великопермский (1340-е–1396), который составил алфавит и перевел православные тексты для коми-пермяков. В Среднем Поволжье первые упоминания об открытии православных конфессиональных учебных заведений для представителей местных народов относятся ко второй половине XVI в., когда после присоединения Казанского ханства к Московскому государству здесь была открыта Казанская епархия и развернулась широкая миссионерская деятельность. В ряде дореволюционных исследований отмечается, что первым казанским архипастырем св. Гурием в стенах Казанского Спасского и Свяжского Успенского монастырей были открыты школы для обучения новокрещен<sup>106</sup>. Я. Орлов, основываясь на «народных преданиях», утверждал, что Гурий «завел школы для татарских детей, многих из них окрестив, содержал на своем отчете»<sup>107</sup>. Правда, это не находит подтверждения в дошедших до нас источниках той эпохи. Не содержится прямого упоминания об этом факте и в официальном житии св. Гурия, составленном вскоре после его смерти другим известным деятелем Казанской епархии – священником (впоследствии митрополитом) Гермогеном<sup>108</sup>. Реальность открытия этих школ ставилась под сомнение уже в работах дореволюционных церковных историков<sup>109</sup>.

Первые достоверные сведения о создании специального учебного заведения, ориентированного на обучение детей крещеных «инородцев», относятся к началу XVIII в. В 1707 г. в Казани по инициативе митрополита Тихона (Воинова) (1655–1724) была открыта школа, в которую было помещено 32 мальчика<sup>110</sup>. Через три года из 32 учеников 5 закончили обучение, 20 выучили



Казанская духовная семинария.  
Нач. XX в.

<sup>106</sup> Орлов Я. Памятники событий в церкви и отечестве. Т.2. – СПб., 1816. – С.132; Рыбушкин М. Краткая история города Казани. – Казань, 1834. – Ч.1. – С.109; Никольский Н.В. Народное образование у чуваш // Собрание сочинений. Т.П. – Чебоксары, 2007. – С.45.

<sup>107</sup> Орлов Я. Указ. соч. – С.16.

<sup>108</sup> См.: Платон. Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных событий, старанием и трудами Спасоказанского монастыря архимандрита Платона составленный, 1782 года. – Казань, 1868. – С.77–78.

<sup>109</sup> 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.20.

<sup>110</sup> Малов Е.А. О новокрещенских школах в XVIII веке // Отдельный оттиск из Православного обозрения. – Казань, 1868. – С.94.

часослов, а 7 померли<sup>111</sup>. Нового набора не последовало. Отсутствие твердой материальной основы привело к закрытию школы в 1719 г., ее воспитанники были распущены по домам, так как «онные, новокрещенные дети, будучи в Казани без отцов и матерей своих, зачали помирать, а другие заболели»<sup>112</sup>. Учтя ошибки прошлого, через три года казанский преосвященный возбудил дело об открытии новой школы. Для этого было набрано 15 детей. Их обучение было поручено Василию Яковлевичу Свенцицкому, выходцу из Западного края, где он получил образование в одной из польско-латинских школ. В связи с открытием в 1723 г. в Федоровском монастыре школы при архиерейском доме (Казанская архиерейская греко-латинская школа), преобразованной в 1733 г. в Казанскую духовную семинарию (далее – КДС), «школа новокрещенских детей» была присоединена к ней, сохранив при этом свой обособленный статус и полиэтнический контингент учащихся. Благодаря этому в числе первых воспитанников духовной семинарии были лица из числа крещеных марийцев, чувашей, удмуртов и татар. Успешно окончивший ее в 1728 г. «природный татарин» Иван Димитриев получил место священника в «крещено-татарском селе»<sup>113</sup>. Количество учащихся из числа нерусских народов в КДС составляло до 20% от общего количества семинаристов. Практика обучения в этом учебном заведении представителей нерусских народов сохранилась и при преемниках митрополита Тихона на казанской кафедре. Академики И. Гмелин и Г. Миллер, посетившие семинарию в 1733 г., отметили среди его учеников, кроме русских, чувашей, марийцев, мордву, калмыков и татар. По словам И. Гмелина, эти семинаристы должны были стать в дальнейшем священниками нерусских приходов, поэтому особое внимание обращалось на сохранение их связи со своими соплеменниками. С этой целью им во внеучебное время предлагалось разговаривать только на своих родных языках. Но при этом весь образовательный процесс здесь осуществлялся на русском и церковнославянском языках. Ученики изучали русскую речь, основы христианской религии, латинский язык и философию<sup>114</sup>. Для воспитанников, первоначально не знавших русского языка, обучение было сопряжено со значительными сложностями. Нерусским ученикам приходилось выучивать предлагаемый учебный материал без понимания его значения.

Подобное учебное заведение для детей новокрещен открыл в 1732 г. в Свяжском Богородицком монастыре известный церковный деятель Алексей Раифский, который в этом же году был назначен наставником и управляющим новокрещенскими делами (руководителем Новокрещенской комиссии). Учителем в школу был приглашен В. Свенцицкий. Как и в Казани, в Свяжске изучались специальные церковные богословские дисциплины и «словено-российская грамматика»<sup>115</sup>.

Оживление деятельности по обращению в христианство нерусских народов, связанное с работой Новокрещенской конторы, привело к попыткам расширить систему конфессионального образования крещеных нерусских народов. 26 февраля 1735 г. Сенат принял указ «Об учреждении школ в Казанской губернии для обучения некрещеных и новокрещенных детей, о приеме в оные только желающих и содержании сих школ из собираемых в сей губернии денег с вечных памятей». В соответствии с указом школы должны были открыться в Казани, Елабуге, Цивильске и Царевококшайске. В каждую

<sup>111</sup> Харламович К. Казанские новокрещенские школы. (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.). – Казань, 1905. – С.4.

<sup>112</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода / составлено Комиссией для разбора и описания архива Святейшего Правительствующего Синода. Т.1. – СПб., 1868–1914. – №531.

<sup>113</sup> Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш // Собрание сочинений. – Т.1. – Чебоксары, 2004. – С.47.

<sup>114</sup> Харламович К. Указ. соч. – С.4.

<sup>115</sup> Там же. – С.5.

школу предполагалось привлечь до 30 учеников, а на их содержание выделить 1 378 руб. 20 коп.<sup>116</sup> Несмотря на это предписание и последовавшие за ним законодательные акты, подтверждавшие и дополнявшие данное решение, открытие школ затянулось. Главной причиной было отсутствие у церковных и миссионерских организаций Казанской епархии необходимых финансовых средств на строительство школ, содержание учеников и выплату жалованья преподавательскому составу. Лишь в октябре 1745 г. стала действовать первая школа, открытая в Свияжске, со штатом в 50 учеников. В 1747 г. была отстроена школа в Казани при Федоровском монастыре, а в 1749 г. – в церковном селе Елабуга и г. Царевококшайске. Кроме самих школ для нужд учеников были также построены подсобные и жилые помещения, баня, амбар и погреб, пекарня и столовая. Строения были огорожены высоким забором<sup>117</sup>. В 1750 г. в 4 новокрещенских школах обучалось 200 чел. (62 крещеных татарина, 43 чувашина, 71 мари, 12 удмуртов, 11 мордвы, 1 мещеряк), в 1751 г. – 191 чел. (48 крещеных татар, 45 чувашей, 68 мари, 18 удмуртов, 11 мордвы, 1 мещеряк), в 1752 г. – 188 чел., в 1754 г. – 177 чел.<sup>118</sup>

С момента основания школы столкнулись с массой проблем. Задумывавшиеся как миссионерские центры, которые должны были оказать благотворное христианское влияние на местное население и охватить основные части Казанской епархии, школы были построены на значительном удалении друг от друга, что создавало трудности в плане централизованного управления учебным процессом и обеспечения учеников съестными припасами и медикаментами. В 1751 г. по неосторожности одного из учеников полностью выгорела елабужская школа. Воспользовавшись этим удобным случаем, новый казанский архиепископ Лука (Конашевич) возбудил перед Св. Синодом ходатайство о переводе всех школ в Казань. Просьба была удовлетворена, и к 1755 г. для 200 учеников в Татарской слободе Казани было возведено большое деревянное здание<sup>119</sup>.

Несмотря на то, что все четыре школы были переведены в Казань и помещены в одном здании, они продолжали считаться отдельными учебными заведениями со своим штатом, учителями и прислугой. Главной целью создания школ была подготовка кадров священно- и церковнослужителей для приходов, в которых преобладало нерусское население. Как и ранее, никакого добровольного приема учеников в эти школы не существовало в связи с отсутствием желающих поступать и обучаться в них. Детей приходилось буквально отбирать у родителей. В основном этим занимались новокрещенские команды, помогавшие православным миссионерам обращать в христианство местное нерусское население. Как свидетельствуют документы, эти действия сопровождались различными злоупотреблениями и вымогательством<sup>120</sup>.

Срок обучения составлял от 6 лет и более, в зависимости от даровитости учеников. Характерной чертой обучения был его схоластический характер, сводившийся к постепенному заучиванию материала под наблюдением учителя-наставника. Первоначально школьники проходили букварь, учились писать русские буквы, затем переходили к изучению катехизиса и гомилетики, занимались латинским языком, церковным пением<sup>121</sup>.

На новом месте новокрещенские школы столкнулись с прежними трудностями. В связи со спадом миссионерской активности и переводом архиепископа Луки на белго-

<sup>116</sup> *Ислаев Ф.Г.* Казанская новокрещенская школа // Образование и просвещение в губернской Казани. Вып. 2. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. – С. 118.

<sup>117</sup> *Лутнов П.Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. – Вятка, 1899. – С. 225.

<sup>118</sup> РГИА. Ф. 796 Оп. 23 Д. 695 Л. 35–561.

<sup>119</sup> *Ислаев Ф.Г.* Указ. соч. – С. 120.

<sup>120</sup> Пугачевщина. Сб. документов и материалов. В 2 т. Т. 2. – М.-Л., 1929. – С. 5.

<sup>121</sup> *Никольский Н.В.* Народное образование у чуваш // Собрание сочинений. Т. 2. – Чебоксары, 2007. – С. 45.

родскую кафедру «новокрещенские школы и вообще миссионерское дело приходит все более и более в расстройство»<sup>122</sup>. Недостаточное финансирование, низкое медицинское обслуживание привели к существенной смертности среди учащихся. По данным Н.В. Никольского, в 1756 г. в школах умерло от разных болезней 12 чел., в 1757 г. – 12 чел., в 1758 г. – 27 чел., 1759 г. – 5 чел., в 1760 – 2 чел.<sup>123</sup> Одной из основных причин такого положения стали падение интереса епархиального руководства к деятельности школ, отсутствие достаточного контроля, приводившее к многочисленным злоупотреблениям. Как говорилось в «Экстракте о монашеском и священном чине», составленном подполковником Свечиным: «Новокрещенской конторы секретари и определенные к оной школе смотрители, якобы между собой согласясь и не имея никакого опасения, под имена разных людей, для пищи оным школьникам ставили от себя гнилую муку, протухлое мясо, вонючую рыбу, за что брали из казенных денег настоящую цену, от чего они якобы немалое имение нажить успели, а оные ученики от такой нездоровой и худой пищи, быв без призрения, по немалому числу в год умирали»<sup>124</sup>.

Наряду с плохим питанием и обеспечением, дети сталкивались в школе с бытовыми и учебными сложностями. Попадая в абсолютно незнакомую обстановку, изолированные от внешнего мира, ученики были вынуждены день за днем изучать «церковную науку» на чужом языке, не понимая значения пройденного материала. В связи с этим у некоторых из них происходило помутнение рассудка, другие отчислялись или сбегали из школы.



Императрица Екатерина II.  
Худ. Ф. Рокотов. 1763 г.

В связи с плохой постановкой школьного дела и большими материальными издержками на содержание учеников в 1764 г. Св. Синод и Сенат возбудили вопрос о расформировании вслед за Новокрещенской конторой и новокрещенских школ. Но Екатерина II, видевшая в школьном просвещении единственный путь к «смягчению нравов» и распространению христианских понятий в народной массе, решила сохранить школы, придав им более твердые основания<sup>125</sup>. Во время своего пребывания в Казани в 1767 г. она соизволила почтить учеников школ своим вниманием. Для нужд учебных заведений было решено выделять ежегодную субсидию от казны в размере 3699 руб.

Несмотря на монаршее внимание, положительных изменений в состоянии этих школ не произошло. Как и ранее, система преподавания здесь строилась на схоластическом заучивании молитв. Ученики изучали азбуку, часослов, псалтырь, бук-

варь и скоропись, сакрамент и катехизис. Методика преподавания и изучаемые предметы соответствовали курсу обучения в духовных семинариях. Но в отличие от последних, в связи с особым контингентом учащихся, первоначально не обладавших знанием русского языка, на котором осуществлялось преподавание предметов, эффективность обучения в новокрещенских школах была значительно ниже. Преподавательский состав в основном комплектовался из числа выпускников КДС. Набор в школу проводился при содействии местных светских властей. С 1765 г. количество учеников постепенно сокращается. В 1765 г. в школах числилось 129 обучающихся, в 1767 г. – 114, в 1768 г. – 115, в 1769 г. –

<sup>122</sup> Малов Е.А. Указ. соч. – С.106.

<sup>123</sup> Никольский Н.В. Указ. соч. – С.61.

<sup>124</sup> Пугачевщина. Сб. документов и материалов: в 2 т. Т.2. – М.-Л., 1929. – С.5.

<sup>125</sup> ПСЗ.-1. – Т.26, №12126. – П.4.

123, в 1770 г. – 110, в 1772 г. – 95<sup>126</sup>, в 1786 г. – 80 чел.<sup>127</sup> В этот период в них преобладали ученики из числа крещеных татар. Значительным было представительство чувашей, опережавших по численности учеников из марийцев, удмуртов и мордвы<sup>128</sup>.

Динамика численности учащихся довольно точно отражает положение новокрещенских школ. Сложная система обучения не позволяла ученикам в полной мере реализовать себя, отбивала всякий интерес к наукам. На уровень подготовки школьников влияла и высокая текучесть преподавательских кадров – учителя редко оставались работать в школе более двух-трех лет<sup>129</sup>. В связи с этим лишь единицы из воспитанников школ, проучившись долгие годы, успешно оканчивали их, пополняя число церковного причта в многочисленных приходах Казанской епархии.

К 1790-м гг., наряду с учебными, новокрещенские школы сталкиваются с материальными трудностями – деревянное здание школы, построенное более 30 лет назад, приходит в полную ветхость. Но благодаря усилиям архиепископа Амвросия (Подобедова), после длительной переписки со Св. Синодом, удается найти деньги, и в 1792–1793 гг. для школы возводится новое здание с общежитием и квартирами для учителей, комиссара и лекаря<sup>130</sup>. Наряду с этим Амвросий предпринимает шаги по реформированию системы обучения в новокрещенских школах. Воспитанники получают право поступать для дальнейшего обучения в КДС, к преподаванию привлекают представителей нерусских народов края. В «Ведомости об учителях новокрещенских школ» за 1793 г. упоминаются священник Михаил Стефанов, учитель третьей и четвертой школы, 25 лет, «от роду татарской нации»; диакон Тимофей Михайлов, учитель первой и второй школы, 24 лет, из новокрещеных чувашей<sup>131</sup>. Важной новацией в педагогической деятельности стало введение «нового метода», применявшегося в то время в народных училищах, который предусматривал непосредственную работу учителя с учениками, использование наглядного метода преподавания.

Несмотря на эти реформы полностью решить застарелые проблемы школ в полной мере не удалось. Сохранялся невысокий уровень подготовки воспитанников, и, как следствие, только малая их часть успешно оканчивала полный курс обучения. Спад миссионерской активности на рубеже XVIII–XIX вв. привел к новой попытке расформирования новокрещенских школ. На этот раз у этих учебных заведений не нашлось достаточно высоких покровителей, способных защитить их право на существование. Указом от 16 июня 1800 г. казанскому архиепископу было предписано закрыть школы, а ее учеников перевести в КазДА<sup>132</sup>. В начале XIX в. здесь продолжали духовное обу-



Митрополит Амвросий (Подобедов).  
Худ. В. Боровиковский.  
Первая пол. XIX в.

<sup>126</sup> РГИА. Ф.796. Оп.23. Д.695. Л.35–561.

<sup>127</sup> *Никольский Н.В.* Народное образование у чуваш // Собрание сочинений. Т.2. – Чебоксары, 2007. – С.76.

<sup>128</sup> *Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII в. // Собрание сочинений. Т.2. – Чебоксары, 2007. – С.224.

<sup>129</sup> *Харлампович К.* Указ. соч. – С.53.

<sup>130</sup> *Харлампович К.* Указ. соч. – С.72.

<sup>131</sup> *Никольский Н.В.* Указ. соч. – С.321.

<sup>132</sup> ПСЗ-1. – Т.26, №19455.

чение 12 бывших воспитанников этих школ. Среди них были ученики из числа новокрещеных татар – Федор Лебедев «Казанской татарской новокрещенской слободы, Якова Родионова сын», Александр Благорозумов «новокрещенской слободы из новокрещен, Давида Семенова сын», Никифор Куропаткин «Петра Васильева сын» и др.<sup>133</sup>

Таким образом, просуществовав более 50 лет, новокрещенские школы были закрыты в самом конце XVIII в. По неполным данным, за период существования в них получили образование 1135 чувашей, 923 крещеных татарина, 566 марийцев, а также несколько крещеных башкир, калмыков, удмуртов и мордвы<sup>134</sup>. Эти школы были одними из наиболее крупных учебных заведений Казани, единственными, в которых учились исключительно представители крещеных нерусских народов Казанского края. Какое они имели значение в деле школьного и религиозного просвещения местного населения?

В дореволюционных работах превалировала однозначно отрицательная оценка роли этих школ в развитии просветительского движения среди местного нерусского населения. Один из первых исследователей истории этих учебных заведений православный миссионер Е.А. Малов писал: «Вышедшие из новокрещенских школ ученики... не оказывали никакого влияния на массы своих соплеменников, потому что оторвались от своей народной среды, да и не могли произвести влияния, так как и сама школа не давала им надлежащего христианского развития. Она приготавливала их главным образом не на должности народных учителей, а на должности причетников. Притом же вышедшие из школ ученики едва ли даже и могли передавать христианские понятия своим единоплеменникам на инородческих языках. Для этого требуется особый навык и своего рода приемы, с которыми их не знакомили в школах... Есть даже предание, что церковники-инородцы, воспитывавшиеся в новокрещенских школах, не ознакомили себя, большую часть, не только не образованием, но даже и нравственной жизнью»<sup>135</sup>.

Действительно, главная цель создания новокрещенских школ – подготовка квалифицированных национальных кадров православного причта, которые должны были стать движущей силой религиозного и культурного просвещения крещеных нерусских народов, так и не была выполнена. Это, на наш взгляд, стало основной причиной окончательного упразднения школ. Долгие годы изолированные от своих соплеменников, лишённые общения с ними, ученики быстро забывали родной язык, нравы и обычаи своего народа. Такие духовные пастыри и миссионеры, несмотря на свое происхождение, мало чем отличались от русских священнослужителей и воспринимались местным населением как представители чуждого им мира. К тому же большинство учеников после обучения поступали в приходы с преобладающим русским населением, где они окончательно теряли связь со своими соплеменниками. Хотя в указе об учреждении этих школ подчеркивалась необходимость сохранения знания учениками своих природных языков<sup>136</sup>, на деле весь процесс обучения, бытовые особенности жизни способствовали обратному. К концу обучения подавляющее большинство воспитанников практически не владело родным языком. Робкие попытки руководства школ исправить это положение – направление учеников в вакационное время в родные края для языковой практики, назначение учителей из числа представителей этих народов – не принесли положительного результата. Являясь продуктом своей эпохи, новокрещенские школы развивались в рамках той образовательной системы, которая получила распространение в то время в России, с характерной для нее низкой педагогической и научной подготовкой преподавательских кадров, отсутствием серьезных востоковедческих и этнографических знаний, схоластическими методами обучения.

<sup>133</sup> РГИА. 796. Оп.82. Д.930.

<sup>134</sup> *Ислаев Ф.Г.* Указ. соч. – С.121.

<sup>135</sup> *Малов Е.А.* Указ. соч. – С.116–117.

<sup>136</sup> ПСЗ-1. – Т.9, №8236.

## Глава 3

### Этносоциальные процессы среди кряшен во второй половине XVI – начале XX вв.

*Радик Исхаков*

#### § 1. Консолидационные процессы и формирование кряшенской этноконфессиональной идентичности (вторая половина XVI – начало XX вв.)

В русскоязычных источниках новокрещены как особая конфессиональная и социальная страта нерусского населения Волго-Уралья 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. Крещение фактически началось сразу после покорения Казани. В 1553 г. в Москве приняли христианство малолетний сын хана Сафа-Гирея Утямыш (Александр) и последний хан Казанского царства Едыгар-Мухаммад (Симеон)<sup>1</sup>. 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-политической элиты<sup>2</sup>. В «Наказной памяти», ставшей инструкцией для руководства Казанской епархии, отмечалось, что основное внимание православные миссионеры должны обращать на татар. Собственно, кроме татар, в этом историческом источнике не зафиксированы какие-либо другие народы<sup>3</sup>.

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

<sup>2</sup> *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; *Хрусталева А.* Очерк распространения христианства между инородцами Казанского края // Миссионерский противомусульманский сборник: труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии. Вып. V. – Казань, 1897. – С.2–16; *Григорьев А.Н.* Христианизация нерусских народностей как один из методов национальной политики царизма в Татарии. Со второй половины XVI в. до февраля 1918 года // Материалы по истории Татарии: сб. статей. – Казань, 1948. – С.226–238; *Ермолаев И.П.* Среднее Поволжье во второй половине XVI–XVII в. – Казань, 1982. – С.18–19; *Загидуллин И.К.* Причины отпадения старокрещеных татар Среднего Поволжья в мусульманство в XIX в. // Панорама-Форум. Спец. выпуск. Ислам в татарском мире: история и современность: материалы междунар. симпозиума, г. Казань 29 апреля – 1 мая 1996 г. – Казань, 1997. – №12. – С.34–38; *Галлямов Р.Ф.* После падения Казани... – Казань, 2001. – С.51.

<sup>3</sup> Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической комиссией Императорской академии наук. Т.1. – СПб., 1836. – С.259–261.

Это было связано с целым рядом причин, в том числе с идеологическими интересами Московского государства. Как писал М.М. Щербатов, «известия из Казани о крещении многих татар обратили внимание Ивана Васильевича о распространении там христианского закона, тем наипаче, что окромя усердия своего к православной вере, самое спокойствие государства умножением в новопокоренных областях христианства утверждалось; ибо можно сказать, колико из магометан принимали христианский закон, толико от внутренних врагов отрывались, и верные подданные Российскому скипетру становились»<sup>4</sup>. 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, становились в правовом отношении «русскими».

Официальная конфессиональная принадлежность являлась показателем как религиозных, так и политических предпочтений неофита. 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»<sup>5</sup>.

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 войне<sup>6</sup>.

Основная фаза приобщения к православию пришлась на 1550–1560-е гг. В дореволюционной историографии миссионерская деятельность среди татар в это время связывалась с фигурой первого казанского митрополита Гурия и его ближайшим окружением. К середине 1560-х гг. православная миссия прекратила активную деятельность. Это можно объяснить тем, что главные идеологи этого курса к тому времени уже не имели реальных возможностей принимать участие в христианском просвещении местного населения. Митрополит Гурий вследствие болезни не мог самостоятельно передвигаться (скончался в 1564 г.), настоятель Спасо-Преображенского монастыря Варсонофий, единственный из деятелей казанской миссии, хорошо владевший татарским языком, был определен в 1567 г. в тверские епископы<sup>7</sup>.

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»<sup>8</sup>, в Свияжском уезде – Свияжский Успенский монастырь. В социальном отношении основным объектом деятельности православных миссионеров стали служилые татары. По данным Р.Ф. Гал-

<sup>4</sup> Цит. по: Можаровский А.Ф. Изложение хода... – С.16.

<sup>5</sup> Исхаков Р.Р. Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). – Казань, 2011. – С.16–18.

<sup>6</sup> Можаровский А.Ф. Изложение хода... – С.23; Галлямов Р.Ф. После падения... – С.53–63.

<sup>7</sup> Загидуллин И.К. Причины отпадения... – С.43.

<sup>8</sup> 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.

лямова, к началу XVII в. в Предкамье было окрещено около 40% служилых татар, в то время как у остального населения этот показатель не превышал 5%<sup>9</sup>.

Наряду с татарами в православие обращали и представителей других нерусских народов, правда их численность была существенно меньше, чем у 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 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 региона<sup>10</sup>.

Вхождение в состав новокрещен представителей русского населения отмечалось и в последующее время. Об этом свидетельствуют кряшенские родословные и семейные предания<sup>11</sup>. 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 землях<sup>12</sup>. Проживая в инокультурной среде, часть крестившихся татар вслед за потерей своей прежней конфессиональной принадлежности теряет и 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, Сапаровых, Кутеевых и др.<sup>13</sup> 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 и вотчинах 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

<sup>9</sup> *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.

<sup>10</sup> Акты, собранные... – С.436–439.

<sup>11</sup> *Апаков М.* Рассказы крещёных татар деревень Тавелей и Алексеевского выселка Ямашевского прихода Чистопольского уезда о происхождении киреметей // Известия по Казанской епархии. – 1876. – №11. – С.322–338.

<sup>12</sup> 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 Татарии дооктябрьского периода. – Казань 1984. – С.20.

<sup>13</sup> *Николаев Г.А.* Волжское крестьянство во второй половине XIX – начале XX в.: этюды по истории и этнологии. – Чебоксары, 2016. – С.137.

местного населения. Так, писцовые книги начала XVII в. отмечают у части полонянников-иноземцев татарские имена<sup>14</sup>. Некоторые из них, обратившись в православие и таким образом освободившись из холопства, вошли в состав новокрещен.

В числе новокрещен имелись также представители восточных народностей («азиатцы»), в силу разных причин оказавшиеся в Волго-Уральском регионе. В основном это были выходцы из Средней Азии и ставропольские калмыки<sup>15</sup>. В XVII–XVIII вв. интеграция представителей этих народов в состав новокрещен продолжалась, особенно в районах верховьев реки Черемшан и Самарской Луки<sup>16</sup>. Представители этих народов, принимая христианство, проживая среди крещеных татар, постепенно отатаривались. К числу жителей таких населенных пунктов можно отнести дер. Новый Салаван (будущая Самарская губерния), в которой проживали крещеные кызылбаши, а также дер. Тонгузино (будущая Уфимская губерния), основанную крещеными калмыками.

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.

Формирование новокрещен нельзя рассматривать только как ассимиляцию преобладающей этнокультурной общности (тюрко-татарской) других иноэтничных элементов. Скорее, ее надо следует оценивать как некую консолидацию нескольких этнических элементов, сформировавших качественно новую этнокультурную общность<sup>17</sup>. В числе факторов, приведших к быстрой консолидации новокрещен и безболезненной интеграции в их состав нетатарского населения, можно назвать отсутствие четкого национального разделения коренных народов Волго-Уралья в период позднего средневековья. Основными маркерами, определявшими границы между народами, оставались различия в конфессиональном и социальном положении<sup>18</sup>. При крещении данные границы в значительной степени подвергались нивелированию, что создавало дополнительные условия для этнокультурного сближения представителей местных народностей.

Объединяющей скрепой и неким этнокультурным «ядром» новокрещен 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 селений<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> *Галлямов Р.Ф.* После падения... – С.54–55.

<sup>15</sup> *Износков И.А.* Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 3. Изд. 2-е. – М., 1895. – С.17.

<sup>16</sup> *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия доктора и академии адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства: в 1768 и 1769 году. Ч.1. – СПб., 1771. – С.146–147.

<sup>17</sup> *Исхаков Р.Р.* Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX – начало XX вв.). – Казань, 2014. – С.10.

<sup>18</sup> *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.

<sup>19</sup> *Износков И.А.* Материалы... 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. –

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 Волго-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. Так, представитель австрийского посольства С. Герберштейн отмечал: «татары разделены на орды... все исповедуют магометанскую веру; если их называют турками, они бывают недовольны, почитая это за бесчестье. Название же бесермяне их радует. И этим именем любят себя называть»<sup>20</sup>.

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. Как справедливо отмечает М.Г. Макаров: «признаков их присутствия (татар-христиан. – Р.И.) в этот период письменными источниками, как церковными, так и светскими, не выявлено. Не известны также материалы о каких-либо легендарных церквях и монастырях, о жизни христиан в ханскую эпоху, о святых христианских мучениках и воителях за веру. Христианство является религией с развитыми традициями письменности, однако каких-либо памятников христианско-тюркской письменности до XVI века не обнаружено... Вышеприведенные сопоставления являются достаточными аргументами в пользу того, что тюркские христианские общины, как полноценные социальные структуры в татарском феодальном обществе, в частности в Казанском ханстве, к середине XVI века едва ли существовали»<sup>21</sup>.

Наличие групп 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 разными 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

1902. – №24. – С.343–346; Историко-статистическое... 1904; НА ЧГИГН. Ф. Н.В. Никольского. Д.305, 309, 310, 311, 314, 315, 319, 321.

<sup>20</sup> Герберштейн С. Записки о Московии. – М., 1988. – С.167.

<sup>21</sup> 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.22.



Татарская знать. Первая пол. XV в. Миниатюра из рукописи поэмы Фирдауси «Шах-намэ»

столь же значительной, как у жителей городов, являвшихся центрами мусульманской культуры. На наш взгляд, многие современные исследователи, 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. Это связано с массой причин, в числе которых можно назвать трансформацию религиозного сознания, религиозно-мифологической картины мира и обрядности. У татар этот процесс не был завершён в период присоединения Казанского края к Московскому царству. Наряду с татарами, данный тезис можно отнести и к другой народности, являвшейся завоевателями территории Среднего Поволжья – неверными и установления русского государства. Здесь проявляются и определённые идеологические сдвиги, заменяющие научную сторону проблемы и подменяющие религиозно-этический дискурс историческими, морально-этическими или богословскими рассуждениями.



Вид Казани в середине XVII в. Гравюра О. Коха. Кон. XVII в.

живших на окраине государства, было завершено только в XVIII–XIX вв. В их религиозной и обрядовой культуре уживались православные ритуалы и древнеславянские языческие культы и представления<sup>22</sup>.

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 тюркских народов, приобретших вместе с татарской идентичностью и официальный мусульманский статус, исламизация находилась на начальном этапе. Отличался уровень исламской религиозности у пришлых номадов (ногайцев), 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.<sup>23</sup> Данный факт зафиксирован и в материалах западноевропейских современников. Так, Иосафат Барбаро, посетивший в 1430-х гг.

<sup>22</sup> Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Orthodox Russia, Ukraine and Georgia, 1991. – P.31–52.

<sup>23</sup> 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.

Нижнее Поволжье, отмечал: «магометанская вера стала обычным явлением среди татар около ста десяти лет тому назад. Правда, раньше только немногие из них были магометанами, а вообще могли свободно придерживаться той веры, которая их нравилась. Поэтому были такие, которые поклонялись деревянным или тряпичным истуканам и возили их на своих телегах. Принуждение же принять магометанскую веру относится ко времени Едигея – военачальника татарского хана... Однажды, находясь в орде, я увидел на земле опрокинутую деревянную миску. Я поднял ее, обнаружил, что под ней было вареное просо. Я обратился к одному татарину и спросил, что это такое. Он мне ответил, что это положено «hibuthperes», т.е. язычникам. Я спросил: “А разве есть язычники среди этого народа?”. Он ответил “Хо, хо! Их много, но они скрываются”<sup>24</sup>. 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 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 РПЦ. 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 Гурию<sup>25</sup>. 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 населением. 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 неофитов 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

<sup>24</sup> Гарустович Г.Н. Религиозная ситуация в Золотой Орде глазами современников // Ислам и власть в Золотой Орде / сб. статей под ред. И.М. Миргалеева, Э.Г. Сайфетдиновой. – Казань, 2012. – С.94.

<sup>25</sup> Можаровский А.Ф. Изложение хода... – С.15.

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.

Показателен и тот факт, что массовые крещения начались еще до создания Казанской епархии, т.е. до организации в крае православной миссии. Так, в 1552 г. татарские князья и мурзы (всего 500 чел.), плененные в городе, были разосланы по православным монастырям, где вскоре были окрещены<sup>26</sup>. Казанский летописец сообщает, что в 1553 г.: «казанские людие вси, живущие в окрестных странах града того, вся земля казанская, тако же и вся земля Сибирская с молением прихождаху к царю государю великому князю, покоряющиеся, повинии себя творяху и милости прошаху и во всю волю вдашаяся православному царю государю. Мнози же от неверных прихождаху з женами и з детьми и крещахуся»<sup>27</sup>. Из этого сообщения можно сделать ряд любопытных выводов. Наряду с фактом подчинения жителей Казанского ханства новому правителю и сбора народа «на поклон» русскому царю, внимание привлекает то, что часть из них принимает православие. При этом можно сделать вывод, что данный шаг рассматривался как крестившимися, так и русской администрацией не как акт религиозного просвещения, а именно как политическое решение, показатель покорности данных лиц новому сюзеру.

Одним из действенных механизмов приобщения к православию после организации Казанской епархии становятся закрепленные в «Наказе» особые права, предоставленные православным миссионерам, в частности возможность «печалования». Крестившийся мог быть освобожден от наказания за преступления. Эта мера распространялась и на участников военных столкновений, взятых в плен русскими войсками. Одной из альтернатив наказанию для повстанцев было крещение. Этим новообращенный показывал свою лояльность московскому престолу, что в глазах как церковной, так и светской власти было достаточным аргументом для его прощения. В XVII в. дополнительно к этим преференциям законодательно вводятся налоговые послабления и право освобождать из крепостной зависимости крестившегося<sup>28</sup>.

Такие формы христианизации, не менявшие кардинально религиозную картину мира и сводившиеся к официальному признанию крестившимся принадлежности к православной конфессии, вскоре вызвали естественную реакцию – желание новокрещен вернуться к прежнему религиозному состоянию. Здесь можно согласиться с точкой зрения Н.И. Ильминского, писавшего, что вследствие «поспешного, по всей вероятности, и механического, так сказать, крещения татар, без глубокого убеждения их в истине и спасительности христианства, без всякого почти разъяснения и преподания им учения христианской веры, без твердого убеждения их в необходимости и спасительности ее... новокрещенные татары с самого первого времени были чужды того убеждения и постоянно нетверды в христианстве»<sup>29</sup>.

Большинство новокрещен, несмотря на принятие христианства, продолжали жить так же, как и до крещения. При отсутствии церковных институтов в местах их компактного проживания, а также кадров православных миссионеров, знавших татарский язык, и естественном желании новокрещен сохранить прежний уклад жизни, изменить их конфессиональную идентичность формальным актом крещения было невозможно.

<sup>26</sup> *Татищев В. Н.* История Российская. Т. VII. – Л., 1968. – С. 357.

<sup>27</sup> ПСРЛ. – Т. 19. – С. 478.

<sup>28</sup> ПСЗ-1. – Т. 2. – С. 312–313, 644–645.

<sup>29</sup> Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещёных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / сост., авт. вступительной статьи, примечаний, научно-справочного аппарата *Р.Р. Исхаков.* – Казань, 2011. – С. 253–254.

Понимая это, церковная администрация предприняла шаги к усилению влияния православия среди нокрещен. В дореволюционных работах содержится информация о создании при монастырях конфессиональных школ для обучения крещеных основам христианского вероучения, а также о привлечении к миссионерской деятельности новообращенных<sup>30</sup>. По рассказу князя Исакова, записанному И.А. Износковым в 1860-х гг., его предок Искак (Исхак) при захвате Казани руководил «арскими наездниками казаками; конница его тревожила русские укрепления на Арском поле, а сам он участвовал во многих битвах с русскими по дороге из Казани в Арск. По взятии Казани свят. Гурий, крестив Василия (старший брат Исаака, татарское имя, бывшее у него до принятия крещения, неизвестно. – *Р.И.*) и Исаака, рукоположил их во священники, первого в Дюртели, а второго в с. Богородское Казанского уезда. Оба брата обратили... многих своих родственников мухаммедан в христианство. Старший же (из братьев. – *Р.И.*) остался мухаммеданином и жил в том месте Лаишевского уезда, где теперь находится татарская дер. Большие Нырсы»<sup>31</sup>.



Святые мученики Казанские из крещеных татар Иоанн, Петр, Стефан

По другому преданию, крещеный мурза Исхак основал в селении Дюртели-Субаш (Мамадышский уезд Казанской губернии) православный храм, перевезенный в середине XVIII в. в дер. Карабаян (Лаишевский уезд Казанской губернии)<sup>32</sup>. В числе первых казанских святомучеников были некие Петр и Стефан, по происхождению татары, убитые своими соплеменниками за пропаганду православного вероучения среди своих родственников-мусульман<sup>33</sup>.

Несмотря на то, что нет достоверных исторических источников, которые подтверждали бы эти рассказы, нельзя полностью исключать некоторую реальную основу в описанных легендах. Но если даже предположить, что эти факты имели место, все же надо признать, что эта прозелитическая деятельность должна была иметь сугубо внешние формы.

Не оказала большого влияния на религиозные воззрения новокрещен и открытая миссионерская деятельность православного духовенства. Этому мешали социальные, языковые и культурные различия между клиром и паствой. Низкая подготовка и немногочисленность священнослужителей, особенно белого духовенства, несшего на себе основную тяжесть пастырского служения, не позволяли изменить сложившуюся систему религиозных воззрений крестившихся. Это мешало и организации четкого контроля над новокрещенской паствой, проживавшей на значительной территории, что в условиях отсутствия у новообращенных элементарных представлений о православном вероучении стало важным фактором сохранения их прежнего религиозного состояния. Немногочисленные православные приходы и монастыри, по сути, являлись небольшими «островками» в «иноверческом море», слабо соприкасавшимися с нерус-

<sup>30</sup> Рыбушкин М.С. Краткая история города Казани. Ч.1. – Казань, 1848. – С.109; Никольский Н.В. Труды по христианизации и христианскому просвещению чувашей / сост., авт. предисл., комментарий и прим. Г.А. Николаев // Собрание сочинений. Т.П. – Чебоксары, 2007. – С.45.

<sup>31</sup> Список населенных... 1895. – С.9.

<sup>32</sup> Историко-статистическое... – С.75.

<sup>33</sup> Можаровский А. Ф. Изложение хода... – С.23.

ским населением. Не имея реальных механизмов религиозного воздействия на новокрещен, церковь вынуждена была все активнее прибегать к помощи светских властей.

Одной из мер, разработанных казанскими церковными деятелями, стал запрет новокрещенам селиться в татарских деревнях. Для этого все крестившиеся были переписаны. Предполагалось также переселить новокрещен в отдельную слободку с конфессионально однородным населением. Другой мерой стало административное сдерживание новокрещен в православии. В 1593 г. казанским воеводам А.И. Вяземскому и И.М. Воротыньскому было предписано: «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 чепи сажати». Это должно было привести к тому, «чтоб однолично новокрещенов всех во христианскую веру привести крепко и утвердить, а от татарския веры отучити и острашати»<sup>34</sup>.

Эта грамота, по мнению Д.М. Макарова, «составляет определенную грань в миссионерской политике царизма в Поволжье и Приуралье. С этого времени насильственный характер христианизации становится более отчетливым и временами принимает открытую форму»<sup>35</sup>. Такое изменение позиции церкви и государства в межконфессиональных отношениях было напрямую связано с упрочением позиций Москвы в регионе, уменьшением военной активности и сопротивления нерусского населения, что давало дополнительные возможности для реализации долгосрочного курса по колонизации территории и интеграции местных народов в состав Московского государства. Составной частью этой политики должна была стать дальнейшая религиозная унификация инородцев.

Административные формы обращения и сдерживания в православии, государственное миссионерство не могли кардинально изменить религиозные представления крестившихся. Новокрещены из страха жестокого наказания были вынуждены официально соблюдать предписания православия и отказываться от веры предков. В то же время в их религиозной жизни не происходили изменения, связанные с влиянием православия.

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 отпадению от православия в прежние верования. Внешним показателем этого процесса «может служить фиксация в писцовой книге 1646 г. многих новокрещен не с русскими, а тюркскими именами»<sup>36</sup>. 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 религии<sup>37</sup>, и развитие миссионерской деятельности православной церкви привели к тому, что динамика численности новокрещен оставалась стабильной. Крещеные татары стали неотъемлемой частью этноконфессионального ландшафта Среднего Поволжья, а впоследствии и Приуралья. 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

<sup>34</sup> Акты, собранные... – С.437.

<sup>35</sup> Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI–XVIII в.). – Чебоксары, 2000 – С.54.

<sup>36</sup> Галлямов Р. Ф. После падения... – С.52.

<sup>37</sup> ПСЗ-1. – Т.1. – С.71.

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. Важную роль в этом сыграл и курс государства в отношении новокрещен.

Осознавая сложность сохранения православной ориентации крестившихся в среде соплеменников, светская и церковная администрация стремились изолировать их от татар-мусульман. Эта позиция нашла отражение в грамоте царя Федора Ивановича от 18 июля 1593 г., в которой новокрещеным запрещалось проживать совместно с некрещеными<sup>38</sup>, а также в указе от 16 июля 1622 г., в котором законодательно закреплялся запрет татарам-мусульманам селить у себя новокрещен<sup>39</sup>. Эти предписания исполнялись до первой трети XVIII в. Только в годы существования «Новокрещенских дел конторы» (Новокрещенская контора), в связи с массовым крещением нерусских народов Волго-Уралья, данное правило фактически перестало соблюдаться. Местные церковные органы и новокрещенские команды не могли справиться с задачей такого масштаба. Существенную роль сыграла и позиция местного населения, не желавшего покидать обжитые, родные края. Поэтому большинство крещеных в этот период татар остались жить вместе с татарами-мусульманами, что стало важной причиной их массового отпадения в мусульманство в XIX – начале XX вв.

Путем раздачи земель и запретов государство пыталось взять под контроль естественную миграцию новокрещен. Эта задача во многом была выполнена. Если, по материалам писцовых книг 1565–1568 гг. и 1602–1603 гг.<sup>40</sup>, в Казанском уезде проживали в одних населенных пунктах новокрещены, татары, «полоненики» (полоняники) и «чюваша», то, по сведениям 3-й ревизии 1762 г., селения старокрещен в Казанской губернии были по конфессиональному составу практически полностью однородными<sup>41</sup>.

Необходимо отметить, что создание моноконфессиональной структуры новокрещенских поселений сыграло исключительно важную роль в формировании этноконфессиональной идентичности крещеных татар. Механизмы реализации этой политики довольно подробно рассмотрены и проанализированы историком И.К. Загидуллиным<sup>42</sup>. Государство использовало прагматичные и в то же время эффективные меры социально-экономического характера, которыми оно располагало для достижения этой цели – верстание ясачного населения, испомещение (наделение землей и поместьями) новокрещен, законодательное запрещение наследования земель и поместий новокрещен их некрестившимися родственниками. Благодаря этому была достигнута поставленная цель – стабилизация конфессиональных границ, а также установление четких территориальных границ между татарами-мусульманами и новокрещенами, что в конечном итоге привело к росту культурно-религиозных различий между представителями этих групп и оформлению устойчивой конфессиональной идентичности последних.

Хотя в XVII в. православная миссия в Волго-Уралье находилась в кризисном состоянии, нельзя говорить о полном прекращении крещения татар и других народов ре-

<sup>38</sup> Акты, собранные... – С.436–439.

<sup>39</sup> Законодательные акты Русского государства второй половины XVI – первой половины XVII вв. Тексты. – Л., 1987. – С.113.

<sup>40</sup> Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 годов / сост. Д.А. Мустафина. – Казань, 2007; Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 годов / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1978.

<sup>41</sup> Сборник материалов по истории Казанского края в XVIII в. / под ред. проф. Д.А. Корсакова. – Казань, 1908.

<sup>42</sup> Загидуллин И.К. Об указе царя Федора Алексеевича «Об отписке у мурз и татар поместий и вотчин, и о выгодах, какие принявшим христианскую веру предоставляются» от 16 мая 1581 года // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2016. – №6. – С.62–93.

гиона. 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)<sup>43</sup>. Не имея возможности усилить миссионерскую деятельность среди местных народов, РПЦ 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 губернии,<sup>44</sup> в 1616 г. в церковном селе Елабуга (Трехсвятское) возведен Троицкий монастырь с церковью при нем. 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 татары<sup>45</sup>. Схожая ситуация сложилась в Западной части Закамья, где крещеные татары вступили в тесное этнокультурное взаимодействие с чувашским населением<sup>46</sup>.

Строительство Закамской сторожевой черты (линии) и усиление государственной колонизации Восточного Закамья и Приуралья во второй половине XVII в. способствовали росту миграции и освоению этой территории народами Среднего Поволжья, в том числе новокрещенными. Первоначально заселение новых территорий было связано исключительно с государственной колонизацией. Сюда переселяли, преимущественно принудительно, представителей служилого сословия и крестьян из Центральной России и Среднего Поволжья<sup>47</sup>. Вольной колонизации края препятствовала угроза со стороны кочевых народов региона – ногайцев, башкир и калмыков. Лишь с усилением политических позиций и военного присутствия Русского государства во второй половине XVII в. сюда начинают активно переселяться сельские жители. Сложно однозначно определить время появления здесь поселений 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.<sup>48</sup> 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 Казанского уезда. В частности, по сохранившимся легендам, жители с.Налим были переселены сюда при Иване IV из Казанского ханства и

<sup>43</sup> Историко-статистическое... – С.232.

<sup>44</sup> Там же. – С.297.

<sup>45</sup> НА РТ. Ф.3. Оп.2. Д.73. Л.17–39, 215–225, 308–316, 379–389.

<sup>46</sup> *Багин С.А.* Об отпадании в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и причинах этого печального явления. – Казань, 1910.

<sup>47</sup> *Кузнецов В.А.* Новая Закамская линия и образование ландмилиции // Известия Самарского научного центра РАН. – 2009. – Т.11. – №2. – С.35–36.

<sup>48</sup> *Матвеев С.М.* О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.6.

крещены, жители дер. Нижние Чершиллы считали, что их предки «казан кешесе» (казанские люди) пришли из-под Казани, а жители дер. Ляки были переселенцами из дер. Юкачи (Мамадышский уезд)<sup>49</sup>. 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.

Не вызывает сомнения ключевая роль татароязычного населения Заказанья в формировании новокрещен, проживавших в Нагайбакской и Бакалинской крепостях, а также в близлежащих селениях Уфимского наместничества<sup>50</sup>. 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. Наряду 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 Нагайбакскую крепость в середине XVIII в.<sup>51</sup> С переездом в первой половине XIX в. на новую Оренбургскую линию в их состав вливаются также группы крещеных калмыков.



Мещерячки. Гравюра Н. Томаса из атласа к французскому изданию «Путешествия по разным провинциям Российского государства» П.С. Палласа. 1794 г.

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 Правобрежья. Не случайно местные кряшены (деревень Тавель, Бахта, Крещеная Елтань) склонны называть себя «*мишэр кердешеннэре*» (крещеные мишари). В

<sup>49</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры середины XIX – начала XX в. – М., 1977. – С.23.

<sup>50</sup> Исхаков Д.М. Этнодемографическое развитие нагайбаков до первой четверти XX в. // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещёных татар-казаков. – Казань, 1995. – С.4–18; Атнагулов И.Р. Идентичность нагайбаков: генезис, структура, динамика. – Челябинск, 2015.

<sup>51</sup> Исхаков Д.М. Этнодемографическое.... – С.8.

пользу значительного мишарского этнокультурного субстрата свидетельствует и анализ местных татарских говоров<sup>52</sup>. Наряду с крещеными мишарями в формировании этой этнотерриториальной группы участвовали казанские татары, выходцы из Нижнего Предкамья, обращенные в православие уже в Западном Закамье<sup>53</sup>.

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. По мнению А. Каппелера: «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»<sup>54</sup>.

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 года<sup>55</sup>, рекрутской повинности<sup>56</sup>, смягчение наказания за определенные уголовные преступления<sup>57</sup>. Наряду с этим вводится ряд ограничений для представителей неправославных конфессий с целью стимулирования принятия ими христианства. В частности, вводится запрет татарским мурзам держать у себя православных крепостных крестьян<sup>58</sup>. Для непосредственной реализации миссионерской политики в 1731 г. в г. Свияжске создается «Комиссия по крещению казанских и нижегородских мусульман», в 1740 г. переименованная в «Новокрещенских дел контору»<sup>59</sup>.

Наибольшего размаха деятельность Новокрещенской конторы достигла во время управления Казанской епархией архиепископа Луки (Конашевича) (1742–1755 гг.). В это время отмечалось повсеместное разрушение мусульманских мечетей и конфессиональных школ, усилилась 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. в христианство было обращено 12615 татар<sup>60</sup>.

Период существования Новокрещенской конторы (была закрыта в 1764 г.) стал важной вехой в истории христианского просвещения кряшен. В ходе христианизации народов Волго-Уралья во второй трети XVIII в. в составе крещеных татар сформировалась новая конфессиональная группа. В русских документах представители этого общества, как правило, обозначались «новокрещенцами», в то время как за обращенны-

<sup>52</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986.

<sup>53</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.23.

<sup>54</sup> Каппелер А. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. – 2003. – №2. – С.131.

<sup>55</sup> ПСЗ-1. – Т.6, №3637.

<sup>56</sup> ПСЗ-1. – Т.6, №4123.

<sup>57</sup> ПСЗ-1. – Т.7, №4254.

<sup>58</sup> ПСЗ-1. – Т.6, №2734, №2920.

<sup>59</sup> Более подробную информацию о деятельности Новокрещенской конторы можно почерпнуть из работ: Ислаев Ф.Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия: от конфронтации к веротерпимости. – Казань, 2001; *его же*. Религиозная политика российского государства и ее реализация в Волго-Уральском регионе (XVIII в.): дис. ... д-ра ист. наук. – Казань, 2005.

<sup>60</sup> Ислаев Ф.Г. Ислам и православие в Поволжье... – С.99, 176.

ми в православие в XVI–XVII вв. закрепилось название «старокрещены». Хотя официальное деление крещеных татар на старокрещеных (*иске керәшен, таза керәшен*) и новокрещеных (*яңа керәшен*) произошло после проведения первой государственной ревизии 1718 г., фактически именно время деятельности Новокрещенской конторы стало рубежом, который четко разделил представителей этих групп<sup>61</sup>.

Говоря о формировании старокрещеных и новокрещеных татар, важно заметить, что, несмотря на различия в религиозных воззрениях и духовной культуре, их разделение до второй половины XIX в. имело условный характер. На протяжении второй половины XVIII–XIX вв., а в ряде случаев и позднее, в состав старокрещен входили группы новокрещеных татар, а также представители других народностей, принимавших крещение и проживавших вблизи мест их компактного расселения. В данном контексте необходимо отметить проблему т.н. молькеевских кряшен – крещеных татар, проживавших на территории Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии. Их предки крестились в годы массовой христианизации второй трети XVIII в.<sup>62</sup> В связи с этим до начала XX в. в церковных и статистических документах они фиксировались как новокрещеные из татар или чувашей. В связи с формированием у них во второй половине XIX в. православной конфессиональной идентичности они приобретают кряшенское самосознание и выделяются в самобытную этнотерриториальную группу в составе татар-кряшен.

Обращение в православие способствовало росту культурно-религиозных различий крещеных татар с татарами-мусульманами и их изоляции внутри своей патриархальной общины. Важнейшим маркером, выделявшими крещеных татар 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 его последователям. Это привело не только к восстановлению мусульманской религиозной инфраструктуры, но и выстраиванию четкой иерархии исламских институтов в Волго-Уральском регионе, 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 этноконфессиональной идентичности.

Рост различий между крещеными и некрещеными татарами проявлялся не только в религиозной сфере, но и в элементах материальной культуры. Так, в традиционном жен-

<sup>61</sup> *Ислаев Ф.Г.* Религиозная политика... – С.276.

<sup>62</sup> *Филиппов Г.* Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. – 1915. – №37. – С.1038–1043; *Исхаков Д.М.* Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII – начале XX вв. // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С.4–25.

ском костюме старокрещеных татар имелись головные уборы *сурэка* (сорока) и *мәләнчек* (волосник), которые не встречались у татарок-мусульманок. Проникновение этих элементов праздничной одежды в костюм кряшен, по всей видимости, был напрямую связан с миссионерской деятельностью РПЦ. Как известно, волосники и сороки в XVIII в. раздавались инородцам как поощрение за крещение. Например, в источнике, датированном 1791 г., сообщается о раздаче женам новокрещеных 30 сорок «шитых шелком» и 30 волосников «выбойчатых»<sup>63</sup>. Такие, казалось бы, внешние маркеры были, в том числе, и показателями «иной» культурно-религиозной идентификации крещеных татар.

Таким образом, к концу XVIII в. в Волго-Уральском регионе окончательно сформировалась группа крещеных татар. По данным 5-й 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 регионе<sup>64</sup>.

Важной составляющей сложившейся идентичности крещеных татар были синкретические религиозно-мифологические представления и культы. Показателем важной роли народных верований в конфессиональной идентичности старокрещеных и, отчасти, новокрещеных татар может считаться обозначение сторонников традиционных религиозных ценностей из их числа – «таза», «чей», «чын» кряшен (чистый, настоящий кряшен). Такая «двойственная» конфессиональная идентичность сохранялась у них до последней трети XIX в., а в ряде случаев и позднее. В этой связи можно отметить феномен «некрещеных кряшен» (жители дер. Старое Тябердино Цивильского уезда Казанской губернии), у которых сформировалась кряшенская этнокультурная идентичность, но отсутствовал один из ее важнейших признаков – принадлежность к православному конфессии<sup>65</sup>.



Жители дер. Никифорово (кара керәшәннәр). Нач. XX в.

<sup>63</sup> Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. – Казань, 1919. – С.470.

<sup>64</sup> Исхаков Д.М. Историческая демография татарского народа (XVIII – начало XX в.). – Казань, 1993. – С.56.

<sup>65</sup> Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.). Сборник материалов и документов / авт.-сост.: Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исхаков. – Казань, 2015. – С.171.

К середине XIX в. можно говорить о формировании «первичной» (традиционалистской) идентичности крещеных татар, конструировавшейся на основе синкретических народных верований и принадлежности к православной конфессии. К этому времени наряду с конфессионимом «кряшен» у представителей этого сообщества сформировались локальные варианты этнотерриториальной идентификации. Они строились на единстве родовой (джиенной) системы организации сельских общин (*апаз иле халыгы* – народ апазовской стороны (рода)), географии расселения (*тау иле халыгы/тавлы* – жители нагорной стороны, *керен* – керенцы), топонимики населенных пунктов (*нагэйбак, бакалы*).

Конфессиональная идентичность крещеных татар была подвержена определенным изменениям, связанным с трансформацией религиозных представлений и религиозно-мифологической картины мира ее носителей. Модернизационные процессы, отмечаемые в их обществе в 1830–1860-х гг., связанные с разрушением замкнутой патриархальной общины и повышением социальной мобильности, а также, с развитием христианско-просветительской деятельности РПЦ, способствовали утере ряда важных маркеров их традиционного религиозного самосознания. Конфессиональная дифференциация, сопровождавшая эти процессы, способствовала оформлению двух основных групп в составе крещеных татар – православных (в татарской народной традиции *кара керэшен* (черный кряшен)) и исламизированных, а также отпавших в ислам (*ак керэшен* (белый кряшен)). У представителей обеих групп происходила трансформация конфессиональной идентичности. Для укрепленных в православии преобладающим фактором идентификации становится исповедование христианства, а приверженность народным верованиям и традициям (*чи керэшен*) отступает на задний план, становится исключительно фактором наследия старины. Отпавшие также фактически отказываются от некоторых категорий прежней конфессиональной самоидентификации, сближаясь с основной массой татар-мусульман. Если для представителей первой группы «кряшенскость», под которой понималась в первую очередь принадлежность к православной конфессии, остается ключевым маркером идентичности, то для второй она перестает играть существенную роль. Не случайно для обозначения отпадений от православия применялись такие термины, как «ушедший в татары», «ставший настоящим татаринном»<sup>66</sup>. В условиях, когда главный фактор, разделявший крещеных татар и татар-мусульман – принадлежность к разным конфессиям переставала быть актуальной, «новые мусульмане» довольно безболезненно интегрировались в татарское этнокультурное пространство.

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 этноконфессиональную идентичность.

---

<sup>66</sup> Малов Е. Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства (миссионерский дневник). – Казань, 1872. – С.75; Андреев И. Дневник учителя Трехсосенской школы Ильи Андреева за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // Известия по Казанской епархии. – 1877. – №18. – С.488–498.

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 крещеными», базировалось на идее невозможности совмещения татарской принадлежности, важной составляющей которой было исламское религиозное самосознание, и православной конфессиональной ориентации лица. Формирование кряшенской идентичности было, в том числе, и реакцией на процессы, которые происходили в татаро-мусульманском обществе и были связаны с конструированием татарской буржуазной (гражданской) нации на основе мусульманской традиции (*милләт*) 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»<sup>67</sup>.

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. 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 народонаселения. В 1833 г. 8-я государственная ревизия зафиксировала наличие 68,7 тыс. крещеных татар, что составляло 6,7% от общей доли татар Волго-Уральского региона, по 9-й ревизии 1857 г. их численность достигла 86,3 тыс. чел. (6,0%), в 1897 г., 1911 г. и 1926 г. – соответственно 110 тыс. чел. (4,9%), 123 тыс. чел. (14,2%) и 120,7 тыс. чел. (4,8%)<sup>68</sup>. Такая демографическая ситуация была связана с тем, что, благодаря формированию этноконфессиональной 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, что сделало кряшенское сообщество устойчивым к внешним культурно-религиозным влияниям.

<sup>67</sup> НА РГ. Ф.967. Оп.1. Д.179. Л.48.

<sup>68</sup> Исхаков Д.М. Историческая демография... – С.56.

1917–1920-е гг. стали новым этапом в консолидации кряшен и оформлении их идентичности. Великая русская революция предоставила нерусским народам Волго-Уральского региона широкие возможности по развитию культурных и общественных институтов, привела к росту самосознания, породила надежды на социальное переустройство страны. Не остались в стороне от этих явлений и кряшены, у которых к этому времени сформировалась своя культурная элита из числа сельской и городской интеллигенции. Кряшенская интеллигенция Казани приняла активное участие в создании «Общества мелких народностей Поволжья», ставшего одним из первых общественно-политических объединений нерусских народов Среднего Поволжья (чувашей, мари, удмуртов, мордвы). В первом собрании общества, состоявшемся в Казани 22 марта 1917 г., приняли участие 26 кряшен<sup>69</sup>. В рамках этой организации была создана крещено-татарская секция, переименованная в октябре 1917 г. в кряшенский отдел.

Организация особого отдела в Обществе мелких народностей Поволжья стала показателем перехода кряшенского движения на качественно новый этап, связанный с политизацией общественного сознания и желанием кряшен расширить рамки своей культурной автономии. Во главе ее стали представители дореволюционной культурной элиты – преподавательский состав Казанской центральной крещено-татарской школы и Казанской учительской семинарии, а также видные представители православного духовенства (Т. Егоров, Р. Даулей, И. Михеев и др.). Но уже к концу 1917 г. все больший тон в кряшенском отделе начинает задавать «молодежь», вчерашние солдаты и младшие офицеры царской армии, возвращавшиеся с фронтов Первой мировой войны (И. Алексеев, Т. Каранаев и др.). Они имели более радикальные политические взгляды и общую проэсеровскую настроенность. С этого времени отдел начинает расширять свою деятельность, активно включая в круг своих вопросов политические задачи.

В октябре 1917 г., после выделения из Союза мелких народностей национальных обществ, происходит преобразование 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 молодежи<sup>70</sup>.

С изменением руководящего состава этой организации меняется и направление ее деятельности. Представители дореволюционной интеллигенции ратовали за сохранение кряшенского общественного движения в рамках культурно-просветительского направления. Главными задачами для них были развитие школьного просвещения, усиление религиозно-нравственного воспитания, сохранение православной конфессиональной идентичности кряшен. Не отрицая тесной исторической и культурной связи кряшен и татар-мусульман, они в то же время подчеркивали, что ключевым этнокультурным маркером кряшен является конфессиональный фактор – исповедание православия. Исходя из этого, они считали, что лишь при сохранении значения религии в жизни общества возможно сохранение кряшенской идентичности. Для нового поколения кряшенской элиты, обладавшего секулярным сознанием, конфессиональная принадлежность,

---

<sup>69</sup> Клементьев В.Н. Истоки государственности чувашей. Кн.1: Истоки государственности чувашей. – Чебоксары, 2014. – С.167.

<sup>70</sup> Мухамадеева 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. – С.148–154.

хотя и продолжала оставаться одним из элементов кряшенской идентичности, все же не являлась ее базисом. Это позволило им выдвинуть идею «Кряшены – 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 объединения<sup>71</sup>. Взамен общества кряшен в начале 1920 г. в рамках Народного комиссариата национальностей РСФСР был организован Кряшенский отдел.

Его руководство первоначально продолжало поддерживать лозунг «Кряшены – особая нация». Но при осуществлении на практике курса на национальное самоопределение кряшен оно столкнулось с рядом объективных проблем. Многие разрабатывавшиеся проекты по конструированию национальных институтов так и не были реализованы. В частности, попытка создания в Казани кряшенского батальона, предпринятая бывшим прапорщиком царской армии А.Г. Васильевым, не привела к реальным результатам<sup>72</sup>. Не был осуществлен и проект создания кряшенской культурно-национальной автономии, которая должна была включать в себя территорию бывшего Мензелинского уезда Уфимской губернии с центром в с.Бакалы<sup>73</sup>.

Таким образом, в первые постреволюционные годы кряшенская элита не смогла предложить механизмы реализации идеи по созданию «отдельной кряшенской нации». Можно назвать ряд причин этого явления. К началу революционных событий 1917 г. процесс внутренней консолидации кряшен не был завершен. Этому мешали гетерогенное расселение кряшенского сельского населения, его низкая социальная мобильность и отсутствие достаточно прочных культурно-информационных связей между представителями отдельных этнотерриториальных групп. Кроме того, сама кряшенская идентичность не смогла до конца вкорениться и стать основой национального самосознания представителей этого сообщества. Показательна в этом отношении ситуация, сложившаяся во время проведения Первой всесоюзной переписи населения 1926 г. Несмотря на то, что кряшены были выделены как самостоятельная единица учета, часть представителей этого сообщества предпочла записать себя не «кряшенами», а «тавлинцами», «керинцами», «бакалой», «нагайбаками», т.е. бытовавшими у отдельных групп локальными эндонимами.

В целом кряшенское общество явно «не поспевало» за теми идеями, которые выдвигались кряшенскими «националистами». Несмотря на декларацию о создании «кряшенской нации», объективных предпосылок к этому в данный период не было. В стадийном отношении 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. Превалирование конфессионального сознания над этническим у кряшен можно проиллюстрировать на примере деятельности одного из первых их органов местного самоуправления, созданного «снизу».

<sup>71</sup> Григорьев А.Н. Кряшенский вопрос в Татарии и его разрешение советской властью: дис. ... канд. ист. наук. – М., 1945. – С.116.

<sup>72</sup> Григорьев А.Н. Кряшенский вопрос... – С.88.

<sup>73</sup> Мухамедеева Л.А. Кряшены в 1917–1930-х 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: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. – С.160.

Стремясь выделиться из преобладающего татарского населения, жители Ахметьевской волости Мензелинского уезда Уфимской губернии в середине 1917 г. создали волостной комитет, предпочтя обозначить свое объединение не кряшенским, а православным и избрав его председателем местного священнослужителя Романова<sup>74</sup>.

Наряду с «националистическими» взглядами среди пробольшевистски настроенных кряшенских политических деятелей получили популярность идеи о возможности интеграции кряшен в татарское национальное пространство при сохранении кряшенской этнокультурной самобытности. Еще в 1917 г. в периодической печати появляются первые публикации кряшен-революционеров с такими взглядами на «кряшенский вопрос». Так, в «Известиях Казанского совета солдатских и рабочих депутатов» от 20 июля 1917 г. за №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. татарский. – *Р.И.*) язык, применяя при этом арабский шрифт»<sup>75</sup>. Переход на татарский алфавит, по мнению Степанова, позволил бы кряшенам, не ограничиваясь только небольшой переводной религиозной литературой, созданной православными миссионерами, приобщиться к богатой татарской литературной традиции<sup>76</sup>.

Позиции сторонников этих идей укрепляются после образования в 1920 г. ТАССР. 19 марта 1921 г. областная конференция коммунистов-кряшен высказалась против культурно-национальной автономии кряшен как противоречащей программе РКП(б). Важным фактором здесь стала позиция народного комиссара по делам национальностей И.В. Сталина, сформулировавшего официальный взгляд советской власти на сущность нации «как исторически сложившейся устойчивой общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры»<sup>77</sup>. Исходя из данной концепции, кряшены не могли быть признаны отдельной нацией. Иной конфессиональный статус, выделявший кряшен из общей массы татар, в условиях строительства атеистического советского общества также не мог рассматриваться как достаточное основание в предоставлении им статуса особой народности. В связи с этим с 1922 г. кряшенский отдел фактически отказывается от националистической риторики и приступает к разработке и реализации программы по интеграции кряшен в татарское национальное пространство. В рамках этой программы в 1925 г. были реорганизованы кряшенские начальные школы, в 1928 г. преподавание в них стало осуществляться на основе татарского латинского алфавита (яналифа), в 1929 г. Кряшпедтехникум был объединен с Татпедтехникумом. Это привело к тому, что «кряшенский вопрос» на долгие годы вышел из повестки общественного обсуждения, а за кряшенами закрепился статус одной из этнографических групп татарского народа.

Таким образом, 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 стадийном отношении в процессе оформления кряшенской идентичности условно можно выделить несколько этапов: 1) Вторая половина XVI – начало XIX вв. В этот период идет культурно-религиозное дистанцирование крещеных татар от татар-мусульман, форми-

<sup>74</sup> Григорьев А.Н. Кряшенский вопрос... – С.82.

<sup>75</sup> Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусств АН РТ (ЦПиМН ИЯЛИ). Ф.56. Оп.1. Д.5. Л.63 об.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Сталин И.В. Марксизм и национально-колониальный вопрос. – М., 1934. – С.6.

руется особая модель конфессиональной идентичности, строившаяся на основе народных религиозных представлений и ценностей, а также официальной принадлежности к православной конфессии. 2) Вторая треть XIX в., характеризовавшаяся деформацией традиционной конфессиональной идентичности вследствие усиления влияния мировых религий (православия и ислама). 3) Последняя треть XIX в. – начало XX в. – становление устойчивой православной конфессиональной идентичности и формирование на ее основе кряшенского этнокультурного самосознания.

*Дамир Исхаков*

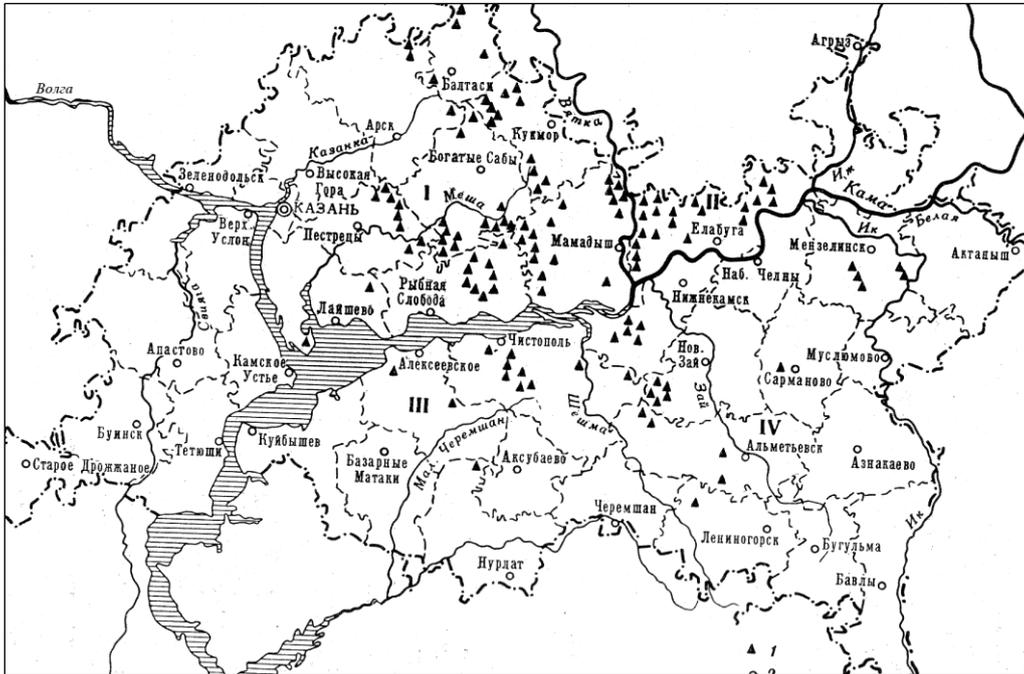
## § 2. Этнотерриториальные группы кряшен

Кряшенская (крещено-татарская) этнокультурная подобласть не имеет сплошной территории, образуя анклав в пределах казанско-татарской и смешанной подобластей. При этом неизбежна определенная связь этнокультурных и языковых таксонов кряшен и татар-мусульман: во-первых, их предки до христианизации были частью татарского населения, образующего указанные подобласти; во-вторых, если даже по тем или иным причинам (например, из-за особенностей этнической истории) будущие кряшены до обращения в православие не входили в общие с соседними татарами-мусульманами этнокультурные структуры, позже, в силу длительного проживания в их окружении, они могли в определенной мере подвергнуться влиянию более многочисленных татар-мусульман. Кроме того, достаточно широкая расселенность кряшен, в том числе и благодаря миграционным процессам, при их этнокультурной неоднородности, делает невозможным проведение внутренней дифференциации на этнографические подразделения без предварительного выявления отношения разных групп кряшен друг к другу. При этом возникает проблема «совмещения» диалектологических и этнокультурных таксонов, причем такое «совмещение» не может быть полным – культура и язык кряшен, как и остальных групп татар, обладают относительной самостоятельностью. Тем не менее, определенная связь между этнокультурной и языковой спецификой отдельных групп кряшен может быть обнаружена.

По мнению диалектологов, языковые таксоны кряшен интегрированы в единую диалектную систему с говорами, характерными для татар-мусульман: к среднему диалекту относятся 3 говора – заказанских кряшен, кряшен Нижнего Прикамья и нагайбаков<sup>78</sup>; 2 говора – подберезинских (молькеевских) и чистопольских кряшен, входят в

---

<sup>78</sup> Бурганова Н.Б. Из истории формирования фонетических особенностей татарских говоров Заказанья // Источниковедение и история тюркских языков. – Казань, 1978. – С.76–95; Бурганова Н.Б. Казан арты керәшеннәре сөйләшен төп билгеләре буенча төркемләү // Татар теле һәм әдәбияты. – Т.6. – Казан, 1977. – Б.80–88; Бурганова Н.Б. О формировании татарских говоров Заказанья // К формированию языка татар Поволжья и Приуралья. – Казань, 1985. – С.3–31; Татар теленең диалектологик сүзлеге. – Казан, 1969; Юсупов Ф.Ю. Татар теленең Көнъяк Урал һәм Урал арты (Чиләбе, Курган) өлкәләрендә таралган сөйләшләр: дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1972; Юсупов Ф.Ю. Говоры татар Южного Урала и Зауралья (на тат.яз.). – Казань, 1979; Баязитова Ф.С. Татарские говоры Нижнего Прикамья: дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1973; Баязитова Ф.С. К истории формирования говоров крещеных татар // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1979. – С.105–138; Баязитова Ф.С. Этнические компоненты крещеных татар по данным языка // Исследования по диалектологии и истории татарского языка. – Казань, 1982. – С.22–29; Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986.



Карта размещения деревень татар-кряшен РТ (Административно-территориальное деление 1967 г.). Сост. Ю.Г. Мухаметшин

состав западного диалекта<sup>79</sup>. Правда, несмотря на то, что говор подберезинских (молькеевских) кряшен в целом относится к западному диалекту, реальное его положение в диалектной системе татарского языка характеризуется более сложными связями. Ф.С. Баязитова указывает, что данный говор является «своеобразным», так как вобрал в себя черты как западного, так и среднего диалектов и испытал определенное влияние чувашского языка<sup>80</sup>. В некоторых случаях прослеживается глубокое единство между народно-разговорным языком татар-мусульман и соседних с ними кряшен. По мнению Н.Б. Бургановой, при изучении языковых особенностей кряшен Закамья обнаруживается единство основных особенностей их говора с теми диалектными особенностями, которые были, видимо, характерны для остальных татар в XV–XV вв.<sup>81</sup> Несмотря на такое единство, говоры кряшен имеют отличия от остальных татарских говоров. Думается, что вычленение кряшенских говоров в диалектической системе татарского языка идет в основном по линии общекряшенской специфики в языке, которая, надо полагать, более всего сосредоточена в области лексики. По мнению Ф.С. Баязитовой, в говорах кряшен прослеживается два специфических слоя – древний пласт (термины родства, обрядовая терминология) и более поздний слой, связанный с обрядово-культурной тер-

<sup>79</sup> Бурганова Н.Б. Особенности говора татар Нагорной стороны ТАССР // Материалы по диалектологии. – Казань, 1955. – С.28–70; Бурганова Н.Б. Группировка говоров Закамья по морфологическим признакам // Итоговая научная сессия ИЯЛИ КФАН СССР за 1972 г. // Тез. докладов. – Казань, 1973. – С.38–41; Баязитова Ф.С. К истории формирования говоров крещеных татар // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1979. – С.105–138.

<sup>80</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986. – С.194.

<sup>81</sup> Бурганова Н.Б. Казан арты керәшеннәре сөйләшен төп билгеләре буюнча төркемләр // Татар теле һәм әдәбияты. – Т.6. – Казан, 1977. – Б.86.

минологией православного происхождения<sup>82</sup>. Далее, для отдельных подговоров кряшен Заказанья характерно сохранение ряда языковых явлений в более четком и системном виде, нежели в говорах соседних с ними татар-мусульман<sup>83</sup>. Последнее обстоятельство позволяет поставить следующий вопрос: не является ли кряшенская специфика в языке в значительной мере следствием общей изоляции кряшен после их христианизации? На это прямо указывает в своей последней работе Ф.С. Баязитова<sup>84</sup>. Да и Н.Б. Бургановой высказывалось мнение о более позднем, по сравнению с другими татарскими говорами Заказанья, формировании говора кряшен этого ареала<sup>85</sup>.

Два кряшенских говора (заказанский и Нижнего Прикамья) делятся еще на подговоры. Первый из них подразделяется на 7 подговоров (пришошминский, примешинский, ташкирменский, прикамский, пакшинский, вятский и кукморский)<sup>86</sup>. Первые четыре подговора были ранее выявлены Н.Б. Бургановой<sup>87</sup>. Говор кряшен Нижнего Прикамья состоит из 4 подговоров (елабужского, челнинского, заинского и бакалинского)<sup>88</sup>.

По диалектологическим данным кряшены представляются общностью, единство которой на языковом уровне обеспечивалось их специфичной лишь в определенной мере татароязычностью; дифференциация кряшен по языку идет в пределах диалектной системы татарского языка на 3 уровнях: на первом – они распадаются на две диалектные группы (мишарские и казанско-татарские говоры); на втором – диалектные группы членятся на отдельные говоры (в пределах мишарского диалекта на говоры чистопольских и подберезинских кряшен, в пределах среднего – на говоры заказанских, нижнеприкамских кряшен и нагайбаков). Особое положение в диалектной системе татарского народно-разговорного языка локальных групп кряшен четко зафиксировано именно в их статусе отдельных говоров; на третьем – часть говоров (заказанский и нижнеприкамский) распадаются на ряд подговоров.

Как было установлено еще Ю.Г. Мухаметшиным, по таким важным элементам культуры, как внутренняя планировка и убранство жилища, одежда, украшения, утварь и пища, кряшены проявляют общность с остальными татарами, прежде всего казанскими, но не только. В целом же своеобразие культуры кряшен в значительной степени связано как с наличием в их культуре финно-угорского слоя, так и с существованием довольно обширного пласта, связанного с христианизацией и усилением на этой основе контактов с русским населением. Кроме того, наблюдалась и консервация в материальной культуре кряшен некоторых архаических особенностей. В конечном итоге специфика культуры кряшен объясняется в основном именно сочетанием тюркских (в том числе архаических), финно-угорских и русско-православных черт, выступавших в синтезированном виде<sup>89</sup>.

Вполне определенно можно говорить и о наличии в культуре кряшен двух довольно четко локализованных этнокультурных традиций, одна из которых больше связана с субэтносом казанских татар, а другая – с мишарями. В то же время наблюдается некоторая «стертость» культурных особенностей, присущих тем кряшенам, которые являются носителями этнокультурных признаков, характерных для мишарского субэтноса. Данное

<sup>82</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.196–197.

<sup>83</sup> Татар теленең диалектологик сүзлеге. – Казан, 1969. – Б.11.

<sup>84</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.198.

<sup>85</sup> Татар теленең диалектологик сүзлеге. – Казан, 1969. – Б.11.

<sup>86</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.18–20.

<sup>87</sup> Борханова Н.Б. Казан арты керәшәннәре сөйләшән төп билгеләре буенча төркемләр // Татар теле һәм әдәбияты. – Т.6. – Казан, 1977.

<sup>88</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.29–37.

<sup>89</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.). – М., 1977. – С.154–156.

обстоятельство связано, надо думать, с локализацией кряшен с мишарскими признаками культуры в ареале распространения культуры, относящейся к смешанной подобласти.

С казанскими татарами большую близость имеют заказанские и нижнеприкамские кряшены, а также нагайбаки, которые до 1840-х гг. были составной частью кряшен Нижнего Прикамья. Определенная близость с культурой мишарей наблюдается у кряшен чистопольских<sup>90</sup> и молькеевских<sup>91</sup>.

По этнокультурным параметрам достаточно отчетливо выделяются молькеевские кряшены и нагайбаки (им соответствуют молькеевский и нагайбакский районы). Последние вычлняются не только по особенностям культуры, но и по наличию группового самосознания.

Дифференциация остальных групп кряшен на основе этнокультурных материалов требует дополнительного анализа этих данных. Объясняется это тем, что прочие группы кряшен не имеют четко очерченных культурных ареалов, оставаясь скорее определенными «сгустками» не вполне совпадающих между собой элементов культуры. Учитывая этнокультурную близость западнопредкамских и восточнозакамских (по терминологии Ю.Г. Мухаметшина) кряшен, мы объединили их в один казанско-татарский район. Правда, при этом проблема «рыхлости» границ части указанных выше культурных ареалов сохранилась. Так, еще Ю.Г. Мухаметшиным отмечалось сходство в материальной культуре (главным образом, в одежде) части западнопредкамских (север Мамадышского уезда Казанской губернии) и елабужских кряшен. У последних, в свою очередь, имелась определенная общность с культурой северной части восточнозакамских кряшен<sup>92</sup>.

При рассмотрении вопроса о культурных ареалах кряшен необходимо учесть и существование в составе перечисленных выше районов отдельных подрайонов. Подрайонами можно считать северный, южный и восточно-закамский в составе казанско-татарского и юго-восточный – в рамках елабужского районов.

Итак, в этнокультурном плане в пределах кряшенской подобласти прослеживаются казанско-татарские (собственно казанско-татарский, елабужский и нагайбакский) и мишарские (молькеевский и чистопольский) ареалы. По определенной концентрации культурной специфики в некоторых из этих районов обнаруживаются более мелкие подразделения, реальная связь которых между собой достаточно сложна.

В ряде случаев совмещение лингвистических и этнокультурных ареалов находит достаточно полное соответствие. Так, молькеевские кряшены и нагайбаки являются носителями самостоятельных говоров: первые – подберезинского, вторые – нагайбакского. Поэтому молькеевских кряшен и нагайбаков можно считать самостоятельными этнографическими группами кряшен. В лице этих двух групп мы имеем дело с кряшенами, относительно изолированными территориально. В данном случае совпадение языковых и этнографических материалов предопределено и этим обстоятельством. Но такой же результат получается и в некоторых других случаях. Так, достаточно хорошо соответствуют друг другу чистопольский этнокультурный район и ареал распространения чистопольского говора, хотя полного их совпадения нет. Как видно из схемы распространения говоров татар-кряшен, помещенной в книге Ф.С. Баязитовой<sup>93</sup> чистопольский говор локализован (за исключением, видимо, одного населенного пункта) западнее р.Шешма. Между тем, этнокультурные материалы дают несколько иную картину. Согласно данным Ю.Г. Мухаметшина, элементы культуры, характерные для чис-

<sup>90</sup> Мухаметшин Ю.Г. Указ. соч. – С.24, 39, 70, 109, 117–121, 144.

<sup>91</sup> Молькеевские кряшены. – Казань, 1993; Исхаков Д.М. Расселение и численность татар в Поволжско-Приуральской историко-этнографической области в XVIII–XIX вв. // Советская этнография. – 1980. – №4. – С.30–31.

<sup>92</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.157.

<sup>93</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.14.

топольских кряшен, проникают в ряде случаев и в междуречье Шешмы и Зая<sup>94</sup>, т.е. туда, где локализуется казанско-татарский район кряшен.

В шешминско-заинском междуречье обнаруживается смешение двух этнокультурных ареалов кряшен. В этой связи интерес представляет характеристика языковых особенностей этой группы. Именно в зоне смешения этих двух этнокультурных районов (южная часть заинско-шешминского междуречья) распространен особый – заинский подговор, входящий в нижнеприкамский говор среднего диалекта. Но несмотря на вхождение его в состав среднего диалекта, он имеет близость к другому – западному диалекту татарского языка<sup>95</sup>. По мнению Ф.С. Баязитовой, в некоторых селениях кряшен (деревни Савалеево и Сарапала) – носителей заинского подговора, жили не только кряшены из мишарей, но и чуваш<sup>96</sup>. Это подтверждается историческими документами. Согласно им, в конце XVIII в. из 5 селений этих кряшен (Ильтен-Бута, Савалеево, Светлое Озеро, Сарапала и Тюгеевка) лишь в одном (в Светлом Озере) жили «старокрещенные татары»; в других селениях население состояло из «крещеных татар» и «чувашей» (Тюгеевка, Савалеево, Ильтен-Бута) или одних «чувашей» (в Сарапале)<sup>97</sup>. Какой же из этих двух компонентов – «татарский» или «чувашский» сближает заинский подговор с западным диалектом? По-видимому, при поиске ответа на этот вопрос нужно принять во внимание как территориальную близость носителей заинского подговора к кряшенам чистопольского ареала, так и участие в формировании молькеевских кряшен, говор которых относится к западному диалекту, «чувашского» компонента (подробнее об этом см. далее). Отсюда вывод: хотя в целом под чистопольскими кряшенами (чистопольская этнографическая группа) следует понимать население 9 селений Чистопольского и Спасского уездов (в первом – деревни Белая Гора (Покровское), Бахта, Сосновый Ключ, Тавели, Алексеевский выселок, Ишалькино, Черабатырово, во втором – Крещеный Баран и Старое Лебедино) Казанской губернии, необходимо иметь в виду, что в южной части заинско-шешминского междуречья (Мензелинский уезд Уфимской губернии) имеется переходная подгруппа от чистопольских кряшен к крещеным татарам с казанско-татарской культурной спецификой.

Совмещение лингвистических групп (заказанского и нижнеприкамского говоров) с казанско-татарским этнокультурным ареалом является довольно сложной задачей. Тут мы сталкиваемся не только с культурной неоднородностью кряшен, но и с распространением одного и того же (нижнеприкамского) говора в двух этнокультурных районах (в казанско-татарском и елабужском).

По целому ряду элементов материальной культуры в Западном Предкамье выделяются кряшены Северного Заказанья<sup>98</sup>. В районе расселения последних диалектологи фиксируют два подговора – пришошминский и кукморский. Однако мнения исследователей относительно территории распространения первого из этих подговоров совпадают не полностью. Ф.С. Баязитова считает<sup>99</sup>, что этот подговор распространен в 7 селениях (Биктяшево, Дурга, Старая Ципья, Верхняя Чура, Малая Чура, Поршур и Нусла) Малмыжского уезда Вятской губернии. В то же время Н.Б. Бурганова к числу носителей данного подговора относит и жителей деревень Яньли, Субаш (видимо, дер. Верхний Субаш), Сардабаш, Апазово, Урясбаш<sup>100</sup>. По поводу последних следует отметить,

<sup>94</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – Рис. 19, 24, 28.

<sup>95</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.33–35.

<sup>96</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.34.

<sup>97</sup> РГАДА. Ф.1355. Оп.1. Д.1879.

<sup>98</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.179, 122–123, 137, 139–140, 143–144.

<sup>99</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.27–29.

<sup>100</sup> Борханова Н.Б. Казан арты керәшәннәре сөйләшен төп билгеләре буенча төркемләр // Татар теле һәм әдәбияты. – Т.6. – Казан, 1977.

что население деревень Яныли, Апазово к началу XX в. полностью отпало в мусульманство<sup>101</sup>, следовательно, может быть причислено к кряшенам лишь в историческом плане. А жители дер. Урясбаш, как и деревень Нижний Уряс, Ошторма-Юмья, Сардаусь Мамадышского уезда Казанской губернии, являются носителями кукморского подговора заказанского говора<sup>102</sup>. По нашему мнению, их также можно считать северозаказанскими кряшенами.

Распространенность среди кряшен Северного Заказанья самостоятельных подговоров требует своего объяснения. Основным фактором, видимо, является некоторая территориальная оторванность указанных двух групп кряшен. Жившие в Малмыжском уезде находились в окружении татар-мусульман – носителей малмыжского говора, а кряшены северной части Мамадышского уезда (носители кукморского подговора), занимая ареал, переходный от зоны распространения малмыжского говора к следующему району, где для татар-мусульман был характерен мамадышский говор, испытали воздействие последнего<sup>103</sup>. Вместе с тем, в этнокультурном отношении северозаказанские кряшены характеризовались некоторыми общими чертами культуры. Например, кряшены юга Малмыжского уезда не входили в общую джиенную систему с соседними татарами-мусульманами. Возможно, что джиены вообще не были характерны для них. Хотя у этих кряшен все же зафиксировано проведение в Петров день молодежных игрищ<sup>104</sup>, которые могут быть элементом джиенной системы, но не обязательно<sup>105</sup>. Среди же кряшен севера Мамадышского уезда проведение джиена, причем совместно с татарами-мусульманами, отмечено лишь в дер. Сардаусь<sup>106</sup>.

В сложении северо-заказанских кряшен заметно участие удмуртов. Так, названия селений Дурга, Ципья, Юмья, Чура могут быть объяснены, исходя из удмуртских воршудных имен<sup>107</sup>. И по народным преданиям, деревни Биктяшево, Чура, Поршур и Яныли были основаны удмуртами<sup>108</sup>. Тесная связь между населением деревень Малая Чура, Поршур, Кушкетбаш<sup>109</sup>, в том числе и на основе существования удмуртского компонента, в конце XIX в. еще сохранялась в памяти жителей этих деревень<sup>110</sup>. В татарско-

<sup>101</sup> Население с.Апазово отпадало в мусульманство уже в 1880-х гг., но было принуждено к возвращению в лоно православной церкви (*Бобровников Н.А.* Инородческое население Казанской губернии. Вып.1. – Казань, 1899. – С.32–33). В дер. Яныли в конце XIX в. часть населения состояла из «отпавших» в мусульманство татар (*Бобровников Н.А.* Инородческое население Казанской губернии. Вып.1. – Казань, 1899. – С.9).

<sup>102</sup> *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен... – С.26.

<sup>103</sup> *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен... – С.29; *Бурганова Н.Б.* Группировка говоров Заказанья по морфологическим признакам // Итоговая научная сессия ИЯЛИ КФАН СССР за 1972 г.: тез. докладов. – Казань, 1973. – С.8.

<sup>104</sup> *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. – С.28.

<sup>105</sup> *Уразман Р.* Татар халкының йолалары һәм бэйрәмнәре. – Казан, 1992. – Б.56–73.

<sup>106</sup> *Бурганова Н.Б.* О системе народного праздника джиен у казанских татар (исследование и приложение) // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1982. – С.50.

<sup>107</sup> *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены... – С.22; *Атаманов М.Г.* Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // Материалы по этногенезу удмуртов. – Ижевск, 1982. – С.117.

<sup>108</sup> *Мухаметшин Ю.Г.* Указ. соч. – С.22.

<sup>109</sup> Кстати, вторым названием дер. Верхний Субаш (Субаш) Малмыжского уезда Вятской губернии было Кушкетбаш. Как видим, это еще одно свидетельство единства северо-заказанских кряшен.

<sup>110</sup> *Износков И.А.* Список населенных мест Казанского уезда с кратким описанием их. – Казань, 1885. – С.12.

удмуртской дер. Ошторма-Юмья, выселившейся из удмуртского с. Старая Юмья<sup>111</sup>, в говоре кряшен и удмуртов не случайно имеются общие термины родства<sup>112</sup>.

Следующее «сгущение» этнокультурных особенностей кряшен казанско-татарского района приходится на территорию Лаишевского уезда Казанской губернии<sup>113</sup>. Здесь диалектологами выделяется примешинский подговор кряшен, распространенный в 11 селениях: Альведино, Крещеные Казылы, Крещеная Серда, Кибечи, Ковали, Янцева, Нырсывар, Толкияз, Таутермень, Колкомерка и Иксуар. По их мнению, в формировании носителей примешинского подговора участвовали кыпчакско-ногайские группы<sup>114</sup>.

Кряшенов еще одного населенного пункта Лаишевского уезда – дер. Ташкирмень Ф.С. Баязитова считает представителями отдельного подговора (ташкирменского) в составе говора заказанских кряшен<sup>115</sup>. Однако по некоторым элементам культуры (например, головным уборам женщин<sup>116</sup>) население этого села в целом смыкается с кряшенами с примешинским подговором. В то же время заметны и своеобразия в их материальной культуре. В частности, можно указать на ношение жителями этого села носков в полоску наподобие мордовских; лапти у них также имели сходство с удмуртскими и мордовскими; наконец, сороку они носили с прикрепленными на висках утиными перьями – последний способ находит аналогии также у мордвы. Еще до революции некоторыми исследователями высказывалось мнение о частичном заселении дер. Ташкирмень в прошлом мордвой – возможно, мордвой-каратаями<sup>117</sup>. В источниках есть данные и о другом этническом компоненте кряшен: по сведениям первой половины XVIII в., в дер. Ташкирмень произошло переселение «чувашей»<sup>118</sup>. Не исключено, что эти «чувашки» были близки к тем «чувшам», которые вошли в состав молькеевских кряшен (см., например, некоторую близость ташкирменского подговора к мишарскому диалекту<sup>119</sup>). Однако в основе своей население с. Ташкирмень в этническом отношении было однородным с населением других кряшенских селений Лаишевского уезда. Это видно по материалам начала XVII в., в частности, по писцовой книге



Примешинские кряшенки в традиционных костюмах (с. Янцева). Сер. XX в.  
(из фондов ЦПИМН ИЯЛИ)

<sup>111</sup> Износков И.А. Указ. соч. – С.134.

<sup>112</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.28–29.

<sup>113</sup> Мухаметшин Ю.Г. Указ. соч. – С.157.

<sup>114</sup> Борханова Н.Б. Казан арты керәшеннәре сөйләшен төп билгеләре буенча төркемләү // Татар теле һәм әдәбияты. – Т.6. – Казан, 1977. – С.86; Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.20.

<sup>115</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.20.

<sup>116</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – Рис. 19, 24.

<sup>117</sup> Мухаметшин Ю.Г. Указ. соч. – С.108–109, 113.

<sup>118</sup> РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.1144.

<sup>119</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.22–23.

1602–1603 гг.<sup>120</sup> Об этом же говорят и другие факты. Например, жители дер. Ташкирмень в Троицу, как и носители примешинского подговора, проводили праздник, аналогичный джиену татар-мусульман<sup>121</sup>. Кроме того, ташкирменский подговор близок к примешинскому подговору<sup>122</sup>. Поэтому в состав примешинских кряшен следует включить и жителей дер. Ташкирмень, не забывая, однако, что в их формировании участвовали и иные, чем при сложении основной массы примешинских кряшен, компоненты.

Довольно четко по этнокультурным данным выделяются кряшены центральной части Западного Предкамья – района верхнего течения р. Меша<sup>123</sup> – Лаишевского, Мамадышского и уездов Казанской губернии, всего 18 селений: в Лаишевском уезде: Уреево-Челны, Иванаево, Алан-Полян, Старый Карабаян; в Мамадышском уезде: Никифорово, Владимирово, Кулуши, Албаево, Крещеный Пакшин, Субаш, Тямти, Большой Арташ, Верхний Арняш, Урманчеево, Малый Машляк, Шеморбаш<sup>124</sup>. Упомянутая Ф.С. Баязитовой в числе этих селений дер. Большой Машляк<sup>125</sup>, по нашему мнению, из списка должна быть исключена – она была населена татарами-мусульманами. К вышеназванным населенным пунктам следует, скорее всего, добавить еще 3 деревни – Юкачи, Старое и Новое Максимова Мамадышского уезда, жители которых были включены в общую систему летних праздников носителей прикамского подговора<sup>126</sup>. Тут распространен прикамский подговор заказанского говора<sup>127</sup>. Единство их, кроме языковых данных, доказывается тем, что кряшены обозначенных деревень были тесно связаны между собой проводимыми ими джиенами *чук, чук бэйрәме*. Всего у них насчитывалось 6 следовавших друг за другом летних праздников<sup>128</sup>.



Кряшенки Западного Предкамья в традиционных костюмах (с. Ст. Карабаяны). Вторая пол. XX в.

Несмотря на существование этнокультурной специфики, кряшены с прикамским подговором имеют определенное тяготение к носителям примешинского подговора. В

<sup>120</sup> Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 гг. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1978. – С.41–42.

<sup>121</sup> Бурганова Н.Б. О системе народного праздника джиен у казанских татар (исследование и приложение) // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1982. – С.40; Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.22.

<sup>122</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.20.

<sup>123</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.113, 117–118, 121, 124.

<sup>124</sup> Борханова Н.Б. Казан арты керәшеннәре сөйләшен төп билгеләре буенча төркемләү // Татар теле һәм әдәбияты. – Т.6. – Казан, 1977; Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.25.

<sup>125</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.25.

<sup>126</sup> Бурганова Н.Б. О системе народного праздника джиен... – С.56.

<sup>127</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.25.

<sup>128</sup> Бурганова Н.Б. О системе народного праздника джиен... – С.55–56; Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.27.

языке этих двух подгрупп имеются явные черты сходства (например, особенно по применению глубокозаднеязычного звука «к»<sup>129</sup>. Возникает вопрос, а не имеют ли прикамские кряшены общие с примешинскими кряшенами этнические истоки? Действительно, выявлены исторические факты, которые позволяют наметить направление решения данного вопроса. В частности, по преданиям, зафиксированным среди жителей с.Карабаян (Богородское) в конце XIX в. их предки были, по одной версии, выходцами из села Казыли, по другой – «из Астрахани»<sup>130</sup>. Население дер. Субаш (Дюртиле) связывало себя с этими же предками<sup>131</sup>. Дер. Казыли была населена примешинскими кряшенами. Выход «из Астрахани» может быть объяснен двояко: тут речь идет или о селе Астрахани Лаишевского уезда (русское село), или же о городе Астрахани. В любом случае, упоминание в легендах Астрахани заслуживает внимания. Дело в том, что в памяти жителей с. Карабаян (Богородское) сохранились сведения об одном из их родоначальников – Исхаке, бывшем «княжеского рода», и при «взятии Казани командовавшем арскими наездниками, казаками»<sup>132</sup>. На это следует обратить внимание, ибо общеизвестна роль ногайской конницы в последний период существования Казанского ханства<sup>133</sup>. К тому же, с «арскими татарами» были связаны именно группы кыпчакского происхождения<sup>134</sup>. На такую связь намекает и предание об основании с.Никифорово (*Чиябаи*) некими «Нукратау», «Кунанкози» и «Чиканай»<sup>135</sup>. Возможно, что первое наименование связано с нукратскими татарами, вопрос о кыпчакском компоненте которых уже обсуждался. Аналогично можно трактовать и данные об основании дер. Тямти (Бахты враг) татаринном, вышедшим «из Бухарии» и «крещеным в Казани»<sup>136</sup>. Наконец, согласно рассказам жителей с.Старая Икшурма, их предки занимались некогда разбоем, причем одного из разбойников звали «Ногаем»<sup>137</sup>. Таким образом, налицо ряд фактов, говорящих об участии ногайско-кыпчакских групп в формировании кряшен как с примешинским, так и с прикамским подговорами. По-видимому, языковые различия двух подгрупп кряшен больше связаны с воздействием соседних говоров мусульманско-татарского населения (лаишевского – на примешинский подговор и мамадышского – на прикамский подговор).

Следует, однако, признать, что полной ясности в этнической истории кряшен с прикамским подговором еще нет. Так, необходимо констатировать, что прикамские кряшены были самостоятельными в культурно-бытовом отношении от соседних татар-мусульман. Во всяком случае, летние праздники (типа джиена) у них были «замкнуты» в своей среде. Правда, Н.Б. Бургановой было высказано мнение, что до крещения часть прикамских кряшен, возможно, входила в общую джиенную систему с татарами-мусульманами<sup>138</sup>. Но эту точку зрения пока нельзя считать доказанной. Кроме того, среди прикамских кряшен население отдельных селений отличается своеобразием. Так, по языку выделяются кряшены дер. Крещеный Пакшин (пакшинский подговор). Ф.С. Баязитова установила, что предки их переселились из района проживания татар-

<sup>129</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.56.

<sup>130</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии, с кратким описанием их. Лаишевский уезд. – Казань, 1893. – С.98.

<sup>131</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанского уезда с кратким описанием их. – Казань, 1885. – С.122.

<sup>132</sup> Износков И.А. Указ. соч. – С.122.

<sup>133</sup> Подробнее см.: *Ischboldin B. Essays on tatar history.* – New Delhi: New book society of India, 1963. – P.173–175.

<sup>134</sup> Исхаков Д.М. Нократ татарлары // Казан утлары. – 1900. – №3. – Б.175–180.

<sup>135</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанского уезда... – С.132.

<sup>136</sup> Там же. – С.142.

<sup>137</sup> Там же. – С.124.

<sup>138</sup> Бурганова Н.Б. О системе народного праздника джиен... – С.55.

мишарей в Западном Закамье, в том числе и крещеных (чистопольская группа). Именно поэтому в языке жителей этого селения наблюдается переплетение особенностей, характерных для мишарского и среднего диалектов<sup>139</sup>. В этнокультурном отношении жители дер. Крещеный Пакшин несколько отличаются от остальных прикамских кряшен и имеют тяготение к кряшенам елабужского этнокультурного района. Имея в виду, что переселенцы из Чистопольского уезда Казанской губернии (крещеные мишари?) участвовали в формировании населения и некоторых других деревень прикамских кряшен (например, с.Богородского (Карабаян)<sup>140</sup>), жителей дер. Крещеный Пакшин мы склонны считать частью прикамской подгруппы. При этом очевидно наличие переходных черт в культуре населения дер. Крещеный Пакшин.

Определенными этнокультурными особенностями отличаются и кряшены, населявшие часть Мамадышского уезда, прилегавшего к р.Вятка, это жители следующих деревень: Старого и Нового Мочалкино (Мочального Озера), Комаровки, Лыяшия (Уткино), Зюрей, Дюсметево, Крещеной Ерыксы (*Кумызанбаи*), Васильева (*Әжмәк*). Упомянутая Ф.С. Баязитовой в числе селений привятских кряшен дер. Новый Кумызан<sup>141</sup> была на самом деле населена татарами-мусульманами. Характерной особенностью привятских кряшен является их близость в этнокультурном отношении к елабужским кряшенам<sup>142</sup>. В языковом отношении привятские кряшены выделяются в самостоятельную единицу – они являются носителями вятского подговора в составе казанского говора<sup>143</sup>. По языковым параметрам данная группа имеет некоторую двойственность. С одной стороны, она обнаруживает близость с елабужскими кряшенами<sup>144</sup>. С другой стороны, привятским кряшенам присуще активное употребление интердентального «ё», что не типично для елабужских кряшен<sup>145</sup>. Что касается активного интердентального е/й, то оно относится к числу существенных признаков соседнего мамадышского говора<sup>146</sup>. Материалы диалектологов, таким образом, могут свидетельствовать о близости этнических истоков привятских кряшен и носителей мамадышского говора. О том же, по-видимому, говорит и вхождение некоторых селений привятских кряшен (например, дер. Дюсметево) в общую джиенную систему с татарами-мусульманами<sup>147</sup>, для которых характерен мамадышский говор. Исторические данные подкрепляют эту точку зрения. Так, по преданиям жителей дер. Зюри, их предки выселились из дер. Старые Зюри<sup>148</sup>. Жители последнего селения – татары-мусульмане, являющиеся представителями мамадышского говора. Другое селение привятских кряшен – Васильево, было основано выходцами из дер. Ишкеево<sup>149</sup>, тоже татаро-мусульманского селения Мамадышского уезда.

Что касается этнокультурной близости рассматриваемой подгруппы к елабужским кряшенам, она может быть объяснена историческими причинами. Например, по дан-

<sup>139</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.24–25.

<sup>140</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии, с кратким описанием их. Лаишевский уезд. – Казань, 1893. – С.98–99.

<sup>141</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.25.

<sup>142</sup> Подробнее см.: Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.106, 108, 113–117, 124, 142, 157.

<sup>143</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.25.

<sup>144</sup> Там же. – С.63.

<sup>145</sup> Магницкий В.К. Елабужский уезд // Волжский вестник. – 1891. – №70. – С.25, 31.

<sup>146</sup> Татар теленең диалектологик сүзлеге. – Казан, 1969. – Б.6.

<sup>147</sup> Бурганова Н.Б. О системе народного праздника джиен... – С.47; Татар теленең диалектологик сүзлеге. – Казан, 1969. – Б.27.

<sup>148</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанского уезда, с кратким описанием их. – Казань, 1885. – С.123.

<sup>149</sup> Там же. – С.120.

ным ландратской переписи 1715 г., селения привятских кряшен относились к сотне, куда входили и жители кряшенских деревень, расположенных на левом – елабужском берегу р.Вятка<sup>150</sup>. Очевидно, с одной стороны, в данном случае мы имеем результат постепенного переселения заказанских кряшен в восточном направлении (в том числе и за р.Вятку). Но с другой стороны, ко времени переселения этого населения территория будущего Елабужского уезда уже, скорее всего, была заселена тюркскими группами, частью со второй половины XVI в. также крещеными, которые и оказали влияние на переселенцев. Поэтому привятскую подгруппу можно считать близкой к елабужской, хотя и самостоятельной этнокультурной единицей. Эти кряшены фактически являлись переходной этнокультурной общностью от кряшен казанско-татарского района к елабужскому району.

Кряшены Елабужского уезда Вятской губернии, несмотря на то, что по языковым особенностям они близки к восточнозакамским кряшенам (статус их языка – елабужский подговор в составе нижнеприкамского говора<sup>151</sup>), в силу ряда этнокультурных особенностей были определены нами в качестве самостоятельной – елабужской этнографической группы. Исследователи подчеркивают участие в их формировании финно-угорского (удмурты, марийцы) компонента.

Но не это самое главное при их характеристике. Дело в том, что эти кряшены считаются коренными жителями Елабужского уезда. Об этом можно заключить и из байтов. Так, в известном «баите о Елабуге» говорится о том, что в период присоединения «Елабуги» (*Алабуга*) к Русскому государству были крещены Саралы и Сейтяк (или Сейтякбек)<sup>152</sup>. Некоторые из этих антропонимов (например, Сейтяк) сохраняются до настоящего времени в виде топонимов (дер. Сейтяково в Елабужском уезде, населенная кряшенами). Кроме того, можно предположить, что на территории Елабужского уезда жили тюркизи-



Елабужские кряшенки в традиционных костюмах (с. Ст. Гришкино). Вторая пол. XX в.

<sup>150</sup> РГАДА. Ф.350. Оп.1. Д.147.

<sup>151</sup> Ф.С. Баязитова отмечает распространность данного подговора в следующих селениях: Айталан, Большой Шурняк, Старое Утяганово, Мунайка, Старое Гришкино, Черкасово, Умяково, Порым, Тулабай (*Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.31*). Кряшены, кроме того, в Елабужском уезде жили еще в деревнях Ибраш, Тогаево, Новое Гришкино, Гаранькино, Нижний Тыловой, Ямушан Ключ, Балдейка, Бойсово, Большое Еловое (Архангельское), Малое Еловое, Малый Шурняк, Нижний Куклюк, Студеный Ключ, Атияз, Новое и Среднее Утяганово, Максимова, Ашпайкино, Сейтяково, Шарберде, Паново, Рождественское (Мещеряково) (*Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.31–33*).

<sup>152</sup> *Яхин А.Г., Бакиров М.Х. Фольклор жанрларын система итеп тикшеру тэжрибэсе. (Мэзэклэр, бэетлэр). – Казан, 1979. – Б.127.*

рованные угорские группы<sup>153</sup>. Возможно, именно участие этих групп в сложении елабужских кряшен и придает им этнокультурную специфику (по нашему мнению, сходство их культуры с культурой южных удмуртов связано с этим же обстоятельством – в состав последних явно вошли угры)<sup>154</sup> (см. также дискуссию об этнониме *гайна* у удмуртов<sup>155</sup>).

Восточнозакамская подгруппа кряшен (Мензелинский и Белебеевский уезды Уфимской губернии) в составе казанско-татарского района занимает особое положение. По языковым данным они объединяются с кряшенами елабужского этнокультурного района в одну группу с нижнеприкамским говором<sup>156</sup>. Правда, в рамках данного говора восточнозакамские кряшены обособляются как носители челнинского и бакалинского подговоров<sup>157</sup>: первый распространен в 22 селениях<sup>158</sup> Мензелинского, а второй – в 7<sup>159</sup> Белебеевского уездов Уфимской губернии<sup>160</sup>. Их специфика заключается в том, что по отношению к другим подгруппам, выявленным в рамках казанско-татарского района, они образуют вторичную подгруппу. В историческом плане они являются выходцами из районов проживания различных подразделений кряшен казанско-татарского района. Кроме того, в их формировании участвовали и переселенцы из среды елабужских кряшен. Таким образом, восточнозакамские кряшены во многих отношениях являются смешанными (характерная черта вообще всех подразделений татар в Приуралье).

По имеющимся историческим документам, наиболее раннее упоминание двух селений (деревни Ляки и Багряж) восточнозакамских кряшен в Уфимском уезде относится к 1676 г.<sup>161</sup>. Причем дер. Ляки была основана переселенцами из дер. Юкачи Мамадышского уезда. Миграция в Восточное Закамье вряд ли началась ранее проведения Закамской линии в 1652–1656 гг.<sup>162</sup> Некоторые другие селения, например дер. Наримановка и дер. Чабья, были также основаны выходцами из Мамадышского уезда<sup>163</sup>. Мигранты из сел Карабаян, Старая Икшурма (Мамадышский уезд) и Янцеваы (Лаишевский уезд) положили начало дер. Мелькен<sup>164</sup>. Судя по тому, что жены кряшен селений Мелекес и Айталан были из деревень Зюрейской и Арской «дорог», эти деревни также были созданы переселенцами из Предкамья<sup>165</sup>. Ю.Г. Мухаметшин приводит предания о переселении предков кряшен дер. Налим из «Казанского царства», а дер. Нижний Чыршылы – «из под Казани»<sup>166</sup>. В целом о таком же направлении миграции кряшен

<sup>153</sup> *Баязитова Ф.С.* Татарские говоры Нижнего Прикамья: дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1973. – С.52–54; *Исхаков Д.М.* Пермь татарлары // Казан утлары. – 1991. – №8. – Б.171–180.

<sup>154</sup> См., например: *Генинг В.Ф.* Этногенез удмуртов по данным археологии // Вопросы финно-угорского языкознания. Вып. IV. – Ижевск, 1967. – С.271–279.

<sup>155</sup> *Кривошекова-Гантман А.С.* Откуда эти названия. – Пермь, 1973. – С.40–41; *Худяков М.Г.* Вотские родовые деления // ИОАИЭ. – Т.30. – Вып.3. – Казань, 1920. – С.339–359.

<sup>156</sup> *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен... – С.14.

<sup>157</sup> Там же. – С.31–33.

<sup>158</sup> Это следующие населенные пункты: Мелекес, Бурды, Сред. Пинячи, Кабан-Бастрык, Верх., Сред. и Новый Багряж, Поповка, Большие Аты, Чабья, Мал. Ерыклы, Балчиклы, Клятли, Кашаево, Наримановка, Байданкино, Верхние Юшады, Старый Мелькен, Кадряково, Ляки, Крещ. Шуран, Усы (последняя деревня относится к Белебеевскому уезду).

<sup>159</sup> Бакалинский подговор охватывает следующие деревни: Старое Азмеево, Бузюрово, Новые Балыклы, Новые Маты (Арняш), Новое Иликово.

<sup>160</sup> *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. – С.32–33, 35.

<sup>161</sup> *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены... – С.23; *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. – С.29.

<sup>162</sup> *Ахметзянов М.И.* К этнолингвистическим процессам в бассейне р.Ик (по материалам шеджере) // К формированию языка татар Поволжья и Приуралья. – Казань, 1985. – С.65–66.

<sup>163</sup> *Баязитова Ф.С.* Указ. соч. – С.32.

<sup>164</sup> Там же. – С.30.

<sup>165</sup> *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен... – С.30.

<sup>166</sup> *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены... – С.23.

говорят и другие факты. Так, обнаруживается повторение многих названий населенных пунктов восточнозакамских кряшен в названиях селений Предкамья: Кабан-Бастырык и деревни Кабан недалеко от г.Казани; Большие Аты и деревни Аты в Казанском уезде; Малая Ерыклы и Ерыкса в Мамадышском уезде; Новые Маты (*Арняш*) и деревни Арняш в Мамадышском уезде; Утарово и дер. Атар (*Утар*) Казанского уезда и т.д. Кроме того, по переписи 1715 г. Арская и Зюрейская «дороги» Казанского уезда имели продолжение в Восточном Закамье, включая и населенные пункты кряшен<sup>167</sup>. Это, по нашему мнению, связано с направлением миграционного потока из правобережья Камы в районы Восточного Закамья. Этнокультурная близость восточнозакамских кряшен к остальным подгруппам казанско-татарского района возникла именно на основе участия выходцев из Предкамья в формировании кряшен Восточного Закамья. В то же время часть восточнозакамских кряшен имеет общность и с елабужскими кряшенами, что также объясняется переселением последних в Восточное Закамье (кстати, статус двух подговоров – челнинского и елабужского, в пределах единого – нижнеприкамского говора, свидетельствует о былых исторических связях указанных подгрупп кряшен).

Кряшены Белебеевского уезда Уфимской губернии<sup>168</sup> среди восточнозакамских кряшен несколько выделяются. Объясняется это, главным образом, тем, что бакалинские кряшены до 1842 г. были ближайшими соседями нагайбаков, в ряде случаев населяя с ними одни и те же деревни. В отличие от нагайбаков, которые в XVIII в. назывались «старокрещеными казаками», их соседи – будущие бакалинские кряшены в XVIII в. были ясачным населением – «старокрещеным» или «новокрещеным». Они, судя по материалам XVIII в., из селений Уфимской губернии по мере крещения в ряде случаев переводились в ведомство Нагайбацкой крепости<sup>169</sup>. Причем «новокрещены» часто были из тептярей; ясачных «старокрещен» иногда называли «татарами» (но не всех). В конце XVIII в. между старокрещеным служило-казачьим (будущие нагайбаки) и ясачным ново- и старокрещеным (из «тептярей» и «татар») населением поддерживались довольно интенсивные брачные связи<sup>170</sup>. Фактически до начала 1840-х гг. в районе Нагайбацкой крепости шел процесс формирования одной из локальных групп кряшен. Однако после переселения нагайбаков на восток ситуация в этом районе изменилась. Возможно, на опустевшие земли нагайбаков были переселены крещеные татары из других районов, например, Казанской губернии<sup>171</sup>. Но основная часть кряшен бакалинской группы отмечалась в районе Нагайбацкой крепости уже в XVIII в.<sup>172</sup>, причем население 5 деревень (Бузюрово, Новые Маты, Новое Иликово, Курчеево и Утарово) тогда считалось «ясачными старокрещеными татарами», а в деревнях Умирово и Ахманово совместно со старокрещеными казаками жили «новокрещеные татары»; в селениях Балыклы, Бакалы, Старые Маты и Шарашлы отмечаются «новокрещеные тептяри» (в последних трех – наряду с казаками). Лишь в двух деревнях (Старое Азмеево и Базгия) этнический состав жителей имел определенные своеобразия. Население первого селения в конце XVIII в. состояло из «башкир», тептярей и крещеных марийцев. После ухода нагайбаков сюда переселились крещеные татары и чувашаи – носители челнинского подговора из нескольких селений кряшен Мензелинского уезда. А марийцы в начале XX в. высе-

<sup>167</sup> РГАДА. Ф.350. Оп.1. Д.146, 153.

<sup>168</sup> Кроме указанных Ф.С. Баязитовой деревень, к кряшенам бакалинской подгруппы относились и жители селений Белебеевского уезда: Бакалы, Ахманово, Курчеево, Старые Маты, Умирово и Старые Шарашлы.

<sup>169</sup> РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.3801. Л.530, 657.

<sup>170</sup> ЦИА РБ. Ф.И-138. Оп.2. Д.34.

<sup>171</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.35.

<sup>172</sup> РГАДА. Ф.1355. Оп.1. Д.929.

лились в отдельное село<sup>173</sup>. Население дер. Базгия в конце XVIII в. в большинстве своем считалось «новокрещеными чувашами», частично – «новокрещеными татарами». Там жили и старокрещеные казаки<sup>174</sup>. Вплоть до начала XX в. в деревне деление на «татар» и «чуваш» сохранялось. В преданиях жителей селения отмечаются и роды «мари» и «мордвы», но их было немного. Родным языком всех групп населения дер. Базгия является татарский<sup>175</sup>.

Итак, бакалинские кряшены являются довольно смешанной в этническом отношении подгруппой. Основу их, несомненно, образовали «старокрещеные татары», скорее всего, выходцы из Предкамья. Но в их состав вошли как крещеные тептяри, так и представители других народов Поволжья (главным образом, ассимилированные татарами чуваша, отчасти – мордва и марийцы). Нельзя также не отметить определенную роль в формировании группы бакалинских кряшен и мишарей – как сообщает Ф.С. Баязитова, предки кряшен из дер. Новые Балыклы считались «тюменцами» *төмәннар*, т.е. были мишарями<sup>176</sup>. Последнее указывает на возможность участия в сложении бакалинских кряшен групп, близких к чистопольским кряшенам (недаром носители заинского подговора входят в состав кряшен с нижнеприкамским говором). Но более всего бакалинские кряшены, конечно, испытали воздействие нагайбаков. Однако культура последних не выходит за рамки культуры казанских татар (и кряшен в том числе). Не исключено, что в состав группы бакалинских кряшен в дальнейшем придется включить еще некоторое число кряшен, живущих в Республике Башкортостан. Это население 4 селений (Надырово, Минеуз Вотский, Шидали Вотские, Юлдашево Верхнее или Новый Киргиз) бывшего Бирского уезда Уфимской губернии. В формировании населения указанных деревень активную роль сыграли удмурты (по-видимому, к настоящему времени ассимилированные). Пока жители этих селений не были объектом специальных этнографических и лингвистических исследований.

Таким образом, в рамках казанско-татарской группы кряшен можно выделить 4 подгруппы: *северную* – Малмыжский уезд Вятской и часть Мамадышского уезда Казанской губерний; *южную* – Лаишевский и Мамадышский уезды Казанской губ.; *восточно-закамскую* – Мензелинский и Белебеевский уезды Уфимской губ.; *юго-восточную*, которая занимает переходное положение между елабужскими и казанско-татарскими подгруппами. В их формировании участвовали разные этнические компоненты: в северной подгруппе большую роль сыграли финно-угорские, в южной – кыпчакско-ногайские. Восточнозакамская подгруппа сложилась на базе смешения выходцев из этих двух подгрупп при участии елабужских кряшен, других народов Поволжья (марийцы, удмурты, чуваша). Важно подчеркнуть, что этнографические подразделения казанско-татарской группы кряшен во многом повторяют деления, существующие в рамках субэтноса казанских татар. Так, южная подгруппа кряшен соответствует южной же подгруппе центральной группы казанских татар; восточнозакамская в целом соответствует северо-западной подгруппе тептярско-башкирской группы; северная подгруппа в основном находится на территории северной подгруппы центральной группы, хотя и выходит за ее территорию (например, локализуясь частично и в ареале восточной подгруппы той же группы); юго-восточная подгруппа частично оказывается в рамках юго-восточной же подгруппы центральной группы казанских татар. Все это, на наш взгляд, говорит о генетическом единстве кряшен казанско-татарской группы с татарами-мусульманами. Наличие финно-угорского и кыпчакско-ногайского компонента в составе кряшен не противоречит нашему выводу – указанные этнические элементы вошли и в состав татар-мусульман.

<sup>173</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.36.

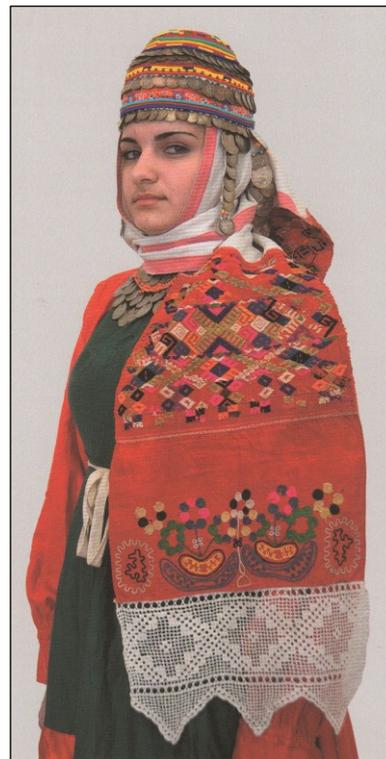
<sup>174</sup> РГАДА. Ф.1355. Оп.1. Д.929.

<sup>175</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.37.

<sup>176</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.36.

Следующая группа – молькеевские кряшены, населяли 9 деревень – Молькеево, Хозе-саново, Суринское или Янгозино, Нижний или Старый Кырбаш, Большое Тябердино, Старое Тябердино – в Цивильском и Баймурзино, Полевая Буа, Старый Кырбаш – в Тетюшском уездах Казанской губернии. По вопросу об их формировании высказывались различные точки зрения. Некоторые дореволюционные авторы полагали, что представителей этой группы надо рассматривать как отатарившихся чувашей<sup>177</sup>. Другие предпочитали видеть в них татар, испытавших чувашское влияние<sup>178</sup>, или считали, что в сложении молькеевских кряшен участвовали как чувашаи, так и татары<sup>179</sup>. Своеобразное мнение высказал Н.И. Воробьев. Он полагал, что молькеевские кряшены возникли «из одного общего болгарского корня» – общего для татар и чувашей того периода, когда процесс этнической дифференциации этих двух этносов еще не был завершен<sup>180</sup>.

К началу XX в. этноконфессионим «кряшены» у представителей молькеевской группы был уже укоренившимся<sup>181</sup>. Даже жители 20 дворов язычников из дер. Старое Тябердино предпочитали в 1920-х гг. именовать себя «некрещеными кряшенами»<sup>182</sup>. Однако в 1870-х гг. Н.И. Золотницкий писал, что молькеевцы «сами себя называют чувашами»<sup>183</sup>. Да и в некото-



Молькеевская кряшенка в традиционном костюме (с. Большое Тябердино). 2013 г.

<sup>177</sup> Комиссаров А. К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов. – Казань, 1912. – С.6; Пчелов А. Татары или чувашаи? // Православный собеседник. – Кн.1. – Казань, 1912. – С.14; Пчелов А. Чувашаи или татары? Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и других деревень Тетюшского и Цивильского уездов // Православный собеседник. – Кн.2. – Казань, 1913. – С.127.

<sup>178</sup> Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. – Т.1. – Ч.2. – Казань, 1870. – С.39–40; Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь. – Казань, 1875. – С.223–225; Магницкий В. Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. – Т.13. – Вып.4. – Казань, 1896. – С.245–246; Филиппов Г.А. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. – 1915. – №37. – С.1038; Фахрутдинов Р.Г. Очерки истории Волжской Булгарии. – М., 1984. – С.46.

<sup>179</sup> Миролобов. Из быта крещеных чувашей // Известия по Казанской епархии. – 1889. – №16. – С.436–438.

<sup>180</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары. Некоторые данные по сравнительной характеристике быта. – Казань, 1929. – С.4.

<sup>181</sup> Пчелов А. Татары или чувашаи? // Православный собеседник. Кн.1. – Казань, 1912. – С.14; Список сельсоветов и населенных пунктов по районам ТАССР. – Казань, 1930. – С.22–23.

<sup>182</sup> Воробьев Н.И. Отчет о поездке с этнографической целью в Свяжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г. // Вестник Научного общества татароведения. – №8. – Казань, 1928. – С.100–112.

<sup>183</sup> Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь. – Казань, 1875. – С.223.

рых документах 1830-х гг. молькеевских кряшен именуют «чуваши»<sup>184</sup>. В то же время в 1780-х гг. молькеевцы были известны просто как «новокрещены»<sup>185</sup>.

В чем же причина функционирования у молькеевских кряшен разных этнонимов? Относительно появления у представителей данной группы этнонима «чуваши» Н.И. Золотницкий высказывал следующее предположение: «по... рассказу местного жителя, название этих крещеных татар чуваши произошло от того, что крестившее их духовенство, затрудняясь в истолковании им христианских догматов и в видах отчуждения их от татар-мусульман, внушало им, что посредством крещения они перестали быть татарами и обратились в чувашей»<sup>186</sup>. Но исторические источники позволяют дать иную трактовку этому вопросу. Так, в 1762 г. группа молькеевских кряшен была зафиксирована как разнотническое население: одна их часть – жители деревень Баймурзино, Полевая Буа, Старый Кырбаш и Молькеево была переписана как «новокрещеные татары», а другая – жители селений Хозесаново, Суринское, Нижний Кырбаш, Большое и Старое Тябердино – как «новокрещеные чувашы»<sup>187</sup>. Кроме того, 6 душ мужчин из дер. Баймурзино, оставшихся некрещеными, в документе определены «ясачными татарами», а несколько семей (видимо, язычников) из Большого и Старого Тябердино именуются «ясачными чувашами». Еще более четкую картину этнического состава молькеевцев дают материалы, относящиеся к 1744 г. Эти данные ценны тем, что показывают разнокомпонентность молькеевцев в самом начале их христианизации (последняя, начавшись в 1740-х гг., завершилась к 1760-м гг.<sup>188</sup>). По II ревизии (1744 г.) жители деревень Баймурзино, Полевая Буа, Старый Кырбаш, Молькеево названы «татарами» (в последнем отмечены и «новокрещеные»; в дер. Хозесаново часть населения именуется «татарами», а часть – «чуваши»); население Старого, Большого Тябердино, Янгозино и Нижнего Кырбаша было переписано как «чуваши» (в последних двух отмечены и «новокрещеные чувашы»)<sup>189</sup>.

Культурологические материалы подтверждают наличие у молькеевских кряшен чувашского компонента<sup>190</sup>. Но у них имеется и «татарский» компонент. Начнем с того, что молькеевские кряшены, употреблявшие те же самые вещи, что и чувашы, далеко не всегда называли их терминами, принятыми у чувашей (скажем, сходный головной убор у чувашей назывался *сарбан*, а у кряшен – *тастар*<sup>191</sup>). И «язычество» молькеевских кряшен было весьма своеобразным, о чем знаток их культуры Г.А. Филиппов писал: «...вместе с мусульманами крещеные татары праздновали пятницу, также почитали и другие их праздни-

<sup>184</sup> НА РГО. Ф.2. Оп.1. Д.166.

<sup>185</sup> Филиппов Г.А. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. – 1915. – №37. – С.1039.

<sup>186</sup> Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь. – Казань, 1875. – С.223.

<sup>187</sup> РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.2991, 3005.

<sup>188</sup> Филиппов Г.А. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. – 1915. – №37. – С.1040; РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.3005, 3001.

<sup>189</sup> РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.2988.

<sup>190</sup> Воробьев Н.И. Отчет о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г. // Вестник Научного общества татароведения. – №8. – Казань, 1928. – С.101; Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь. – Казань, 1875. – С.225; Пчелов А. Чувашы или татары? Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов // Православный собеседник. – Кн.2. – Казань, 1913. – С.126–127; Отчет студентов Казанской духовной академии о наблюдении жизни крещеных татар, сделанном в вакационное время // НА РТ. Ф.1. Оп.2. Д.322. Л.5.

<sup>191</sup> Воробьев Н.И. Отчет о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г. // Вестник Научного общества татароведения. – №8. – Казань, 1928. – С.103; Молькеевские кряшены. – Казань, 1993.

ки и посты, по-мусульмански творили молитву, приглашали к себе мулл читать намазы, ели конину, носили на голове тюбетейки и вообще весь татарский костюм»<sup>192</sup>. Иногда аналогичное наблюдение делалось по отношению к жителям отдельных деревень молькеевцев<sup>193</sup>. Заслуживает внимания и отношение молькеевских кряшен к мусульманским кладбищам и могилам. Известно, что поблизости от Хозесаново, Молькеево и Старое Тябердино имеются старинные мусульманские кладбища<sup>194</sup>. По преданиям, там похоронены основатели трех указанных выше деревень<sup>195</sup>. Жители селений Молькеево и Хозесаново ходили на эти кладбища поклоняться могилам своих предков. Наконец, среди части молькеевцев бытует предание о существовании у них в прошлом мечетей<sup>196</sup>. Все это свидетельствует в пользу точки зрения о существовании у молькеевских кряшен татарско-мусульманского компонента. Но вопрос об этнических истоках его достаточно сложен.

Некоторые исследователи высказывали мнение, что в молькеевских кряшенях надо видеть крещеных мишарей – «мещеряков»<sup>197</sup>, хотя другие авторы приводили данные, которые противоречат этому мнению<sup>198</sup>. Тем не менее, говор молькеевцев, по ряду признаков сближаясь со средним диалектом татарского языка и чувашским языком, в целом относится к западному (мишарскому) диалекту<sup>199</sup>. Существуют и другие факты, говорящие о связях молькеевских кряшен с мишарским субэтносом. С мишарской этнокультурной традицией можно, скорее всего, связывать следующие элементы материальной культуры молькеевских кряшен: оформление продольных швов рубах красными полосами (из кумача); наличие у рубах отложного воротника; применение накосника – *чач бау*; распространенность женских головных уборов *такъя* и *тастар*<sup>200</sup>. Кроме того, к этой же традиции, по нашему мнению, относится и характерный для молькеевских кряшен обряд свадебного причитания невесты – *кыз жыруы*<sup>201</sup> (бытование этого обряда у мишарей отмечали Р.Г. Мухамедова и М.Н. Нигмедзянов<sup>202</sup>).

<sup>192</sup> Филиппов Г.А. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Дивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. – 1915 – №37. – С.1039.

<sup>193</sup> Миролюбов. Из быта крещеных чувашей // Известия по Казанской епархии. – 1889. – №16. – С.438; Филиппов Г.А. Указ. соч. – С.1038; Отчет студентов Казанской духовной академии... – Л.6.

<sup>194</sup> Филиппов Г.А. Указ. соч. – С.1038; Воробьев Н.И. Отчет о поездке... – С.101.

<sup>195</sup> РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.2988. Л.462–464.

<sup>196</sup> Воробьев Н.И. Отчет о поездке... – С.101; Фахрутдинов Р.Г. Очерки истории Волжской Булгарии. – М., 1984. – С.43; Филиппов Г.А. Указ. соч. – С.1038.

<sup>197</sup> Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России. Казанская губерния. – Т.1. – Ч.2. – Казань, 1870. – С.39–40; Миролюбов. Из быта крещеных чувашей // Известия по Казанской епархии. – 1889. – №16. – С.438.

<sup>198</sup> Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь. – Казань, 1875. – С.226; Воробьев Н.И. Отчет о поездке... – С.101; Магницкий В. Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. – Т.13. – Вып.4. – Казань, 1896. – С.248.

<sup>199</sup> Бурганова Н.Б. Особенности говора татар Нагорной стороны ТАССР // Материалы по диалектологии. – Казань, 1955. – С.43, 46; Фахрутдинов Р.Г. Очерки истории Волжской Булгарии. – М., 1984. – С.48, 52, 82, 88, 96.

<sup>200</sup> Воробьев Н.И. Отчет о поездке... – С.103.

<sup>201</sup> Бурганова Н.Б. Свадебные причитания невесты у крещеных татар Подберезинского района ТАССР // Известия КФАН СССР. Серия гуманитарных наук. – №2. – Казань, 1957. – С.213.

<sup>202</sup> См.: Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. – М., 1972. – С.163; Нигмедзянов М. Народные песни волжских татар (исследование). – М., 1982. – С.100–101.

Однако вывод о мишарском происхождении татарской части молькеевцев нуждается в уточнении. Во-первых, в чувашском языке имеется древнемишарское наслоение, объясняемое Р.Г. Ахметьяновым как результат проникновения в этнический состав чувашей мишарского элемента<sup>203</sup>. Следовательно, мишарское влияние на язык молькеевских кряшен могло быть оказано и через их чувашский компонент. Тем более, что поблизости от молькеевцев была дер. Большие Ерыклы (второе название Можарка), с населением, представлявшим из себя не то татар, не то чувашей<sup>204</sup>. Да и у северной группы мишарей обнаруживаются следы ее взаимодействия с чувашами<sup>205</sup>. Во-вторых, существуют факты, затрудняющие отождествление «татарского» компонента молькеевцев с позднейшими мишарями. Согласно одной из версий исторических преданий, записанных в дер. Хозесаново, она была основана татарами из «породы» некоего *Ульбия~Улбия*, переселившегося «со стороны Чистая». Обращает на себя внимание имя *Ул (уль)би*. Известно, что в 1552 г. пригород Казани оборонялся под руководством ногайского военачальника *Улу-бея*<sup>206</sup> (Возможно, что это титул). Далее. В свое время А. Пчелов зафиксировал сведения о том, что предки некоторых жителей дер. Баймурзино переселились из дер. Токаево Цивильского уезда Казанской губернии<sup>207</sup>. В той же деревне и нам приходилось слышать о приходе некоего *Морза бабая (Байморзы)* из деревни *Эрэ (Эрэ – другое название дер. Токаево)*. В то же время в непосредственной близости от последнего селения – в дер. Кугеево, обнаружено шеджере, центральная линия которого выглядит так: Казан бик – Кугай бий – Исанбулат – Сулейман – Акбатыр – Зайни – Ахмади – Султан – Амир – Хайбулла – Адиятулла<sup>208</sup>. Обращает на себя внимание близость *Казан бика* к имени предка части молькеевцев *Кузя Хасан бия*<sup>209</sup>. М.И. Ахметзянов начальную часть шеджере датирует концом XIV в. Не исключено, что эта родословная связана с кыпчакско-ногайским миром. Поэтому «татарский» компонент молькеевских кряшен может восходить и к золотоордынско-тюркскому населению.

Необходимо учесть еще один аспект проблемы. Дело в том, что до христианизации чувашей (первая половина XVIII в.) в пограничной зоне между ними и татарами существовала весьма своеобразная этническая ситуация. К. Насыйри эту ситуацию описывает так: «Мусульмане (имеются в виду татары. – Д.И.) были очень тесно связаны с чувашами, многие из которых впоследствии перешли в мусульманскую веру. За чувашей выдавали дочерей, у них брали девушек в жены»<sup>210</sup>. Не исключено, что в контактной зоне этнодифференцирующим признаком выступала религиозная принадлежность: мусульмане были «татарами», а язычники – «чувашами». Следовательно, под «мусульманами» могли скрываться и мусульманизированные чувашаи. Во всяком слу-

<sup>203</sup> Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. – М., 1978. – С.86, 204.

<sup>204</sup> Пчелов А. Чувашаи или татары? Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов // Православный собеседник. – Кн.2. – Казань, 1913. – С.127.

<sup>205</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. – М., 1972. – С.193; Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. – М., 1978. – С.234.

<sup>206</sup> Ischboldin B. Essays on tatar history. – New Delhi: New book society of India, 1963. – P.194.

<sup>207</sup> Пчелов А. Чувашаи или татары... – С.126.

<sup>208</sup> Ахметзянов М. Татарские шеджере (исследование татарских шеджере в источниковедческом и лингвистическом аспектах по спискам XIX–XX вв.). – Казань, 1991. – С.37.

<sup>209</sup> Филиппов Г.А. Указ. соч. – С.1038; Магницкий В. Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. – Т.13. – Вып.4. – Казань, 1896. – С.246.

<sup>210</sup> Насыйри К. Избранные произведения. – Казань, 1977. – С.46.

чае, жители дер. Старое Тябердино до крещения считались «чуваши», но в своих преданиях о предках говорили как о мусульманах<sup>211</sup>.

Этнические границы между «чувашской» и «татарской» частями молькеевских кряшен и даже между кряшенами и соседними чувашами в XIX – начале XX вв. были весьма размыты. В.К. Магницкий сообщает, что «татарско-чувашские девушки (молькеевские кряшенки. – Д.И.) свободно выходят замуж за местных чуваш»<sup>212</sup>. В начале XX в. А. Пчелов указывает: «...жены у многих (молькеевских кряшен. – Д.И.), чувашки из соседних чувашских приходских деревень»<sup>213</sup>. Аналогичная картина сохраняется по настоящее время<sup>214</sup>. Смешанные браки влияли и на этноязыковую ситуацию – чувашки знали татарский язык, а кряшены, в свою очередь, чувашский, особенно мужчины<sup>215</sup>.

Итак, группа молькеевских кряшен сформировалась на стыке этнических общностей мишарей, казанских татар и чувашей; у последних двух общностей в районе этноконтактной зоны имелся, вероятно, болгарский этнический компонент. Под мишарским компонентом, в данном случае, надо понимать, скорее всего, кыпчакско-ногайские группы. После принятия христианства создались дополнительные условия для интенсификации этнического смешения разных компонентов, что привело к внутригрупповому сплочению молькеевцев. Несмотря на то, что конфессиональный фактор разъединил молькеевцев с татарами-мусульманами и стимулировал их контакты с чувашами, они сохранились как часть татарского этноса. Этому способствовала как их татароязычность, так и, в большей мере, наличие собственно «татарского» компонента.

Численность молькеевских кряшен была небольшой (см. табл. 4).

Динамика численности молькеевских кряшен в XVIII – начале XX вв.<sup>216</sup> Таблица 4

Годы	1719	1744	1762	1796	1833	1857	1897	1907	1926
Численность, тыс. чел.	1,8	1,9	1,7	2	2,5	3,2	5,9	7,7	7,4

Как видно из табл. 4, молькеевцы в XVIII – начале XX вв. образовывали устойчивую группу. В первой половине XVIII в. «чувашки» составляли 60%, а «татары» – 40% молькеевцев. Хотя надо признать, что, учитывая тесную связь этих двух компонентов, такое деление является несколько условным. Тем не менее, лишь к середине XIX в. консолидация этих компонентов приобрела более или менее завершённый характер. Исходя из соотношения «чувашской» и «татарской» частей молькеевцев мож-

<sup>211</sup> Филиппов Г.А. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. – 1915. – №37. – С.1038.

<sup>212</sup> Магницкий В. Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. – Т.13. – Вып.4. – Казань, 1896. – С.281.

<sup>213</sup> Пчелов А. Чувашки или татары? Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов // Православный собеседник. Кн.2. – Казань, 1913. – С.127.

<sup>214</sup> Молькеевские кряшены. – Казань, 1993.

<sup>215</sup> Золотницкий Н. Отрывки из чувашско-русского словаря. – Казань, 1875. – С.2; Миролюбов. Из быта крещеных чувашей // Известия по Казанской епархии. – 1889. – №16. – С.438; Магницкий В. Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. – Т.13. – Вып.4. – Казань, 1896. – С.248; Комиссаров А. К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов. – Казань, 1912. – С.6.

<sup>216</sup> Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С.17.



Чистопольские кряшенки в традиционных костюмах (дер. Крещенье Елтани).  
1902 г. (из фондов РЭМ)

но полагать, что татарами к началу XX в. в рамках данной группы были ассимилированы 4–5 тыс. чувашей. Но в то же время следует подчеркнуть, что процесс формирования молькеевских кряшен не сводится к ассимиляции и несколько напоминает завершающую стадию начавшихся еще в период средневековья консолидационных процессов. Поэтому, несмотря на выделение в XVIII в. у молькеевцев разных компонентов, мы сочли возможным рассматривать их как единую группу.

Начало образования группы чистопольских кряшен – не ранее второй половины XVII в.<sup>217</sup> По ландратской переписи 1715 г. упоминаются деревни Чюрабатырово, Белая Гора (починок Куланов) и Балчиклы (Баран),<sup>218</sup> в которых жили крещеные татары. В материалах III ревизии (1762 г.) фигурируют еще селения Сосновый Ключ, Верхняя Бахта (Батана), Тавели<sup>219</sup>. К концу XVIII в. существовали все известные населенные

пункты чистопольских кряшен. Ю.Г. Мухаметшин отмечает, что население ряда деревень чистопольской группы (Тавели, Бахты, Крещеной Елтани) в народе называлось «мишарскими кряшенами» – *мишар керэшеннаре*<sup>220</sup>. Ф.С. Баязитова также сообщает об участии мишарей в сложении рассматриваемой группы<sup>221</sup>. Однако в документах XVIII в. жители некоторых деревень чистопольских кряшен были известны и как чувашаи. Например, в 1715 г. население дер. Чюрабатырово считалось чувашами<sup>222</sup>. Несколько позже они стали записываться «новокрещеными чувашами»<sup>223</sup>, «крещеными»<sup>224</sup>, а в конце XVIII в. были уже известны как «старокрещеные ясачные татары»<sup>225</sup>. По преданиям, часть кряшен дер. Ишалкино происходила также от чувашей<sup>226</sup>. Действительно, в конце XVIII в. более половины жителей этой деревни числились «крещеными ясачными чувашами» (остальные являлись татарами)<sup>227</sup>. Часть чувашей в дер. Ишалкино сохранилась до сих пор<sup>228</sup>. В дер. Назаровка (Бугульминский уезд Самарской губернии), жителей которой наряду с населением дер. Федотовка того же уезда

<sup>217</sup> См.: РГАДА. Ф.1355. Оп.1. Д.1874.

<sup>218</sup> Там же.

<sup>219</sup> Перетяткович Г.И. Поволжье в XVII–XVIII вв. (Очерки из истории колонизации). – Одесса, 1882.

<sup>220</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.24.

<sup>221</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.40.

<sup>222</sup> Перетяткович Г.И. Поволжье в XVII–XVIII вв. (Очерки из истории колонизации). – Одесса, 1882.

<sup>223</sup> РГАДА. Ф.1355. Оп.1. Д.449.

<sup>224</sup> ИОАИЭ. – Т.18. – Вып.4–6. – Казань, 1908.

<sup>225</sup> РГАДА. Ф.1355. Оп.1. Д.449.

<sup>226</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.165.

<sup>227</sup> РГАДА. Ф.1355. Оп.1. Д.449.

<sup>228</sup> См.: Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.40.

Ф.С. Баязитова причисляет к кряшенам с чистопольским говором<sup>229</sup>, в конце XVIII в. кроме «старокрещеных татар» также жили «новокрещеные чуваши»<sup>230</sup>. Не исключено, что при основании некоторых из деревень чистопольских кряшен участвовали и выходцы из среды кряшен Предкамья<sup>231</sup>. Однако, судя по языку чистопольских кряшен, в их формировании основную роль сыграли мишари или близкие им группы (например, население, идентичное «чувашскому» компоненту молькеевских кряшен).

Нагайбакская группа кряшен в конце XIX – начале XX вв. населяла 11 поселков в Оренбургской губернии: Требия, Касельский, Остроленский, Парижский, Фершампенуаз, Астафьевский – в Верхнеуральском уезде, Поповка, Варламово, Краснокаменский, Болотово, Ключевский 2-й – в Троицком уезде. Кроме того, в селениях Нежинском, Ильинском Оренбургского и Аллабайтальском, Гирьяльском Орского уездов нагайбаки отпали в мусульманство. О происхождении нагайбаков высказывались разные мнения. Одни исследователи связывали их с крещеными ногайцами<sup>232</sup>, а другие – с крещеными казанскими татарами<sup>233</sup>. Но и те авторы, которые придерживаются последней точки зрения, не отрицают возможности участия ногайского компонента в формировании нагайбаков<sup>234</sup>. Лишь П.И. Рычков в середине XVIII в. отметил, что нагайбаки были крещены «из магометан» и «из идолопоклонников»<sup>235</sup>. Он же сообщил о переселении в деревни нагайбаков небольшого числа выходцев из Средней Азии и сопредельных территорий – крещеных «азиатцев»<sup>236</sup>.

Первое упоминание в документах будущих нагайбаков относится к 1726 г., когда кунгурский бургомистр Юхнев сообщил, что по Казанской дороге Уфимского уезда живут «новокрещеные 25 деревень при блаженной памяти царе Иване Васильевиче»<sup>237</sup>. О них же митрополит Сильвестр в 1729 г. указывал: «...а иные новокрещеные деревни



Семья нагайбаков в традиционных костюмах.  
Кон. XIX – нач. XX в.

<sup>229</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.40.

<sup>230</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.3. Д.3074.

<sup>231</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.24; Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен... – С.40.

<sup>232</sup> Небольсин П. Путешествие в Оренбургский край // Вестник РГО. – 1852. – Ч.1. – Кн.1–2. – С.22.

<sup>233</sup> Витевский В.Н. Сказки, загадки и песни нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Труды четвертого археологического съезда в России. – Т.2. – Казань, 1891. – С.285; Бектева Е.А. Нагайбаки. Крещеные татары Оренбургской губернии // НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.3.

<sup>234</sup> См. также: Юсутов Ф.Ю. Татар теленең, Көнъяк Урал һәм Урал арты (Чиләбе, Курган) өлкәләрендә таралган сөйләшләр: дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1972. – С.12–13.

<sup>235</sup> Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. – Ч.2. (Соч. П.И. Рычкова 1762 г.). – Оренбург, 1887. – С.381.

<sup>236</sup> Рычков П.И. Указ. соч. – С.136–137.

<sup>237</sup> РГАДА. Ф.16. Оп.1. Д.993.

имеются между бусурманскими деревнями и за Камаю рекою близ башкир, а иные и в селитьбах с башкирами живут»<sup>238</sup>. Чуть позже один из чиновников Уфимской провинциальной канцелярии писал: «А издревле имелись в Уфимском уезде новокрещены около 1500 душ, жительство имели в оном уезде на Казанской, Осинской и Сибирской дорогах в разных деревнях с башкирцами и с татарами»<sup>239</sup>. Основная часть этих кряшен, по-видимому, проживала на территории Казанской «дороги» Уфимского уезда<sup>240</sup>. Кряшены были ясачным населением, но в 1736 г. их положение изменилось: согласно указу, «уфимских новокрещеных за их верную службу» было велено «определить в службу казацкую, и служить им по Мензелинскому и по строящимся новым городкам в вершинах Ицких и между Уфы и Мензелинска и ясак с них снять»<sup>241</sup>. Обустройство кряшен выглядело так: «...в 1736 г. Кириллов... построил на р.Ик городок называемую Ногайбацкую крепость (так в тексте. – Д.И.), где имеется командир из штаб-офицеров и для обучения их священник, в котором их собрал с женами и детьми... Сложив с них положенный ясак, определил их в казачью службу и отведено им пахотных земель и сенокосов...угодья довольно без всякой платы из башкирских земель, как служили при той крепости... После того указу... расселены из оной крепости по прежнему в разные дороги и деревни... И происком своим...выходили указ из Казанской духовной консистории и построили церковь на Казанской дороге в д.Бакалах». Далее, автор документа К. Ураков предлагал: «...помянутых новокрещеных собрать в... крепость или перевести по линии с женами и детьми и поселить в новостроящуюся с протчими... казаками, ибо из них справных, доброконных по списку состоит 800 человек»<sup>242</sup>. Что и было, вероятно, сделано. Во всяком случае, П.И. Рычков уже пишет следующее: «Нагайбак или Нагайбацкая крепость... по Большой Московской дороге..., а от Мензелинска 64 версты. В окружении сей крепости издавна двоякого состояния люди находились, а именно: новокрещеные и иноверцы. Что до первых..., то их... пристойнее бы старокрещеными именовать. Ибо они как сами о себе сказывают, да и по делам довольно значится, еще во время царя Иоанна Васильевича из магометан, а паче из идолопоклонников, восприняли святое крещение»<sup>243</sup>. Тогда эти «служилые казаки» жили в Нагайбакской крепости, с.Бакалах и 11 деревнях. По данным за 1760 г., приводимым Ф.М. Стариковым, это были следующие деревни: Большие и Малые Усы, Дияшево, Новая, Балыклы, Акманово, Сарашлы, Кильво, Илечово, Кастеево, Маты<sup>244</sup>. По V ревизии (1795 г.) упоминаются практически те же селения (лишь написание названий некоторых деревень несколько иное): Старые Усы, Старое Зияшево, Новое Юзеево, Ахманово, Шерешлы, Старое Килеево, Старое Илеково, Старое Костеево, Старое и Новое Умерово. Население же деревень Балыклы и Маты названо просто «казаками», без указания на то, что они были крещеными<sup>245</sup>. Очевидно, они и не были кряшенами.

В этих деревнях нагайбаки жили до 1842 г., т.е. до переселения их в Оренбургский, Верхнеуральский и Троицкий уезды Оренбургской губернии.

<sup>238</sup> Мажаровский А. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М., 1880. – С.52.

<sup>239</sup> Материалы по истории Башкирской АССР. – Т.3. – М.-Л., 1949. – С.558.

<sup>240</sup> РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.3790. Л.97–457.

<sup>241</sup> Материалы по истории России. Сборник указов и других документов, касающихся управления и устройства Оренбургского края. 1735–1736 гг. – Т.2. – Оренбург, 1900. – С.193.

<sup>242</sup> Материалы по истории Башкирской АССР. – Т.3. – М.-Л., 1949. – С.558–559.

<sup>243</sup> Рычков П.И. Указ. соч. – С.380–381.

<sup>244</sup> Юсутов Ф.Ю. Татар теленен, Көнъяк Урал һәм Урал арты (Чиләбе, Курган) өлкәләрендә таралган сөйләшләр: дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1972. – С.13.

<sup>245</sup> РГАДА. Ф.1355. Оп.1. Д.929.

К середине XIX в. самоназвание «нагайбаки» уже закрепилось за представителями этой группы<sup>246</sup>. В Оренбургском уезде нагайбаки попали в окружение татар-мусульман (в том числе и казачьего сословия) и начали быстро сближаться с ними<sup>247</sup>. В 1910 г. нагайбаки Оренбургского уезда, стремясь обосновать свой переход в мусульманство, писали: «...в прошлом веке прадеды мои, будучи в числе других магометан-казаков, принудительно присоединены к православию, тайно продолжали исповедовать магометанскую религию»<sup>248</sup>. В других их прошениях о разрешении перейти в мусульманство, говорится: «предки их...были мусульмане... (или татары. – Д.И.), крещенные при покорении Казани»<sup>249</sup>. В итоге, к началу XX в. нагайбаки Оренбургского уезда отпали в мусульманство<sup>250</sup>. В настоящее время они практически не выделяются из состава татарского населения окрестностей г.Оренбурга, хотя память о том, что их предки были нагайбаками, сохранилась<sup>251</sup>.

Итак, формирование нагайбаков как особой этнографической группы было обусловлено длительным пребыванием в составе казаков – то есть как самостоятельного сословного образования. Вместе с тем, в их обособлении определенную роль могла сыграть и специфика этнической истории, в частности, участие в сложении нагайбаков ногайского компонента. Впервые об этом заявил П.И. Небольсин. При этом он опирался на мнение астраханских татар, которые считали, что «нагайбаки пошли от нескольких семей ногайцев белой кости»<sup>252</sup>. Однако это утверждение сильно напоминает результат народной этимологии, возникшей путем толкования этнонима нагайбак (*нагай-бэк*, т.е. ногайский князь, отсюда – знать, белая кость и т.д.). Но еще П.И. Рычков полагал, что название Нагайбакской крепости происходит от названия деревни, а последнее – от имени башкирина, у которого на месте этого селения была летовка<sup>253</sup>. Хотя позиция П.И. Рычкова и может быть оспорена, ее мы не можем не принимать во внимание.

Другой факт, касающийся «ногайского» происхождения нагайбаков, был приведен Е.А. Бектеевой (она сама была из нагайбачек). Она, ссылаясь на документ, имевшийся на руках одного из нагайбаков, приводит отрывок из него: «Казань взята царем Иваном Васильевичем 1 октября 1552 г.; тогда *ногай* окрестились, записались в подушный оклад и переселились на свободные башкирские земли»<sup>254</sup>. Этот документ упоминает и Ф.М. Стариков<sup>255</sup>. Но здесь нельзя упускать из виду то, что в данном документе упоминаются Уфимская губерния, Мензелинский и Белебеевский уезды. Это означает, что документ был составлен не ранее конца XVIII в. Поэтому нельзя исключить того, что составители документа записали в него укороченный вариант уже известного им самоназвания «нагайбак» в виде «ногай» (нугай). Но, тем не менее, полностью от ногайской гипотезы происхождения нагайбаков отказаться невозможно. Во-первых, М.И. Ахметзянов пришел к выводу, что предки нагайбаков были связаны с с.Апазово (Заказанье) и уже при крещении этноним «нагайбаки» был им известен. С нагайбаками он связывает

<sup>246</sup> Небольсин П. Путешествие в Оренбургский край // Вестник РГО. – 1852. – Ч.1. – Кн.1–2. – С.22.

<sup>247</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.53.

<sup>248</sup> РГИА. Ф.821. Оп.133. Д.454. Л.53.

<sup>249</sup> РГИА. Ф.821. Оп.133. Д.454. Л.252–252 об.

<sup>250</sup> О переходе нагайбаков в мусульманство см. также: РГИА. Ф.821. Оп.133. Д.454. Ч.П. Л.129, 205.

<sup>251</sup> Садыкова З.Р. Формирование говоров оренбургских татар // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1979. – С.79.

<sup>252</sup> Небольсин П. Указ. соч. – С.22.

<sup>253</sup> Рычков П.И. Указ. соч. – С.380.

<sup>254</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.1.

<sup>255</sup> См.: Стариков Ф.М. Откуда взялись казаки (исторический очерк). – Оренбург, 1884. – С.176.

и некоторые соседние с с.Апазово деревни (например, Кара-Дуван<sup>256</sup>), что наталкивает на мысль об их ногайско-кыпчакском происхождении. Во-вторых, говор нагайбаков сходен с говором заказанских кряшен (с примешинским и прикамским подговором), в формировании которых ногайско-кыпчакские группы, как было отмечено ранее, сыграли заметную роль. Да и неоднократно подчеркнутое в преданиях происхождение нагайбаков от «арских татар»<sup>257</sup> не противоречит тезису об участии в сложении нагайбаков ногайского (точнее, кыпчакско-ногайского) компонента.

Были у них и другие компоненты. Прежде всего, это – «азиатцы» («персиане», «аравитяне», «бухарцы», «каракалпаки»<sup>258</sup>). Е.А. Бектеева с ними связывает такие известные среди нагайбаков фамилии, как Агабашев, Арапов, Карабашев<sup>259</sup>. Возможно, что в состав нагайбаков вошли и язычники, которые были, скорее всего, финно-угорского происхождения. Наконец, брачные связи нагайбаков с крещеными тептярями, башкирами также приводили к проникновению в этнический состав нагайбаков не только тюркского, но и финно-угорского элемента, находившегося в их составе. На основе смешения разных по происхождению групп и образовалось, по образному выражению Е.А. Бектеевой, «как бы особое племя»<sup>260</sup>. Усвоение нагайбаками особого этнонима (вплоть до 1939 г. нагайбаки в паспортах записывались отдельной «народностью»<sup>261</sup>) было связано как с этнической историей этой группы кряшен, так и с длительным пребыванием их в составе казачьего войска, а после 1842 г. также и территориальным обособлением от основной массы татар, в том числе крещеных.

Таким образом, в составе общности кряшен (крещеных татар) могут быть выделены 5 этнографических групп: *казанско-татарская, елабужская, нагайбакская, молькеевская и чистопольская*. Более древней (первичной) из них является казанско-татарская группа. Она имеет поэтому и сложную структуру, состоящую из 4 подгрупп (северной, южной, восточнозакамской и юго-восточной). Одна из этих подгрупп (юго-восточная) является переходной (промежуточной) между казанско-татарской и елабужской группами. Нагайбакская группа обладает некоторыми признаками этносословной общности. Молькеевская группа, несмотря на позднюю дату крещения (первая половина XVIII в.), в силу особенностей этнической истории близка к типу первичных (генетических) этнографических образований. В целом, из-за относительно позднего формирования общности кряшен, все структурные подразделения, входящие в ее состав, следует рассматривать как поздние (вторичные) этнографические формирования.

<sup>256</sup> Ахметзянов М.И. К этнолингвистическим процессам в бассейне р.Ик (по материалам шежере) // К формированию языка татар Поволжья и Приуралья. – Казань, 1985. – С.65.

<sup>257</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.8; Витевский В.Н. Сказки, загадки и песни нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Труды четвертого археологического съезда в России. Т.2. – Казань, 1891. – С.256.

<sup>258</sup> Рычков П.И. Указ. соч. – С.136–137.

<sup>259</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – Л.6.

<sup>260</sup> Там же.

<sup>261</sup> Юсупов Ф.Ю. Татар теленең, Көнъяк Урал һәм Урал арты (Чиләбе, Курган) өлкәләрендә таралган сөйләшләр: дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 1972. – С.11.

*Рустем Аминов*

### § 3. Этносоциальная история нагайбаков во второй половине XVIII – начале XX вв.

**Формирование нагайбаков и их социальный статус в XVIII в.** Нагайбаками принято считать потомков ногайских татар, которые после падения Казани в 1552 г. были крещены, записаны в подушный оклад<sup>262</sup> и переселены в западную часть Башкортостана (современная часть Бакалинского и Белебеевского районов Республики Башкортостан)<sup>263</sup>. Согласно указу императрицы Анны Иоанновны от 11 февраля 1736 г.<sup>264</sup>, принадлежавшие к податному сословию «уфимские новокрещенные» (нагайбаки) за неучастие в Башкирском восстании 1735–1736 гг. были причислены к казачеству и удостоены земель, принадлежавших ранее башкирам, в радиусе 50 верст от своего места жительства<sup>265</sup>.

С 1744 г., когда образовалась Оренбургская губерния<sup>266</sup>, поселения нагайбаков, входившие в Уфимскую провинцию, оказались в составе вновь образованной административно-территориальной единицы<sup>267</sup>. После учреждения в 1781 г. Уфимского наместничества населенные пункты нагайбаков в Белебеевском уезде оказались на территории Уфимской области<sup>268</sup>. В 1796 г. Уфимское наместничество было переименовано в Оренбургскую губернию<sup>269</sup>.

По сведениям Д.М. Исхакова, в 1719 г. численность нагайбаков достигала 1500 душ обоего пола<sup>270</sup>. В 1748 г. число служащих нагайбаков-казаков м.п. составляло 600 чел., в числе которых был 1 атаман, 1 есаул, 6 сотников и 6 писарей<sup>271</sup>. В конце 1750 г. численность нагайбаков м.п. возросла до 618 чел.<sup>272</sup> В 1752 г. к поселениям нагайбаков начали причислять лиц разного этнического происхождения (в основном, выходцев из киргизского плена), принявших православие: персиян, арабов, аравитян, бухарцев, каракалпаков и т.д.<sup>273</sup> В 1764 г. к нагайбакам были приписаны 20 башкирцев<sup>274</sup>.

<sup>262</sup> Бектеева Е.А. Нагайбаки (крещеные татары Оренбургской губернии) // Живая старина. – 1902. – Вып. I–II. – С.165.

<sup>263</sup> Худобородов А.Л. Нагайбаки: Об этнических корнях и проблеме взаимодействия культур // Уржумка. – №1. – Челябинск, 1995. – С.27.

<sup>264</sup> ПСЗ-1. – Т.9, №6890. – С.741.

<sup>265</sup> Худобородов А.Л. Указ. соч. – С.28.

<sup>266</sup> ПСЗ-1. – Т.12, № 8901. – С.51.

<sup>267</sup> Васильев И.М. Податное и военно-служилое население Башкирии по наказам в Уложенную комиссию 1767 г.: в 2 частях. – Уфа, 2000. – Ч.1. – С.37; ПСЗ-1. – Т.12, № 8901. – С.51.

<sup>268</sup> ПСЗ-1. – Т.21, №15307. – С.365; Исхаков Д.М. Этнодемографическое развитие нагайбаков до первой четверти XX в. // Нагайбаки (Комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). – Казань, 1995. – С.13.

<sup>269</sup> Акманов А.И. Земельная политика царского правительства в Башкирии (вторая половина XVI – начало XX вв.). – Уфа, 2000. – С.21.

<sup>270</sup> Судя по всему, здесь учтена численность всех так называемых «уфимских новокрещен», проживавших в то время вблизи будущих поселений нагайбаков Белебеевского уезда, которые не в полном составе были освобождены от ясака (Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа / под ред. Р.К. Уразмановой, Н.А. Халикова. – Казань, 2002. – С.150).

<sup>271</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.1. Д.1. Л.8.

<sup>272</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.411. Л.78 об.

<sup>273</sup> Аминов Р.Р. Комплектование татарами-казаками Оренбургского казачьего войска в докантонный период // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: сб. статей. Вып.4. – Казань, 2014. – С.7, 8.

Первоначально к нагайбакам был послан воевода – Василий Иванович Суворов (отец известного русского полководца), а через три года на казачьем круге был выбран первый атаман<sup>275</sup>. К сожалению, пока не удалось установить его имя. Первым атаманом нагайбакских казаков, упоминаемым в источниках и исторической литературе, был Андрей Еремкин (1751 г.)<sup>276</sup>. Определить всех нагайбакских атаманов на протяжении второй половины XVIII – первой половины XIX вв. затруднительно, главным образом, в связи с разрозненностью данных. Мы располагаем лишь отрывочными данными по этому вопросу. В частности, известно, что в 1798 г. во главе нагайбакских казаков стоял Никифор Куклин<sup>277</sup>, а в 1816 г. – Ефим Никитин<sup>278</sup>.

До 1736 г. нагайбаки обозначались как «уфимские новокрещены», лишь после указа от 11 февраля 1736 г. они начинают фигурировать в источниках как нагайбаки. Новокрещены из различных этносов, причисляемые к нагайбакам на протяжении XVIII в., не стали основой в формировании нагайбаков как единого социума, а являлись лишь дополнением к тем 618 крещеным татарам, в составе которых они постепенно подверглись ассимиляции. Впрочем, это отнюдь не означает, что так называемые выходцы из киргизского плена, упомянутые выше, а также башкиры и калмыки не повлияли на специфические черты нагайбаков. Если возьмем за основу численность нагайбаков м.п. в 1750 г. – 618 чел. и количество причисленных в нагайбаки в 1752 г. – 68 чел., то получается, что они составили 11% от общего количества нагайбаков. В дальнейшем динамика численности нагайбаков увеличивалась в основном путем естественного прироста. Хотя, как свидетельствуют источники, в последней трети XVIII в. между ними и ясачным ново- и старокрещеным населением (из тептярей и татар)<sup>279</sup> продолжали поддерживаться интенсивные брачные связи<sup>280</sup>.

Во второй половине XVIII в. в составе Оренбургского казачьего войска (ОКВ) оказались также новокрещенные тептяри. В Нагайбакской крепости они пробыли в казаках примерно 10–15 лет. Однако 4 января 1765 г. новокрещен-тептярей исключили из казацкой службы и снова обложили окладом по 80 коп. с души м.п. (Уфимская провинциальная канцелярия ранее отсылала всех новокрещенных в Нагайбакскую крепость). 10 мая 1765 г. Оренбургская губернская канцелярия получила рапорт об отчислении из казаков сакмарских новокрещенных тептярей и бобылей<sup>281</sup>.

5 мая 1773 г. оренбургский губернатор Рейнсдорп повелел зачислить в ОКВ в Нагайбакскую станицу возвратившихся из бегства крещеных калмыков 5 душ м.п. и 7 душ ж.п. Кроме того, 29 августа этого же года еще 5 душ м.п. и 5 душ ж.п. были определены к переселению в Нагайбакскую станицу<sup>282</sup>. Калмыцкая диаспора, таким образом, пополнила и без того пестрый этнический состав Нагайбакской станицы.

В 1760 г. нагайбаки, кроме Нагайбакской крепости и с.Бакалы, проживали в следующих населенных пунктах: Малые (Старые) Усы, Дияшево (Зияшево), Новая (Новая Юзеева), Балыклы, Акманово (Ахманово), Сарашлы (Шерашли), Кильво (Килеево),

<sup>274</sup> ГАОО Ф.6. Оп.15. Д.603. Л.271.

<sup>275</sup> «Кто же вы, нагайбаки?»: этнографические очерки. Вып. 2 / сост. Т.К. Потапова. – Челябинск, 2011. – С.4–5.

<sup>276</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып.4. – Оренбург, 1905. – С.77.

<sup>277</sup> Там же. – С.85.

<sup>278</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.305. Л.174.

<sup>279</sup> Имеется в виду население, проживающее в поселениях нагайбаков.

<sup>280</sup> Этнотерриториальные группы татар... – С.142.

<sup>281</sup> Васильев И.М. Указ. соч. – С.147–148.

<sup>282</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып.7. – Оренбург, 1907. – С.189.

Илчево (Иликово), Кастеево (Кастеева), Маты<sup>283</sup>. Позднее были основаны дер. Умирово и «д. Мушуга, входившая в Мензелинский уезд»<sup>284</sup>. Важно отметить, что в XVIII в. вышеперечисленные поселения входили в состав Нагайбакской крепости.

Некоторые исследователи, основываясь на истории топонима нагайбак, выдвигают версию происхождения нагайбаков от башкирцев, а именно башкирца Нагайбака, жившего в начале XVIII в. на территории Нагайбакской крепости в деревне с одноименным названием<sup>285</sup>. В противовес этой версии можно привести другое предание, но уже связанное с татарским происхождением этнонима и топонима нагайбак. Согласно дореволюционному исследователю, нагайбакскому священнику Ф. Альметеву, «нугайбак» (нагайбак) – слово киргизское, происходит от слова «нугай» – татарин и «бак» – сокращенное слово «бакмак» – пасти или управлять<sup>286</sup>, таким образом, слово «нагайбак» означает «татарское управление».

По сведениям Е.А. Бектеевой, в числе нагайбаков были и татарские мурзы, которые поселились в с.Бакалы и Нагайбакской крепости. Знаменитые нагайбакские династии Бектеевых и Альметевых происходят из рода вышеупомянутых мурз<sup>287</sup>.

Новокрещенные-казаки активно пользовались своими привилегиями, дарованными императрицей Анной Иоанновной. Есть сведения о том, что они селились на башкирских землях без дозволения, не платили оброк, покупая земли, не спрашивали разрешения всей волости, и имели дело лишь с отдельными башкирами<sup>288</sup>.

Затрагивая вопросы правового положения нагайбаков, следует сказать об их земельных отношениях. Первый указ, связанный с земельным устройством нагайбаков, был издан 22 октября 1749 г. Оренбургской губернской канцелярией, согласно которому нагайбаки-казаки были наделены землями, из расчета по 20 четвертей или 30 десятинами на душу м.п.<sup>289</sup> Согласно уведомлению руководства Уфимской провинции от 20 декабря 1750 г., под поселения нагайбаков (618 чел.) было отведено 21309 дес.<sup>290</sup> земельных угодий<sup>291</sup>, в другом источнике приводятся несколько иные сведения – 23784 дес.<sup>292</sup> Нагайбаки не являлись вотчинниками, они пользовались земельными наделами за несение военной службы на своем содержании<sup>293</sup>.

Указом от 8 марта 1751 г. был четко определен механизм отвода и распределения земель в нагайбакских поселках: атаману и есаулу было положено 300 четвертей, или 450 дес. земли, сотнику и писарю – 240 четвертей, или 360 дес., духовным лицам (священникам и двум причетникам Нагайбакской крепости и с.Бакалы) полагалось 200 четвертей, или 300 дес.<sup>294</sup>, рядовым казакам отводилось 20 четвертей, или 30 дес.

<sup>283</sup> Исхаков Д.М. Указ соч. – С.13.

<sup>284</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып.9. – Оренбург, 1903 – 1915. – С.274.

<sup>285</sup> Шакуров Р. Нагайбак: антропоним – топоним – этноним // Ватандаш. – №3. – 2003. – С.106.

<sup>286</sup> Альметев Ф. Этнографическая заметка. «Нагайбак» // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1911. – №49. – С.1099.

<sup>287</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.166.

<sup>288</sup> Ислаев Ф.Г. Ислам и православие в России: от конфронтации к веротерпимости. Век XVIII. – М., 2004. – С.217–218.

<sup>289</sup> РГАДА. Ф.1324. Оп.1. Д.4414. Л.12 об.

<sup>290</sup> В эти данные не включены 2769 дес. которые были выделены на церковь, священников, причетников и прибылых (ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.603. Л.270 об.).

<sup>291</sup> Там же. – Л.270 об.

<sup>292</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.411. Л.78 об.

<sup>293</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.603. Л.1 об., 270 об.

<sup>294</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 7. – Оренбург, 1907. – С.91–92. В другом источнике приводятся иные данные – 315 дес. (ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.603. Л.167).

Помимо несения прилинейной службы оренбургские казаки выполняли различные повинности. К примеру, содержание в исправности мостов и перевозов было возложено на казаков Татищевской, Сорочинской, Тоцкой крепостей и Алексеевска. Казаки Уфимской провинции, в том числе и нагайбаки, которые не посылались на пограничную линию, несли полицейскую службу: «содержали городской караул в пристойных местах, препровождали денежную казну и колодников до разных городов в конвое и в партии для поиска воров и разбойников», из числа отставных нагайбаков «ежегодно назначалось 3 чел. для продажи соли»<sup>295</sup>. При более детальном рассмотрении повинностей нагайбаков усматривается, что они на протяжении XVIII в. продолжали выполнять дополнительные работы, возложенные на них оренбургскими военными властями. К примеру, 10 августа 1770 г. войсковой старшина В.И. Могутов доносил губернатору, «что нагайбакские казаки охраняли денежную казну и соляные магазины на Шешминской и Чистопольской пристанях на своем коште и без прогонов»<sup>296</sup>. Кроме того, их еженедельно определяли в различные посылки на их собственных лошадях за сто и более верст, платой за все работы были «лишь побои и бесчинства секунд-майора Е.Т. Лопатина»<sup>297</sup>. В 1758 г. 100 нагайбакских казаков участвовали в подавлении мятежа крестьян, приписанных к заводам графа П.И. Шувалова<sup>298</sup>.

Как видим, кроме основных обязанностей в виде несения военной службы на Оренбургской линии, правительство возлагало на нагайбаков дополнительные повинности, которые не оставляли им времени заниматься домашним хозяйством.

Можно говорить о формировании к концу XVIII в. поселенческой структуры нагайбаков и оформлении их правового и социального статуса внутри ОКВ. Для наглядности приведем данные V ревизии (1795 г.).

Таблица 5

Численность нагайбаков по материалам V ревизии (1795 г.)<sup>299</sup>

№	Название поселения	Душ м.п.	Душ ж.п.	Душ об. п.
1	Ахманово	74	65	139
2	Бакалы	148	160	308
3	Балыклы	60	63	123
4	(Старое) Зияшево	179	233	412
5	(Старое) Иликово	141	125	266
6	(Старое) Кастеево <sup>300</sup>	66	120	186
7	(Старое) Килеево	110	136	246
8	(Старые) Маты	81	53	134
9	Нагайбакская крепость	170	157	327
10	Новая Юзеева	70	71	141
11	(Старое) Умирово	88	95	183
12	(Старые) Усы	13	44	57
13	Шерашли	137	179	316
	Итого	1337	1501	2838

<sup>295</sup> Васильев И.М. Податное и военно-служилое население Башкирии по наказам в Уложенную комиссию 1767 г.: в 2 частях. – Ч.2. – Уфа, 200. – С.229.

<sup>296</sup> Гвоздиков И.М. Башкортостан накануне и в годы Крестьянской войны под предводительством Е.И. Пугачева. – Уфа, 1999. – С.175.

<sup>297</sup> Там же. – С.175.

<sup>298</sup> Кобзов В.С., Шадрин В.М. Не славы ради. Оренбургское казачье войско в государственной правовой системе Российской империи. – М., 2003. – С.117.

<sup>299</sup> Исхаков Д.М. Указ. соч. – С.9.

<sup>300</sup> Встречается разное название поселения: Кастеево, Костеево, Кастеева.

Как видно из приведенных материалов, наибольшее количество нагайбаков среди 13 поселений было сосредоточено в дер. (Старое) Зияшево – 412 душ об. п., (14,5% от общего числа нагайбаков), наименьшее – в дер. (Старые) Усы – 57 душ об. п. (2%). Соотношение численности полов в поселениях нагайбаков выглядело следующим образом: 47,1% м.п. и 52,9% ж.п. Таким образом, женская часть населения поселений нагайбаков превышала мужскую на 5,8%. Всего же в 13 поселениях нагайбаков насчитывалось 3661 чел. об. п. Доля нагайбаков-казаков составляла от этого количества 77,5%<sup>301</sup>.

**Социальное и демографическое развитие нагайбаков в кантонный период (1798–1840 гг.).** 10 апреля 1798 г. была образована кантонная система управления ОКВ. Оренбургское казачье войско делилось на 5 кантонов<sup>302</sup>, также учреждались 11 башкирских и 5 мещерякских кантонов и 2 кантона Уральского казачьего войска<sup>303</sup>. Поселения нагайбаков оказались в третьем кантоне ОКВ<sup>304</sup>.

Для определения роли нагайбаков в структуре ОКВ важными представляются данные о количестве кряшен-казаков, находившихся на линейной службе. В 1804 г. из 560 служащих нагайбаков 174 было определено на службу в Орскую крепость. В общей сложности в это время в ОКВ насчитывалось 7326 служащих казаков и чиновников, из которых на службу было командировано 2237 чел.<sup>305</sup>, или 30,5% от общей численности казаков. Для сравнения: в 1800 г. на линейную службу было командировано 2624 оренбургских казака. Таким образом, если сравнивать данные за 1800 и 1804 гг., то следует говорить об уменьшении оренбургских пограничников на 387 чел. (14,7%). Если рассмотреть ситуацию во второй половине XIX в., то в 1852 г. число казаков, командируемых на летнюю службу, составило 3128 чел.<sup>306</sup> Таким образом, в период с 1804 по 1852 г. число пограничников посылаемых от ОКВ на линейную службу возросло на 891 чел. (39,8%). Наряду с ОКВ, башкирскими и мещерякскими кантонами на пограничную линию обязано было выставлять людей и Ставропольское калмыцкое войско (СКВ), которое в 1800 г. направило на линию 400 чел.<sup>307</sup>

Оренбургские казаки наряду с калмыками служили не только на Оренбургской линии, есть сведения, что команды из ОКВ и СКВ направлялись и на Слободскую Украину – на Деркульскую линию в 1788–1801 гг. Данных о прохождении службы нагайбаками на этой линии нами не выявлено, известно лишь, что 7 апреля 1797 г. сюда было командировано 60 чел. из Мочинской слободы, в которой проживали казаки из числа татар-мусульман<sup>308</sup>.

<sup>301</sup> Исхаков Д.М. Указ. соч. – С.9.

<sup>302</sup> ПСЗ-1. – Т.25, №18477. – С.189, 194.

<sup>303</sup> Шаяхметов Ф.Ф. Мишари и мишарские полки в Отечественной войне 1812 г. и Заграничном походе русской армии 1813–1814 гг. // Вклад Башкирии в победу России в Отечественной войне 1812 года: сб. докладов и материалов Междунар. науч.-практ. конф. Уфа, 8–10 июня 2012 года / гл. ред. А.Г. Мустафин. – Уфа, 2012. – С.279.

<sup>304</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.1085. Л.13; РГАДА. Ф.1324. Оп.1. Д.4415. Л.1.

<sup>305</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып.8. – Оренбург, 1907. – С.56–59.

<sup>306</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып.11. – Оренбург, 1913. – С.397.

<sup>307</sup> Джунджузов С.В. Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале: Имперские механизмы аккультурации и проблема сохранения этнической идентичности (середина 30-х годов XVIII – первая четверть XX века). – Оренбург, 2014. – С.107, 150–151, 166.

<sup>308</sup> Джунджузов С.В. Указ. соч. – С.167.



Расселение нагайбаков в первой пол. XIX в. на геометрической карте Белебеевского уезда Оренбургской губернии. Сост. Р.Р. Аминов

1 – Ахманова, 2 – Бакалы, 3 – Бальклы, 4 – Зияшева, 5 – Иликово, 6 – Кастеево, 7 – Килеево, 8 – Маты, 9 – Нагайбакская крепость, 10 – Новая Юзеева, 11 – Умирово, 12 – Усы, 13 – Шерашлы

Возвращаясь к вопросу о полицейских повинностях оренбургских казаков, приходится констатировать, что они продолжали выполнять их на протяжении всего XVIII в. Лишь в конце этого столетия, когда появились управы благочиния и нижних земских судов, полиция начинает формироваться на гражданской основе<sup>309</sup>. Но, несмотря на это, оренбургские казаки оставались важным механизмом в правоохранительной системе Российской империи. Данное мнение подтверждает тот факт, что в первой половине XIX в. оренбургских казаков отсылали в Вятскую, Казанскую, Пермскую, Сибирскую и другие губернии, где казаки охраняли мосты, переправы, железнодорожные станции, ловили разбойников, сопровождали каторжные этапы<sup>310</sup>; кроме того, они командировались и в Казахскую степь<sup>311</sup>.

<sup>309</sup> Сичинский Е.П. Участие казачества в охране правопорядка на территории Оренбургской губернии // Оренбургское казачье войско: страницы истории XIX–XX веков: сб. науч. тр. / под ред. В.С. Кобзова. – Челябинск, 1999. – С.119–120.

<sup>310</sup> Кобзов В.С., Шадрин В.М. Указ. соч. – С.113.

<sup>311</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып.4. – Оренбург, 1905. – С.93.

В 1807 г. 417 нагайбакских казаков были направлены в Казанскую губернию для препровождения преступников, пересылающихся в Сибирь. В связи с этим казаки Нагайбакской станицы на 1807 г. были освобождены от линейной службы<sup>312</sup>.

20 ноября 1817 г. было объявлено о ежегодном командировании в распоряжение городничего г. Бугульмы из Нагайбакской станицы 1 урядника и 15 казаков на ярмарки. Нагайбаки должны были следить здесь за порядком. Ярмарки проводились в городе два раза в год – первая с 8 июля (проходила три дня), вторая с 14 сентября (7 дней). В 1819 г. 100 нагайбаков было направлено на службу в Вятскую губернию<sup>313</sup>. Лишь в 1868–1869 гг. оренбургские казаки были освобождены от командирования в Казанскую и Пермскую губернии<sup>314</sup>. В 1876 г.<sup>315</sup> кордонная служба на Оренбургской линии была окончательно упразднена<sup>316</sup>, что давало казакам больше времени для занятия земледелием.

Следует отметить, что между V и VII ревизиями усматривается появление нагайбаков в дер. Мушуга, которая входила в Мензелинский уезд Оренбургской губернии. До 5-й ревизии здесь проживали маришцы, переселенные сюда в 1794 г. из дер. Алкина Мензелинского округа (21 душа м.п., 25 душ ж.п. – 9 дворов ясачных некрещеных черемис)<sup>317</sup>.

За промежуток между V и VII ревизиями численность нагайбаков несколько уменьшилась. Это могло быть связано с военными потерями во время Наполеоновских войн. Как известно, нагайбаки участвовали в Отечественной войне 1812 г., а также Заграничных походах русской армии 1813–1815 гг. На основе данных VII ревизии (1816 г.) можно определить количество нагайбаков-казаков, участвовавших в военных действиях.

Таблица 6

Количество нагайбаков, находящихся в русской армии, по поселениям на 1816 г.<sup>318</sup>

№	Название поселения	Кол-во душ м.п.
1	Ахманово	5
2	Бакалы	6
3	Балыклы	5
4	(Старое) Зияшево	26
5	(Старое) Иликово	12
6	(Старое) Кастеево	2
7	(Старое) Килеево	6
8	(Старые) Маты	10
9	Мушуга	0
10	Нагайбакская крепость	8
11	Новая Юзеева	9
12	(Старое) Умирово	11
13	(Старые) Усы	2
14	Шерашли	14
	Итого	116

<sup>312</sup> Материалы... Вып.8. – С.91.

<sup>313</sup> Там же. – С.254, 319.

<sup>314</sup> *Коротин Р.П., Павлычев И.Г., Пьянков И.Г.* На рубежах Отечества. – Оренбург, 2003. – С.150.

<sup>315</sup> Историки не сходятся во мнении относительно даты упразднения линейной службы. Н. Евсеев считает, что кордонная служба была упразднена в ОКВ в 1871 г. (*Евсеев Н.* О прошлом и настоящем оренбургских казаков. – Самара, 1929. – С.33).

<sup>316</sup> *Кузнецов В.А.* Иррегулярные войска Оренбургского края. – Самара-Челябинск, 2008. – С.178.

<sup>317</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.35. Л.753.

<sup>318</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.305. Л.176–315.



Оренбургский казак. 1810-е гг.

Таким образом, в русской армии в это время служило 116 нагайбаков. Отсутствие нагайбаков из дер. Мушуга, участвовавших в военных действиях, может быть связано с тем, что, по данным VII ревизии, в поселении проживало лишь 9 душ казаков м.п.<sup>319</sup>

На уменьшение численности нагайбаков в Белебеевском уезде повлиял также переезд небольшой их части в поселения, находившиеся непосредственно на Оренбургской пограничной линии. В 1806 г. на Орскую дистанцию в отряд Подгорный было переселено 40 чел., в крепость Ильинскую – 3 чел., 86 нагайбакам было приказано избрать другие места для водворения. Большинство нагайбаков сами изъявили желание переселиться<sup>320</sup>. В первой половине XIX в. несколько десятков семей нагайбаков также переехало на жительство в п. Нежинка<sup>321</sup>.

Переселение нагайбаков в начале XIX в. в Нежинский и Подгорный редуты, а также в Ильинскую крепость позволяет говорить о форми-

ровании двух территориальных групп нагайбаков – белебеевской и оренбургско-орской.

Особенностью поселений нагайбаков Белебеевского уезда являлось наличие в них различных этнословесных групп населения – таких, как тептяри, крестьяне, нагайбаки-казаки, дворяне и т.д.<sup>322</sup>

Особый интерес представляют тептяри, проживавшие в поселениях нагайбаков.

Таблица 7

Численность тептярей и бобылей в населенных пунктах нагайбаков, входящих в команду старшин крещеных тептярей начальника Андрея Васильева Жулжуinea, с учетом прибытия населения к 1803 г.<sup>323</sup>

Населенные пункты	Душ м.п	Душ ж.п	Всего
Ахманово	5	3	8
Бакалы	18	15	33
Балыклы	24	22	46
(Старое) Костеево	3	5	8
(Старое) Килеево	4	5	9
(Старые) Маты	19	15	34
Мушуга	4	5	9
Нагайбакская крепость	79	79	158
Новая Юзеева	3	3	6
Итого	159	152	311

<sup>319</sup> Там же. – Л.200 об.

<sup>320</sup> Материалы... Вып.8. – С.85–86.

<sup>321</sup> Моисеев Б.А. Местные названия Оренбургской области. Историко-топонимические очерки. – Оренбург, 2013. – С.176–177.

<sup>322</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.97. Л. 645; ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.603. Л.268; Материалы... Вып. 4. – С.1.

<sup>323</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.33. Л.121–123.

Как следует из табл. 7, меньше всего тептярей и бобылей в поселениях нагайбаков наблюдалось в дер. Новая Юзеева – всего 6 душ об. п. (1,9%). Наибольшее количество зафиксировано в Нагайбакской крепости – 158 душ об. п. (50,8%). Процентное соотношение численности мужчин и женщин выглядит следующим образом: 51,1% м.п. и 48,9% ж.п.

Исходя из данных VII ревизии (1816 г.), можно констатировать, что в 1812–1815 гг. в с.Бакалы были переселены татарские князья и мурзы. Так, в 1812 г. сюда был переведен мурза Асфандияр Максютлов, который в 1816 г. служил в чине есаула<sup>324</sup>. В 1815 г. здесь поселились мурзы Чанышевы (7 семей, 8 душ м.п.)<sup>325</sup>.

По сведениям VIII ревизии (1834 г.) установлено, что в 1819–1829 гг. татарские князья из с.Бакалы были переведены в дер. Кузеево Белебеевского уезда. Асфандияр Максютлов в 1817 г. был приписан во 2-й тептярский полк<sup>326</sup>. Татарские мурзы присутствовали и в дер. Маты – две семьи князей Кудашевых (4 души м.п.), переселенных сюда в 1813 г.<sup>327</sup> Впоследствии Кудашевых, так же как и Чанышевых, перевели в дер. Кузеево, а Араслангарея Кудашева в 1826 г., в Воздвиженскую станицу<sup>328</sup>.

Таблица 8

Численность нагайбаков по данным VII ревизии (1816 г.)<sup>329</sup>

№	Название поселения	Семей	Душ м.п.	Душ ж.п.	Всего
1	Ахманово	27	68	79	147
2	Бакалы	67	119	113	232
3	Балыклы	20	59	58	117
4	(Старое) Зияшево	69	181	228	409
5	(Старое) Иликово	49	122	163	285
6	(Старое) Кастеево	34	78	97	175
7	(Старое) Килеево	41	96	106	202
8	(Старые) Маты	41	89	118	207
9	Мушуга	6	9	13	22
10	Нагайбакская крепость	65	116	108	224
11	Новая Юзеева	28	59	97	156
12	(Старое) Умирово	31	92	94	186
13	(Старые) Усы	17	40	52	92
14	Шерашли	60	146	205	351
	Итого	555	1274	1531	2805

Согласно материалам VII ревизии, наибольшая группа нагайбаков проживала в дер. (Старое) Зияшево – 409 душ об. п. (14,6% от общего количества нагайбаков), самая малочисленная группа в дер. Мушуга – 22 души об. п. (0,8%). В связи с отбытием 116 нагайбаков на военную службу численность женского пола значительно преобладала над мужской (54,6% и 45,4% соответственно). По сравнению с данными V ревизии численность женской части населения увеличилась на 30 чел. (2,0%). Население дер. (Старые) Усы, несмотря на общую тенденцию низкого демографического роста, увеличилось на 35 душ об. п. (61,4%), а численность нагайбаков Нагайбакской крепости, на-

<sup>324</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.305. Л.175.

<sup>325</sup> Там же. Л.297 об., 298 об.

<sup>326</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.518. Л.144 об., 146 об., 147 об., 149 об.

<sup>327</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.305. Л.308 об.

<sup>328</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.518. Л.163 об.

<sup>329</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.305. Л.173–315.

против, уменьшилась на 103 души об. п. (31,5%). В данное время средняя численность семьи в поселениях нагайбаков составляла 5,05 чел.

В поселениях нагайбаков практиковалась и политика перевода различных сословных групп из русских. Так, из 14 поселений в 6 наблюдается пополнение населения русскими казаками<sup>330</sup>. К примеру, в дер. Зияшево в 1815 г. были причислены 2 души м.п. солдатских детей, а в дер. Шерашли в том же году перевели 1 русскую семью из 1-й Зубочистенской станицы (1 душа м.п. и 1 душа ж.п.), в дер. Маты подселена в 1813 г. одна русская семья (3 души м.п. и 5 душ ж.п.) из Оренбурга, а также 1 душа м.п. из солдатских детей. 15 семей (22 души м.п. и 13 душ ж.п.) причислили в Нагайбакскую крепость, в их числе 4 семьи дворян (9 душ об. п.). Атаман Нагайбакской станицы Ефим Никитин с женой также был переселен в Нагайбакскую крепость из 4-го кантона. В 1815 г. хорунжий Василий Медведев был переведен в дер. Усы из штатской службы<sup>331</sup>.

Нами выявлен факт причисления в состав Нагайбакской станицы в 1815 г. смоленских шляхтичей Письмянской (10 семей – 12 душ м.п. и 5 душ ж.п.) и Кувацкой слобод (11 семей – 13 душ м.п. и 10 душ ж.п.), переселенных из Бугульминского уезда. Всего в совокупности в состав жителей Нагайбакской станицы вошла 21 семья шляхтичей (40 душ об. п.)<sup>332</sup>

В состав Нагайбакской станицы причислялась часть населения, проживавшая отдаленно от этого населенного пункта. Яркий пример – дер. Мушуга, входившая в конце XVIII – начале XIX вв. в Мензелинский уезд Оренбургской губернии, а также Письмянская и Кувацкая слободы. Аналогичная ситуация наблюдалась в Каргалинской станице, населенной преимущественно татарами из мусульман, в которую входили 17 близлежащих от Каргалы деревень,<sup>333</sup> находившихся от нее на расстоянии до 200 верст<sup>334</sup>. Также есть данные о том, что в ведомстве Нагайбакской станицы в 1816 г. состояло частично население пригорода Заинска и Мензелинска<sup>335</sup>. Этнический состав казаков данных поселений неизвестен.

По неполным данным, в 1816 г. в ОКВ насчитывалось 24963 душ м.п. казаков<sup>336</sup>. Соответственно нагайбаки составляли 5,1% от общего количества местного населения, причисленного к казачьему сословию.

<sup>330</sup> Особо следует отметить с.Бакалы. К примеру, сюда в 1813 г. был переведен из духовного звания Галактион Сидельников с женой. Между VI и VII ревизиями сюда были подселены 7 семей из солдатских детей (8 душ м.п. и 5 душ ж.п.), 1 русская семья из Каргалинской станицы (1 душа м.п. и 1 душа ж.п.), 1 душа м.п. из плена, 1 семья (1 душа м.п. и 1 душа ж.п.) из Оренбургской линии, а также 1 мужчина, «не помнящий родства», и неизвестно откуда Степан Петров, 3 семьи (3 души м.п.) чиновников из Уфимской станицы, и наконец, вышеупомянутые 7 семей музр (8 душ м.п.). Всего – 23 семьи (25 душ м.п. и 8 душ ж.п.). Все эти поселенцы составляли от общей численности приписанных в казаки в поселении – 14,2%. (ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.305. Л. 298 об.–299).

<sup>331</sup> Там же. Л.175, 224 об.–225, 284 об.–285, 310 об.–311, 314 об.–315.

<sup>332</sup> ГАОО. Ф.98. Оп.2. Д.25. Л. 609–613.

<sup>333</sup> *Аминов Р.Р.* Каргала – Татарская казачья станица Оренбургского казачьего войска (1798 – 1821 гг.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 4. (42) – Часть II. – С.14.

<sup>334</sup> Материалы... Вып. 7. – С.446.

<sup>335</sup> Всего в Нагайбакской станице, по данным VII ревизии, насчитывалось 1446 душ м.п. и 1559 душ ж.п. (всего 3005 душ об. п.), из которых, по нашим подсчетам, в пригороде Заинска и в г. Мензелинск числилось 147 душ м.п. и 13 душ ж.п. (всего 160 душ об. п.). (Материалы... Вып.8. – С.229).

<sup>336</sup> Материалы... Вып.8. – С.230–231.

Таблица 9

Численность нагайбаков-казаков по материалам VIII ревизии (1834 г.)<sup>337</sup>

№	Название поселения	Семей	Душ м.п.	Душ ж.п.	Всего
1	Ахманово	29	92	97	189
2	Бакалы	64	121	136	257
3	Балыклы	26	77	85	162
4	(Старое) Зияшево	83	240	284	524
5	(Старое) Иликово	54	157	176	333
6	(Старое) Кастеево	27	86	96	182
7	(Старое) Килеево	44	140	145	285
8	(Старые) Маты	50	130	161	291
9	Мушуга	6	12	18	30
10	Нагайбакская крепость	68	142	173	315
11	Новая Юзеева	28	81	92	173
12	(Старое) Умирово	43	110	143	253
13	(Старые) Усы	14	54	64	118
14	Шерашли	70	185	232	417
	Итого	606	1627	1902	3529

Если сопоставить статистические сведения 1816–1834 гг., можно сделать вывод, что численность нагайбаков возросла с 2805 до 3529 чел., т.е. увеличилась на 724 души об. п. (25,8%). Наибольший прирост наблюдается в дер. Килеево – 41,1%, наименьший – в дер. Кастеево – 4,0%. Самым крупным поселением оставалась дер. Зияшево – 524 душ об. п., наименьшее число нагайбаков зафиксировано в дер. Мушуга – 30 душ об. п. Нагайбаки продолжали составлять значимую группу (5,0%) от общего количества местных казаков (70050 душ об. п.)<sup>338</sup>.

Сенатским указом от 25 июня 1797 г. было предписано весной 1798 г. начать Генеральное межевание в Оренбургской губернии<sup>339</sup>. Деятельность по описанию и межеванию земель в Оренбургском крае затянулась на многие десятилетия и была завершена лишь в 1842 г.<sup>340</sup> Согласно данным А.И. Акманова, по итогам Генерального межевания военно-служилому сословию (казаки, солдаты) Белебеевского уезда было выделено 76857 дес.<sup>341</sup> земли. Из них 48085 дес. были отведены Бакалинской и Нагайбакской станицам, что составляло 62,5% от общей площади земельных наделов V, выделенных военно-служилым людям. В результате нагайбаки получили относительно небольшие наделные участки земли. К примеру, в дер. (Старое) Иликово, по материалам V ревизии, проживала 141 душа м.п. По результатам Генерального межевания им было выделено 2330 дес. удобной и неудобной земли. Соответственно душевой надел составлял 16,5 дес. В дер. Умирово на 88 душ м.п. полагалось 1327 дес. Душевой надел в данном поселении равнялся 15,1 дес.<sup>342</sup> Похожая ситуация наблюдалась и в других населенных пунктах нагайбаков. Если говорить о ситуации в общем, то в среднем, по материалам V

<sup>337</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.518. Л.2–219.

<sup>338</sup> Годовова Е.В. Оренбургские и уральские казаки // История татар с древнейших времен: в 7 т. Т. VI. Формирование татарской нации XIX – начало XX в. – Казань, 2013. – С.163.

<sup>339</sup> ПСЗ-1. – Т.24, №18019. – С.638.

<sup>340</sup> Шульгин М.М. Землеустройство и переселения в России в XVIII и первой половине XIX вв. – М., 1928. – С.128.

<sup>341</sup> Акманов А.И. Проведение Генерального межевания на Южном Урале (1798–1842 гг.) // Вестник Московского университета. Серия история. – 2001. – №6. – С.76.

<sup>342</sup> РГАДА. Ф.1355. Оп.1. Д.930. Л.226, 227.

ревизии, душевой надел в поселениях нагайбаков составлял 35,96 дес., по данным VII ревизии – 37,74 дес., VIII ревизии – 29,55 дес.

**Этнодемографическая ситуация среди нагайбаков на «Новой линии» (вторая половина XIX – первая четверть XX вв.).** 12 декабря 1840 г. ОКВ получило новое положение, которым упразднялась кантонная система управления. В войске вводился полковой принцип управления. В первый военный округ входили полковые округа №1,2,3,4,5, во второй вошли полковые округа №6,7,8,9,10<sup>343</sup>.

С целью повышения обороноспособности Оренбургской пограничной линии<sup>344</sup> власти в 1835 г. приступили к сооружению так называемой Новой линии – от Орска до станицы Березовской<sup>345</sup>, что значительно сократило ее протяженность. В связи с этим содержание гарнизонов линии требовало меньших затрат<sup>346</sup>. В 1842 г. основная масса нагайбаков – 1250 душ м.п. (2877 душ об. п.) была переселена на эту Новую линию в Верхнеуральский уезд. В том же году в Кундравинскую станицу было переселено 350 душ м.п. нагайбаков, в Верхнеуельскую станицу<sup>347</sup> – 140 душ м.п.<sup>348</sup>.

Первоначально поселения получили порядковые номера – п. Кассель – №1, Остроленко – №2, Фершампенуаз – №3, Париж – №4, Требий – №9<sup>349</sup>. К

поселку Кассель было причислено 229 чел. (в том числе 29 калмыков), в Остроленко – 219 чел. (в том числе 19 калмыков), в Париж – 332 чел. (в том числе 32 калмыка), в Требий – 200 чел., в Фершампенуаз – 350 чел.<sup>350</sup>



Нагайбаки п. Требий. Нач. XX в.

<sup>343</sup> ПСЗ–2. – Т.15, №14041. – С.797–799.

<sup>344</sup> Кобзов В.С. Новая линия // Вестник ЧелГУ. Серия 1. История. – 1992. – № 1. – С.13.

<sup>345</sup> Злобин Ю.П. Численность и состав татарского этноса Оренбургской губернии в XIX веке (по данным официальной статистики) // История и этническая культура татар Оренбуржья (к 105-летию со дня рождения М. Джалиля, 120-летию со дня рождения М. Файзи и 125-летию со дня рождения Г. Тукая): материалы межрегиональной науч.-практ. конф. / под общ. ред. В.В. Амелина. – Оренбург, 2011. – С.56.

<sup>346</sup> Кобзов В.С. Указ. соч. – С.14.

<sup>347</sup> К этим двум станицам в то время относились поселения нагайбаков троицкой группы: поселки Варламово (Верхнеуельский), Болотово, Краснокаменский, Ключевский–2 (Лягушина), Попово.

<sup>348</sup> ГАОО. Ф.173. Оп.4. Д.6619. Л.150–150 об.

<sup>349</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.11. Д.892. Л.3–3 об.

<sup>350</sup> Аминов Р.Р. Из истории земельных споров нагайбаков-казаков Белебеевского уезда с соседями (вторая треть XVIII – первая половина XIX вв.) // Казанская наука. – 2014. – №12. – С.19.

Предписание переселиться на Новую линию получило среди нагайбаков неоднозначный отклик. Многие открыто выступили против данного решения. К примеру, отставной казак дер. Маты Федор Питеев направил 29 декабря 1842 г. на имя императора прошение, в котором привел аргументы против переезда: 1) затруднения и разорения при переселении могут лишить казаков возможности исполнять военную службу, 2) земли нагайбаков даны им в вечное владение за заслуги взамен жалованья, в связи с чем они не могут быть у них отняты. Питеев не был уполномочен на подачу прошения, поэтому было решено подвергнуть казака телесной экзекуции и переселить его на Новую линию отдельно от других, «в укрепление Императорское»<sup>351</sup>. Сотник Нагайбакской станицы Петр Маметьев также воспротивился переезду. За это приказом Оренбургского военного губернатора В.А. Перовского он был доставлен в Оренбург. Несмотря на увещания, он не изменил своего решения, за что был разжалован в чине, закован в кандалы и под конвоем доставлен в п. Фершампенуаз<sup>352</sup>.

Если многие нагайбаки не хотели переселяться на Новую линию, то тептяри, проживавшие в их селениях, напротив, изъявили желание стать казаками, переселившись в Новолинейный район. В частности, тептяр Макар Прокофьев (17 лет) из дер. Ахманово 29 марта 1843 г. подал прошение на имя военного губернатора В.А. Обручева о желании переселиться к отчиму Якову Каракминтьеву в станицу Кундравинскую и причислиться к ОКВ. В просьбе ему было отказано в связи с тем, что он состоял на рекрутской очереди<sup>353</sup>.

Как отмечалось выше, по данным VII ревизии, поселения нагайбаков входили в одну станицу – Нагайбакскую. Всего в станице насчитывалось 14 нагайбацких деревень, включая и Нагайбакскую крепость. В период между VII и VIII ревизиями была создана новая станица – Бакалинская, в которую входили жители следующих нагайбакских поселений: с. Бакалы, деревень Ахманово, Балыклы, Зияшево, Иликово, Кастеево, Килеево, Маты, Умирово, Новая Юзеева, Шерашли. В Нагайбакскую станицу входили: с. Нагайбакская крепость, деревни Усы, Мушуга<sup>354</sup>. С переводом нагайбаков на Новую линию усматривается укрупнение их новых поселений. Если по данным VIII ревизии (1834 г.) наблюдается присутствие 1624 душ м.п. нагайбаков в 14 селениях<sup>355</sup>, то уже в 1842–1845 гг. обнаруживается, что 409 семей нагайбаков<sup>356</sup> в 1330 душ м.п. (в эту цифру включены 80 калмыков) проживали в 5 населенных пунктах: Кассель, Париж, Остроленко, Требий, Фершампенуаз<sup>357</sup>.

Изначально все пять поселений верхнеуральских нагайбаков входили в 5-й полк 1-го военного округа<sup>358</sup>, а вот к 1862 г. наблюдается следующая картина: п. Кассель (станция Верхнеуральская) входил в 6-й полк, так же как и п. Требий (Магнитная станица), поселки Остроленко, Фершампенуаз (оба поселения относились к Остроленской станице), Париж (Великопетровская станица) входили в 7-й полк ОКВ 2-го военного округа<sup>359</sup>.

<sup>351</sup> Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып.10. – Оренбург, 1910. – С.342–343.

<sup>352</sup> *Атнагулов И.Р.* Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX – начала XX века. – Магнитогорск, 2007. – С.57.

<sup>353</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.936. Л.1–2, 9–12 об.

<sup>354</sup> РГАДА. Ф.1324. Оп.1. Д.4414. Л.21–21 об.; ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.305. Л.173–315; ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.518. Л.2–219.

<sup>355</sup> ЦИА РБ. Ф.И–138. Оп.2. Д.518. Л.2–219.

<sup>356</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.11. Д.892. Л.8.

<sup>357</sup> *Аминов Р.Р.* Из истории земельных споров нагайбаков-казаков Белебеевского уезда с соседями (вторая треть XVIII – первая половина XIX вв.) // Казанская наука. – 2014. – №12. – С.19; ГАОО. Ф.6. Оп.11. Д.892. Л.8.

<sup>358</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.11. Д.892. Л.3–3 об.

<sup>359</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.8. Д.127. Л.80 об–81.

Если в поселениях Верхнеуральского уезда (Кассель, Остроленко, Париж, Гребий, Фершампенуаз) нагайбаки являлись первопоселенцами, то в поселках Алабайтал и Гирьял Оренбургского уезда они были подселены к проживавшим здесь татарам-казакам из мусульман, что в свою очередь привело к тому, что к началу XX в. основная часть кряшен-казаков перешла в ислам<sup>360</sup>. Относительно численности нагайбаков Оренбургского уезда на сегодняшний день нет конкретных данных. Можно лишь привести сведения о количестве переселенных семей. В Алабайтальский отряд к февралю 1845 г. было переселено 16 семей, причем все они к этому времени не нуждались в жилье, в Гирьяльском редуте водворилось 79 семей. Таким образом, в общей сложности в Алабайтальский и Гирьяльский отряды было подселено 95 семей. Возможно, среди них были и русские, к сожалению, в архивном документе не приводятся сведения, подтверждающие или опровергающие данное мнение<sup>361</sup>.

Переселившись на Новую линию и вступив здесь в непосредственный контакт с кочевыми народами, нагайбаки столкнулись с целым рядом новых проблем и вызовов. В частности, ощутимый урон хозяйству нагайбаков стала наносить распространенная среди казахов практика угона скота и людей. Так, 8 марта 1845 г. тремя киргизами (казаками) у малолетнего казака Фершампенуазской станицы, ехавшего в Парижскую станицу, была отнята лошадь со сбруей. Команды, высланные из обеих станиц в погоню, не смогли настичь обидчиков, затерявшихся на просторах Казахской степи<sup>362</sup>.

Казачьими станицами, по «Положению» об ОКВ, 12 декабря 1840 г., управляли станичные атаманы, они опирались на станичное правление, которое состояло из двух судей и двух писарей (отдельных по военной и гражданской части). Входившие в станицу поселки (хутора) возглавляли хуторские атаманы, которые назначались из урядников. В обязанности станичного атамана входило содержать всю документацию, контролировать отбывание казаками воинской повинности, отвечать за сохранность обмундирования и снаряжения, ежегодно представлять казаков служилого разряда на полковые сборы и проводить станичные военные смотры, не допускать проживания на землях ОКВ лиц не казачьего сословия, следить за нравственным обликом казаков, контролировать расход денежных средств, отпускаемых из войсковой казны, и т.д.<sup>363</sup>

Позднее, с образованием в 1868 г. в войске отделов, станичный атаман в военных вопросах был подотчетен атаману отдела, в полицейских – уездному начальнику, в судебных – судьям и следователям, и наконец, в хозяйственном отношении они находились в подчинении войскового хозяйственного правления<sup>364</sup>.

В составе нагайбакских станиц после переселения на Новую линию наблюдается присутствие других этносов и конфессиональных групп – русских, калмыков, татар-мусульман. Со времени переселения на Новую линию нагайбаки вступили в более тесные контакты с русскими казаками и в то же время оказались в территориальной изоляции от других групп кряшен, что сыграло важную роль в оформлении нагайбакской идентичности и усилении культурных различий с соплеменниками. Другим важным фактором явилось нахождение их в составе казачьего сословия.

5 поселений верхнеуральских нагайбаков входили в 4 станицы. На одну станицу в среднем приходилось 4,25 поселения. Из 17 поселений в 10 жили исключительно русские. Следует констатировать, что преобладающий этнос в станицах верхнеуральских нагайбаков постепенно ассимилировал более мелкий, яркий пример этого – калмыки,

<sup>360</sup> Хасанова Р.Г. Алабайтал. Страницы истории. – Оренбург, 2012. – С.18.

<sup>361</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.11. Д.892. Л.22 об.

<sup>362</sup> Материалы... Вып. 10. – С.482.

<sup>363</sup> Иванов В.А., Кортуннов А.И., Косянов В.И., Чугунов С.М. Оренбургское и Уральское казачьи войска. История и культура: учеб. пособие. – Уфа, 2009. – С.66.

<sup>364</sup> Там же.

переселившиеся в поселения нагайбаков в 1842 г. К 1866 г. калмыки проживали лишь в п. Париж (74 души об. п.). Также здесь в это время наблюдалось присутствие русских казаков (141 душа об. п.)<sup>365</sup>.

Таблица 10

Сравнительные данные о численности нагайбаков в Верхнеуральском уезде Оренбургской губернии за 1842–1862 гг.<sup>366</sup>

Название поселения	1842 г.	1862 г.	Прирост душ м.п. / %
Кассель	229	289	60 / 26,2%
Остроленко	219	330	111 / 50,7%
Париж	332	487	155 / 46,7%
Требий	200	340	140 / 70,0%
Фершампенуаз	350	524	174 / 49,7%
Всего	1330	1970	640 / 48,1%

Как видно из табл. 10, если в 1842 г. в пяти поселениях нагайбаков проживало 1330 душ м.п. (в эту цифру включены 80 душ м.п. калмыков), то к 1862 г. эта цифра возросла до 1970 душ м.п., т.е. естественный прирост населения составил 640 душ м.п. (48,1%). Наибольший прирост зафиксирован в п. Требий – 140 душ м.п. (70,0%), наименьший – в п. Кассель – 60 душ м.п. (26,2%).

В целом численность нагайбаков в 1858 г. составляла 2996 душ об. п. (1,4% от общей численности населения ОКВ). Через семь лет – в 1865 г. она возросла до 4997 душ об. п.<sup>367</sup> (2,1% от общей численности населения ОКВ), т.е. увеличилась на 66,8%.

Таблица 11

Численность населения в поселениях верхнеуральских нагайбаков в 1866 г. и 1890 г.<sup>368</sup>

Название поселения	1866 г.			1890 г.		
	м.п.	ж.п.	Всего	м.п.	ж.п.	Всего
Кассель	372	282	654	416	414	830
Остроленко	384	370	754	615	642	1257
Париж	528	529	1057	776	767	1543
Требий	358	361	719	474	531	1005
Фершампенуаз	504	599	1103	736	738	1474
Итого	2146	2141	4287	3017	3092	6109

Согласно табл. 11, за период с 1866 г. по 1890 г. наименьший прирост населения зафиксирован в п. Кассель – 176 душ об. п. (26,9%), наибольший прирост наблюдается в п. Остроленко – 503 души об. п. (66,8%). В общей сложности численность пяти поселений, упомянутых в табл. 11, увеличилась на 1822 чел. (42,5%). В 1877 г. был образован п. Астафьевский, когда сюда были подселены 13 семей из Фершампенуаза и 12 семей из Касселя<sup>369</sup>. В 1890 г. в нем проживало 218 м.п. и 191 ж.п. (409 душ об. п.). Судя по всему, в конце XIX – начале XX вв. нагайбаки появились и в п. Куликовский боль-

<sup>365</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.8. Д.127. Л.18 об.–19 об., 20 об.–21, 24; Список населенных мест. Ч.П. Оренбургская губерния, 1866. – Уфа, 2006. – С.93–94, 154–156, 167–168.

<sup>366</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.8. Д. Л.80 об.–81.

<sup>367</sup> Годовова Е.В. Оренбургское казачье войско в 1798–1865 годах. – Самара, 2007. – С.190.

<sup>368</sup> Список населенных мест... – С.155, 156, 168; Списки населенных мест Оренбургской губернии, с общими об ней сведениями за 1890 г. – Оренбург, 1892. – С.304, 306, 311, 315.

<sup>369</sup> Атнагулов И.Р. Этнодемографическая характеристика нагайбаков // Гуманитарные науки в Сибири. – 2014. – № 2. – С.42.

шую часть населения которого составляли русские<sup>370</sup>. В 1890 г. здесь проживало 639 душ м.п. и 643 души ж.п. (1282 души об. п.)<sup>371</sup>.

Во второй половине XIX в. нагайбаки разделялись на три группы: верхнеуральскую, троицкую, оренбургско-орскую. Численно преобладала верхнеуральская группа.

Расселение нагайбаков по полковым округам ОКВ в 1860-е гг.<sup>372</sup> Таблица 12

№	Название поселения	Станица	№ полкового округа
1	Нежинский	Каменноозерная	3
2	Отряд Алабайгальский	Верхнеозерная	4
3	Отряд Гирьяльский	Красногорская	4
4	Подгорный	Ильинская	4
5	Ильинка	Ильинская	4
6	Кассель	Верхнеуральская	6
7	Требий	Магнитная	6
8	Париж	Великопетровская	7
9	Остроленский	Остроленская	7
10	Фершампенуазский	Остроленская	7
11	Краснокаменский	Кочневская	8
12	Болотово	Филимоновская	9
13	Ключевский–2 (Лягушина)	Звягинская	9
14	Верхнеувельский (Варламово)	Верхнеувельская	11
15	Попово	Верхнеувельская	11

Всего в 1860-е гг. три группы нагайбаков проживали в 15 поселениях в составе 12 станиц. Наибольшее количество поселений нагайбаков было представлено в 4-м полковом округе. Здесь нагайбаки составляли этноконфессиональное меньшинство.

В связи с тем, что во второй половине XIX в. в нагайбакских поселках троицкой группы присутствовало немалое количество русских казаков, определить точное количество нагайбаков данной группы не представляется возможным. Что касается нагайбаков оренбургско-орской группы, то в списке населенных мест Оренбургской губернии за 1866 г. указано, что в п. Нежинка и Подгорном редуте проживали исключительно русские<sup>373</sup>. Но данные полевых экспедиций и этнографические материалы позволяют сделать вывод, что процесс обрусения местных нагайбаков далеко не был завершен ни во второй половине XIX в., ни в последующее время. Так, М.С. Глухов фиксирует сохранение нагайбакского самосознания среди местных жителей и в 1990-е гг.<sup>374</sup> Наряду с православно-русским местные нагайбаки испытывали сильное мусульманско-татарское влияние. К примеру, есть сведения о том, что они соблюдали уразу, обряды, связанные с рождением ребенка проводили согласно мусульманским обрядам, причем тайно, после чего шли крестить ребенка в церковь. В 1904 г. атаман п. Нежинка Леонтий Уряшев и нагайбаки-казаки ходатайствовали о переводе (возвращении) их в мусульманскую веру. К 1905 г. большая часть нежинских нагайбаков «отпала» в ислам<sup>375</sup>.

<sup>370</sup> *Атнагулов И.Р.* Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX – начала XX века. – Магнитогорск, 2007. – С.57.

<sup>371</sup> Списки населенных мест... – С.305.

<sup>372</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.8. Д.127. Л.17–17 об., 18 об.–19 об., 20 об.–21, 24.

<sup>373</sup> Список населенных мест... – С.94.

<sup>374</sup> *Глухов М.С.* Судьба гвардейцев Сеюмбеки (неформальный подход к еще ненаписанным страницам истории). – Казань, 1993. – С.107.

<sup>375</sup> *Киселев Н.М.* Форпост. Страницы истории: монография в 2 ч. – Оренбург, 2012. – С.32.

18 мая 1868 г. вышел указ о переименовании военных округов Оренбургского казачьего войска в отделы. Окружные начальники были переименованы в атаманы отдела, а окружные дежурства – в управления отделов<sup>376</sup>. Приведем данные о том, каким образом поселения нагайбаков были распределены по военным отделам ОКВ.

Таблица 13  
Расселение нагайбаков по военным отделам ОКВ в начале XX в.<sup>377</sup>

№	Название поселения	Станица	№ военного отдела
1	Алабайтальский	Гирьяльская	1
2	Гирьяльский	Гирьяльская	1
3	Ильинский	Ильинская	1
4	Подгорный	Ильинская	1
5	Нежинский	Каменноозерная	1
6	Астафьевский	Березинская	2
7	Куликовский	Березинская	2
8	Фершампенуазский	Березинская	2
9	Парижский	Великопетровская	2
10	Кассельский	Верхнеуральская	2
11	Остроленко	Верхнеуральская	2
12	Требиатский	Наваринская	2
13	Верхнеувельская (Варламово)	Коельская	3
14	Попово	Коельская	3
15	Болотовский	Кундравинская	3
16	2-й Ключевский (Лягушина)	Кундравинская	3
17	Краснокаменский	Кундравинская	3

7 марта 1880 г. в ОКВ была проведена однодневная перепись населения. Согласно ей, в войске проживало 288778 душ об. п., из них 5891 нагайбаков<sup>378</sup> (2,04% от общего количества местных казаков)<sup>379</sup>.

В 1889–1890 гг.<sup>380</sup> общая численность нагайбаков достигла 8709 чел. (2,64% от общего состава ОКВ)<sup>381</sup>. Таким образом с 1880 по 1889 г. (1890-е гг.) доля нагайбаков в

<sup>376</sup> ПСЗ–2. – Т.43, №45863. – С.600.

<sup>377</sup> *Атнагулов И.Р.* Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. – Челябинск, 2015. – С.43; *Бешенцев В.Г., Завершинский В.И., Козлов Ю.Я., Семенов В.Г., Шалагин А.В.* Именной справочник казаков Оренбургского казачьего войска, награжденных государственными наградами Российской империи (первый военный отдел). – Челябинск, 2012. – С.53, 88, 93; *Глухов М.С.* Указ. соч. – С.107; *Завершинский В.И., Козлов Ю.Я., Семенов В.Г., Шалагин А.В.* Именной справочник казаков Оренбургского казачьего войска, награжденных государственными наградами Российской империи (второй военный отдел). – Изд. 2-е, доп. и испр. – Челябинск, 2011. – С.29, 50, 63, 151; *Завершинский В.И., Семенов В.Г., Шалагин А.В.* Именной справочник казаков Оренбургского казачьего войска, награжденных государственными наградами Российской империи (третий военный отдел). – Изд. 1-е. – Магнитогорск, 2011. – С.90, 114; *Садькова З.Р.* Говоры оренбургских татар. – Казань, 1985. – С.10–11; *Хасанова Р.Г.* Указ. соч. – С.18.

<sup>378</sup> Это количество подсчитано нами, исходя из данных о процентном соотношении нагайбаков – 2,04 от общей численности войска – 288778 чел.

<sup>379</sup> Однодневная перепись в Оренбургском казачьем войске // Военный сборник. – СПб., 1881. – Т. 142, №12. – С.343.

<sup>380</sup> Эта дата вызывает сомнение, так как в материалах Первой всеобщей переписи населения 1897 г. указано, что нагайбаков по переписи 31 декабря 1889 г. насчитывалось так же, как и

общей численности войска выросла на 0,60%. За 31, с небольшим, год (с 1858 г. по 1889–1890-е гг.) количество нагайбаков возросло с 2996 душ об. п. до 8709 душ об. п., т.е. увеличилось на 5713 чел. (190,7%). В 1902 г., по данным А.В. Ганина, в ОКВ насчитывалось 410800 казачьего населения об. п., нагайбаков – 11900 чел. (2,9%)<sup>382</sup>. По неполным данным, в 1920 г. численность нагайбаков составляла 8900 чел.<sup>383</sup>

Приведем сведения о численности верхнеуральской группы в начале XX в. без данных о поселках Астафьевский и Куликовский.

Таблица 14

Численность православного населения в поселениях верхнеуральской группы в 1916 г.<sup>384</sup>

Название поселения	Душ м.п.	Душ ж.п.	Душ об. п.
Кассель	1145	1108	2253
Остроленко	976	997	1973
Париж	1708	1721	3429
Требий <sup>385</sup>	1666	1577	3243
Фершампенуаз	1411	1359	2770
Всего	6906	6762	13668



Нагайбаки п. Кассель.  
Нач. XX в.



Нагайбаки п. Остроленко.  
Нач. XX в.

в 1891 г. – 8709 душ об. п. (Первая всеобщая перепись населения Российской империи / под ред. Н.А. Тройницкого. XXVIII. Оренбургская губерния. – СПб., 1904. – С. XIII).

<sup>381</sup> Семенов В.Г. Татары в Оренбургском казачьем войске // Евразийское ожерелье: Альманах общественного института истории народов Оренбуржья имени Мусы Джалиля. Вып. 1. – Оренбург, 2001. – С. 167.

<sup>382</sup> Ганин А.В. Оренбургское казачье войско в конце XIX – начале XX вв.: 1891–1917 гг.: дис. ... канд. ист. наук. – М., 2006. – С. 52.

<sup>383</sup> Этнотерриториальные группы татар... – С. 150.

<sup>384</sup> ГАОО. Ф.173. Оп.5. Д.10921 а. Л.261 об., 262, 267 об.–271.

<sup>385</sup> В п. Требий кроме указанных 3243 душ об. п. православных, проживало 75 душ м.п. и 68 душ ж.п. старообрядцев австрийского согласия, а также 76 душ м.п. и 68 душ ж.п. сектантов (ГАОО. Ф.173. Оп.5. Д.10921 а. Л.269 об.–270).

Таким образом, в 1916 г. наибольшее количество верхнеуральских нагайбаков было зафиксировано в п. Париж – 3429 душ об. п. (25,1%), наименьшее – в п. Остроленко – 1973 души об. п. (14,4%). Соотношение полов выглядело следующим образом: 50,5% м.п. и 49,5% ж.п.

Подводя итог, отметим, что в формировании нагайбаков приняли участие многие этносы: выходцы из киргизского плена, башкиры, калмыки, финно-угорские народы региона. В то же время в этнокультурном плане ключевую роль в складывании нагайбакской общности, безусловно, сыграли татары. Закон от 11 февраля 1736 г., когда с «уфимских новокрещен» был снят ясак и они определялись на казачью службу, стал точкой отсчета, с которой можно говорить о начале формирования нагайбаков и их идентичности. С припиской в казаки нагайбаки выделялись из других групп кряшен Восточного Закамья в особую, привилегированную касту военно-служилого сословия, нахождение в которой предполагало различные преимущества в социальном положении, прежде всего наличие большого количества земельных наделов.

С переездом в 1842 г. на Новую линию нагайбаки вступили в более тесные контакты с русскими и калмыками. Данный факт повлиял на этнокультурные процессы в среде верхнеуральских нагайбаков. Если в селениях Верхнеуральского уезда нагайбаки составляли этноконфессиональное большинство, то в Троицком и Орском уездах явно преобладали русские казаки. Среди трех групп нагайбаков численно преобладала верхнеуральская. Значительно меньше нагайбаков насчитывалось в троицкой группе и в поселениях оренбургско-орской группы. С 1795 г. по 1920 г. количество нагайбаков увеличилось с 2838 до 8900 чел. (213,6%).

Таким образом, на протяжении XIX – начала XX вв. нагайбакам не только удалось сохранить свою идентичность в преобладающей инокультурной среде Приуралья, но и стать неотъемлемой частью полиэтнического ландшафта этого региона. Положение меняется с приходом к власти большевистского правительства. Советская власть с самого начала начинает проводить политику расказачивания. Первый декрет, связанный с данным курсом, датируется 11 (24) ноября 1917 г. В нем объявлялось об упразднении всех существующих в России сословий и сословных делений граждан, сословных привилегий и ограничений. Подлежали упразднению сословные организации и учреждения, а также все гражданские чины<sup>386</sup>. Позднее, 1 июня 1918 г., вышел декрет об организации управления казачьими областями, согласно которому все казачьи области и войска рассматривались как отдельные административные единицы местных советских объединений<sup>387</sup>. 25 марта 1920 г. был издан декрет о строительстве Советской власти в казачьих областях. С этого времени на казачьих территориях устанавливались общие органы власти, которые были предусмотрены конституцией РСФСР и положением ВЦИК о сельских Советах и волостных исполкомах<sup>388</sup>. Именно время выхода этого декрета можно считать датой упразднения ОКВ. Постепенно обозначение «нагайбак» выходит из официального употребления. В последний раз в статистических материалах советского периода нагайбаки как особая этносоциальная и конфессиональная группа были зафиксированы в материалах первой Всесоюзной переписи населения СССР 1926 г. По этим данным, в 1926 г. численность нагайбаков южной (верхнеуральской) группы составляла 7722 чел. В северной группе насчитывалось 3227 чел. Таким образом, к середине 1920-х гг. численность двух групп нагайбаков достигла 10949 чел.<sup>389</sup>

<sup>386</sup> Декреты Советской власти. Т.1. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М., 1957. – С.71–72.

<sup>387</sup> Декреты Советской власти. Т.2. 17 марта 1918 г. – 10 июля 1918 г. – М., 1959. – С.375.

<sup>388</sup> Декреты Советской власти. Т.7. 10 декабря 1919 г. – 31 марта 1920 г. – М., 1975. – С.391.

<sup>389</sup> *Атнагулов И.Р.* Указ. соч. – С.187.

Ирек Атнагулов

#### § 4. История формирования нагайбакской идентичности в 1736 г. – первой трети XX в.

Нагайбаки как новая идентичность впервые фиксируются в 1736 г.<sup>390</sup> Это произошло после основания крепости Нагайбакской, расположенной несколько южнее Мензелинска, и формирования в ней постоянного казачьего населения из числа уфимских новокрещеных. Вторым крупным населенным пунктом, где были поселены уфимские новокрещеные казаки, являлось с. Бакалы. Кроме того, крещеные татары-казаки проживали в ряде окрестных деревень<sup>391</sup>. Поскольку крепость Нагайбакская являлась административным центром данной группы, то все они, вероятнее всего, могли называться «нагайбакскими казаками». Во всяком случае, в 1840-х гг. в Южное Зауралье они прибыли, имея это общее внешнее обозначение<sup>392</sup>.

Говоря о нагайбакской идентичности, следует учитывать то, что она за весь короткий период своего генезиса складывалась как многокомпонентная и формирование ее, вероятно, еще не завершено. Поэтому, отмечая нагайбакскую идентичность как феномен, мы непременно указываем на различные базовые идентификационные признаки, которые возникли самостоятельно, по разным причинам, но в русле и под влиянием общей государственной политики. В этом смысле нагайбаки разделили судьбу многих российских, в том числе тюркоязычных, народов, попавших под акцию по созданию через христианизацию политически лояльного населения<sup>393</sup>.

Нагайбакская идентичность в том виде, в каком она фиксировалась в источниках рубежа XIX–XX вв., в процессе своего становления прошла три хронологически последовательных отрезка, каждый из которых привнес свою специфику в общую идентификационную базу группы. Первый период проходил в то время, когда групповой идентичности нагайбаков еще не было – с середины XVI в. по 1735 г. В этот исторический промежуток на территории Казанской губернии и Уфимской провинции под влиянием государственной политики христианизации шли общественные процессы, которые заложили основы одной из важнейших составляющих будущей нагайбакской идентичности – конфессиональной. Религиозная принадлежность этноса в определенных ситуациях выступает как важнейший маркирующий признак. Особенно если группа находится на начальной стадии консолидации в иноконфессиональном окружении<sup>394</sup>.

Принадлежность к православному христианству у нагайбаков всегда являлась одним из главных аргументов в пользу существования собственной групповой идентичности в противовес мусульманскому окружению. Собственно религиозная идентич-

<sup>390</sup> Атнагулов И.Р. Нагайбаки: от сословия к этносу (к вопросу о генезисе идентичности) // Археология, антропология и этнография Евразии. – 2016. – №44. – С.138.

<sup>391</sup> Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч.II. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1762. – С.206–208.

<sup>392</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М., 2000. – Т.I. А-3. – С.23 (статья «Армяк»).

<sup>393</sup> Октябрьская И.В. Крещеные казахи Алтая. Конфессиональный фактор в этнической истории XIX–XX веков // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2005. – С.78.

<sup>394</sup> Шерстова Л.И. «Новые» этносы и «новые» религии: к проблеме генезиса этнического самосознания (на материалах тюркских сообществ Западной Сибири XIX–XX веков) // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. – Новосибирск, 2005. – С.76.

ность стала основополагающей в процессе постепенного отделения групп крещеного татарского населения от той части, которая сохранила приверженность мусульманству.

Известно, что генезис не только нагайбаков, но и кряшен вообще, проходил при участии различных этнокультурных компонентов. Туда входили не только татары, перешедшие из мусульманства в христианство, но и группы иного происхождения, не затронутые до середины XVI в. ни мусульманизацией, ни христианизацией<sup>395</sup>, что хорошо известно по источникам XVIII в.<sup>396</sup> Во II томе «Населения России по Пятой ревизии» отмечено, что казаки Нагайбакской крепости имели особый статус и были поделены на крещеных и некрещеных. Крещеными, по этим данным, были представители разных народов, но, видимо, автохтонного происхождения, принявших православие при Иване Грозном. Они и составили основу нагайбакских казаков<sup>397</sup>.

Субстратом будущих нагайбаков было в основном старокрещеное татарское, а суперстратом не крещеное по состоянию на начало XVIII в. население Уфимской провинции, расселенное в ряде деревень между городами Уфа и Мензелинск<sup>398</sup>. Среди не крещеных, вероятнее всего, могли быть носители местных родоплеменных культов<sup>399</sup> – чуваша, восточные марийцы и закамские удмурты. На весьма вероятные связи нагайбаков с этими группами указывают, например, антропологические данные<sup>400</sup>.

По сути, религиозная идентичность явилась основополагающей для групп крещеного татарского населения, поскольку внешнее название этой категории населения – «крещеные», оказалось весьма быстро усвоенным неофитами и в татарском произношении во множественном числе стало звучать как «*керәшеннәр*».

Описывая население крепости Нагайбакской, П.И. Рычков называет их «новокрещеные» и уточняет, что правильнее было бы их «старокрещеными» называть<sup>401</sup>. Он же передает, что среди предков нагайбаков были и бывшие мусульмане<sup>402</sup>. Автор «Топографии Оренбургской» являлся человеком исключительно наблюдательным, и будь у местного населения этноним «нагайбаки», то им это было бы отмечено непременно. В «Топографии» этнический состав Оренбургского края им перечислен исчерпывающе подробно. Напротив, автор говорит, что именно такое определение, как «новокрещеные» было у них единственным названием, отличавшим их от окружающего населения<sup>403</sup>. Не имея никаких документов, отражающих самоназвание населения Нагайбакской крепости, допускаем, что в качестве эндоэтнонима эта группа использовала уже сложившееся к тому времени у крещено-татарского населения самоназвание-конфессии – «*керәшеннәр*»<sup>404</sup>.

Конфессиональная идентичность нагайбаков, основы которой сформировались между 1552 г. и 1736 г. в крещено-татарской среде, являлась важнейшим по значимости

<sup>395</sup> Исхаков Д.М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). – Казань, 1993. – С.130–131.

<sup>396</sup> Рычков П.И. Указ. соч. – С.206–208.

<sup>397</sup> Дэн В.Э. Население России по V Ревизии. Подушная подать в XVIII веке и статистика населения в конце XVIII века. Ч. II. – М.: Университетская типография, Страстной бульвар, 1902. – С.211–212.

<sup>398</sup> Рычков П.И. Указ. соч. – С.206–208.

<sup>399</sup> Там же.

<sup>400</sup> Макеева А.И. Первые дерматоглифические исследования нагайбаков // Вестник антропологии. – 2013. – №2(24). – С.86.

<sup>401</sup> Рычков П.И. Указ. соч. – С.206–208.

<sup>402</sup> Там же. – С.207.

<sup>403</sup> Там же.

<sup>404</sup> Исхаков Р.Р. Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен (XIX – начало XX вв.). – Казань, 2014. – С.25–26.

маркирующим признаком. Он объединял нагайбаков с кряшенами не казачьего сословия и отделял обе группы от мусульман данного региона – татар и башкир.

Если религиозная принадлежность являлась первым по времени возникновению фактором идентификационной базы будущих нагайбаков, то их сословное состояние, изменившееся в 1736 г., стало причиной появления собственно нагайбакской идентичности. Вторым периодом в истории становления нагайбакских идентичностей следует считать временной отрезок с 1736 г. по 1843 г.

Возникновение феномена нагайбаков в 1736 г. связано с государственным актом по созданию в Южном Приуралье казачьих подразделений. Вместе с возникновением сословной группы в структуре крещеных татар одновременно произошло рождение нового соционима – «нагайбакские казаки» или «казаки-нагайбаки», трансформировавшегося позднее в этноним – «нагайбаки». Именно этот фактор в период с 1736 г. по 1843 г. сыграл решающую роль в формировании нагайбакской идентичности.

Принадлежность к казачьему сословию очертила границы группового самосознания нагайбаков среди остального кряшенского населения Восточного Закамья и социально отделила их от другой части населения, которая ни по языку, ни по каким-либо другим этнокультурным признакам от них не отличалась. Переход части крещено-татарского населения в казачество изменил этническую ситуацию и конфигурацию расселения различных групп в бассейне р. Ик. Во-первых, в крепости Нагайбакской, с. Бакалах и других близлежащих населенных пунктах произошла консолидация кряшенского населения на базе казачьего самосознания с усвоением общего самоназвания экзогенного происхождения – «казаки», «татары-казаки» и т.п.<sup>405</sup> Во-вторых, в силу принадлежности к казачьему сословию началось естественное отдаление этой группы от родственного им не казачьего населения края, а из опасения мусульманского влияния из нагайбакских станиц административными мерами были выселены все татары-мусульмане<sup>406</sup>.

Главным событием и причиной начала этого периода является переход в сословие казаков, определивший на будущее один из идентификационных признаков. Нагайбакские казаки в тот период являлись сословной группой среди кряшен Восточного Закамья. Находясь одновременно в составе крещеных татар и казачьего сообщества Оренбургской губернии, нагайбаки имели вполне четко очерченную территорию постоянной дислокации и номенклатуру собственных населенных пунктов.

С 1736 г. по 1843 г. нагайбаки, проживая в одних и тех же населенных пунктах с крещеными татарами не казачьих сословий, обладали теми же идентификационными признаками, что и окружающее их население, за исключением одного – сословного. Казаки-нагайбаки Белебеевского уезда, так же как и все окружающее их население, говорили на татарском языке. Как и все их односельчане, они являлись православными христианами. И, наконец, этнографические данные, полученные во второй половине XIX – начале XX вв., свидетельствуют о существовании единого комплекса материальной культуры казаков-нагайбаков с окружающим их до 1843 г. населением Белебеевского уезда<sup>407</sup>.

<sup>405</sup> Рычков П.И. Указ. соч. – С.207; Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Часть II. О народах татарского племени. – СПб.: Изд-во К.В. Миллера, 1776. – С.86.

<sup>406</sup> РГИА. Ф.853. Оп.1. Д.97.

<sup>407</sup> Атнагулов И.Р. Этническая специфика материальной культуры нагайбаков (к постановке вопроса) // Сибирь в панораме тысячелетий. Т.2. – Новосибирск, 1998. – С.28–32; его же. Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX – начала XX века. – Магнитогорск, 2007. – С.169.

Сословная принадлежность нагайбаков не позволяла им (по крайней мере, в массовом порядке) создавать смешанные семьи с представителями из не казачьих сословий. Вероятно, не способствовали этому даже общая религиозная принадлежность и единый разговорный язык. Таким образом, в период с 1736 г. по 1843 г. в условиях нахождения в среде преимущественно татарского (крещено-татарского) населения сословная принадлежность являлась главным маркирующим признаком их идентичности. Языковая, религиозная и этнокультурная – второстепенными по отношению к сословной.

Возникновение феномена нагайбаков и развитие комплекса их групповых идентичностей с 1736 г. по 1843 г. происходили под непосредственным влиянием политики России по освоению и обустройству территории Среднего Поволжья, Нижнего Прикамья и Южного Приуралья. Субстрат нагайбаков формировался со второй половины XVI в. до 1736 г. – времени возникновения данной группы. Таковым являлось крещено-татарское население, в общем колонизационном потоке постепенно переселявшееся с территории Среднего Поволжья в различные уезды восточной части Казанской губернии<sup>408</sup>, в частности – в Уфимскую провинцию. К началу второй трети XVIII в. крещеные татары являлись конфессиональной группой в составе поволжских татар и, вероятнее всего, представляли новую идентичность, сформировавшуюся на базе принадлежности к православному христианству. Об этом свидетельствует, например, сложившийся и общеупотребляемый эндоэтноним «*керәшеннар*», имеющий, как известно, конфессиональное происхождение<sup>409</sup>. Другим признаком сложившейся идентичности являлось, то, что эта группа не присоединялась к протестным движениям аборигенов региона, а выступала на стороне российских властей<sup>410</sup>.

Кряшены, несмотря на этническую гетерогенность субстрата, сформировались во вполне однородную, в смысле религиозной и языковой самоидентификаций, группу, обладающую общим самосознанием, зафиксированным в общеупотребляемом эндоэтнониме – «*керәшеннар*». Это самоназвание – конфессионим на первых порах выделило их как конфессиональную группу в составе татар Среднего Поволжья и Прикамья. Не помешала групповой консолидации и территориальная разобщенность различных групп кряшен. Таким образом, религиозная идентичность, сформировавшаяся в результате решительных государственных действий второй половины XVI – первой трети XVIII вв., стала не только внешней маркирующей кряшен, но и основой для зарождения нового идентификационного признака в сознании группы.

Дальнейшие действия государственной власти по обустройству региона нашли поддержку именно у этой части инородческого населения, что привело к формированию новой социальной группы в составе крещеных татар – казаков. Именно эта группа – будущие нагайбаки – среди всех крещеных татар впоследствии выработала наиболее обособленное самосознание.

Формирование субстрата нагайбаков завершилось вступлением крещеных татар Уфимской провинции в казачье сословие в 1736 г. и положило начало собственно нагайбакской истории. Пребывание в составе казачества на территории Уфимской провинции – Белебеевского уезда Оренбургской губернии до 1843 г. – времени переселения в Южное Зауралье – сопровождалось усилением социального барьера между нагайбаками и крещеными татарами не казачьего сословия. Групповое дистанцирование возникает как результат развития новой и доминирующей формы идентичности нагай-

<sup>408</sup> Исхаков Д.М. Этнодемографическое развитие нагайбаков до первой четверти XX в. // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). – Казань, 1995. – С.5.

<sup>409</sup> Атнагулов И.Р. Уровни этнического самосознания и этнонимическая номенклатура нагайбаков // Научные ведомости БелГУ. Серия: История. Политология. – 2014. – Т.31, №15(186). – С.104.

<sup>410</sup> Рычков П.И. Указ. соч. – С.207.

баков – сословной. В истории народов мира известно множество случаев, когда носители одного и того же языка или каких-либо других общих культурных черт не считают друг друга сородичами, если они занимаются разным делом<sup>411</sup>.



Фрагмент «Карты Оренбургской губернии с показанием всех укрепленных во оной и от нее продолжившейся Сибирской линии», датируемой ориентировочно 1780-ми гг.  
Нагайбацкая крепость и село Бакалы подчеркнуты

Оставаясь, по сути, теми же кряшенами по религиозной принадлежности и комплексу элементов материальной культуры, имея общую идентификационную базу со всеми группами поволжских татар по языковой принадлежности, они транслируют собственную сословную идентичность. Нагайбаки являлись сословием в составе крещеных татар Белебеевского уезда вплоть до 1843 г.

Сформировавшись как служилое население, они оказались вовлеченными в дальнейшие государственные проекты по обустройству Оренбургской губернии и Оренбургского казачьего войска. С 1843 г. в истории нагайбаков возникли перемены принципиального характера, повлиявшие на все дальнейшее их развитие.

Нагайбаки, находившиеся на территории Белебеевского уезда, в ходе кампании по созданию новых казачьих поселений в 1843 г. оказались переселенными в Верхнеуральский и Троицкий уезды. Несколько ранее часть нагайбаков была переселена в Оренбургский и Орский уезды<sup>412</sup>. При этом они образовали три территориально изолированные группы: северную – Троицкий, центральную – Верхнеуральский и южную – Оренбургский и Орский уезды. Последняя к началу XX в. оказалась ассимилирована

<sup>411</sup> Геллер Э. Нации и национализм. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.klex.ru/dfj>

<sup>412</sup> Аминов Р.Р. К вопросу о численности нагайбаков в конце XVIII – начале XIX вв. // Кряшенское историческое обозрение. – 2015. – №1. – С.59; Белоруссова С.Ю. Ушедшие в ислам: этноистория южной группы нагайбаков // Кряшенское историческое обозрение. – 2016. – №1. – С.47.

татарами, поэтому нами рассматриваются в основном центральная (Верхнеуральская) и северная (Троицкая) группы, географически расселенные в Южном Зауралье.

Смена территории проживания, изменение этносоциального окружения отразились на эволюции их культуры, самосознания и, как следствие, привели к новому вектору развития идентичностей. К началу XX в. изменения в культуре и самосознании стали настолько очевидными, что отмечались целым рядом исследователей. Географическая изоляция от соплеменников – крещеных татар Восточного Закамья и тесные контакты с новым этническим окружением – русскими и казаками повлияли на формирование идентификационных признаков, очерчивающих их новый этносоциальный статус. Таким образом, следующей этнической территорией большинства нагайбаков становится Южное Зауралье.

Населенные пункты нагайбаков Верхнеуральского уезда на уровне станичных юртов не имели единого управления и подчинялись разным административным центрам. Кассель и Остроленка относились к Верхнеуральскому, Париж – Великопетровскому, Требия – Магнитному, Фершампенуаз – Березиновскому станичным юртам. Таким образом, у нагайбаков Верхнеуральского уезда сложилась своеобразная ситуация, при которой они, с одной стороны, были расселены в моноэтнических поселках (табл. 15), что способствовало укреплению и развитию их собственной групповой идентичности<sup>413</sup>. С другой, все нагайбакские поселки были разъединены казачьей административной системой. Каждый нагайбакский поселок подчинялся своей казачьей станице, где проживали русские. Это способствовало возникновению более интенсивных межэтнических связей, сопровождавшихся приобретением целого ряда черт русской культуры, лексическими заимствованиями и, в итоге, усвоением русского языка как второго разговорного.



Группа нагайбаков. Нач. XX в.  
(из фондов ГИМЮУ)

Таблица 15

Численность и этнический состав населенных пунктов нагайбаков  
Верхнеуральского уезда в 1843 г.<sup>414</sup>

№	Название	Калмыки	Русские	Нагайбаки	Всего
1	№1 Кассель	29	–	200	229
2	№2 Остроленка	19	–	200	219
3	№3 Фершампенуаз	–	–	350	350
4	№4 Париж	32	–	300	332
5	№8 Требия	–	–	200	200
6	Всего	80	–	1250	1330

<sup>413</sup> *Атнагулов И.Р.* Этнодемографическая характеристика населенных пунктов Нагайбакского района Челябинской области с 1842 по 1926 год // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2011. – №32. – С.358.

<sup>414</sup> Правила о переселении на земли Оренбургского казачьего войска казаков упраздненного Ставропольского калмыцкого войска, белопахотных солдат и солдатских малолетков. – СПб.: Типография Департамента Военных Поселений, 1843. – С.34–37.

Кроме нагайбаков в Верхнеуральском уезде во второй половине XIX – начале XX вв. проживал еще ряд народов. К моменту казачьей колонизации края основным населением степного и лесостепного Зауралья являлись казахи подразделений кипчак и кирей Среднего Жуза, а также байулы и жетыру Младшего Жуза<sup>415</sup>. Они обитали здесь, в основном, летом, а с середины осени до середины весны степь оставалась безлюдной<sup>416</sup>. По плану авторов проекта строительства Новой линии, казахское население должно было отселиться отсюда вглубь степи навсегда. Но после устранения военных конфликтов в этом регионе часть казахов не только не захотели покинуть эту территорию, но и основали в Новолинейном районе свои зимовья. Политика насильственного переселения казахов вглубь степи, за пределы Новой линии, не смогла быть выполнена полностью, поскольку, некоторые из них сами хотели жить на вновь образованных казачьих землях<sup>417</sup>.

После основания Новолинейного района наиболее крупным этническим компонентом в его населении становятся русские. Среди них были, главным образом, солдаты упраздненных линейных батальонов, казаки внутренних кантонов Мензелинского, Бузулукского, Бугульминского и Бугурусланского уездов<sup>418</sup>. В соответствии с планом войскового командования, переселиться должны были 3752 казака мужского пола<sup>419</sup>. В списке русских станиц, подлежащих расселению, были следующие: Бузулукская, Ольшанская, Самарская, Сорочинская, Табынская, Тоцкая, Уфимская и Алексеевская<sup>420</sup>.

Еще одним заметным этническим компонентом в Новолинейном районе являлись калмыки. Они были выселены из упраздненного вместе с внутренними кантонами Ставропольского калмыцкого войска. Калмыки были расселены в нагайбакских и русских станицах<sup>421</sup>.

Русские, нагайбаки и калмыки, имевшие одинаковый социальный статус, сохраняли, вместе с тем, этническую обособленность и практически не перемешивались друг с другом<sup>422</sup>. Крайне редкое исключение составляли отдельные калмыки, вступавшие в браки с нагайбаками или русскими. Все три группы казачьего населения Верхнеуральского уезда в составе единого сословия были представителями разных народов, обладая соответствующими этническими идентичностями.

Калмыки и нагайбаки, в отличие от русских, находились еще и в географической обособленности от основного массива представителей своих народов. Подобного рода изоляция в ходе исторического развития, как правило, приводит к постепенным изменениям и возникновению культурных отличий изолята от остальной части этноса. Эти отличия возникают, главным образом, под воздействием двух причин – консервации архаичных черт собственной культуры в силу оторванности от общих этнокультурных процессов, происходящих в среде этноса-донора, и новыми этнокультурными контак-

<sup>415</sup> ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Фершампенуаз, 2013.

<sup>416</sup> Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч. I. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1762. – С.136–139.

<sup>417</sup> Горбунова С.В. Судебные функции Оренбургской пограничной комиссии и их осуществление // Проблемы истории России и западноевропейских стран: межвузовский сборник науч. трудов. – Нижневартовск, 1997. – С.62.

<sup>418</sup> Правила о переселении на земли Оренбургского казачьего войска казаков упраздненного Ставропольского калмыцкого войска, белопахотных солдат и солдатских малолетков. – СПб., 1843. – С.4.

<sup>419</sup> Там же.

<sup>420</sup> ГАОО. Ф.6. Оп.10. Д.5273. Л.418.

<sup>421</sup> Правила о переселении... – С.34.

<sup>422</sup> Бектеева Е.А. Нагайбаки (Крещеные татары Оренбургской губернии) // Живая старина. – 1902. – Вып. II. – С.179–180.

тами, возникающими в результате совместного проживания с другими группами на новой территории.

В случае с калмыками каких-либо существенных изменений в культуре не произошло. Свидетельством является то, что русское войсковое начальство безуспешно пыталось укрепить их в православном христианстве и привить оседло-земледельческий образ жизни. В начале XX в. калмыки уже открыто стали исповедовать ламаистский буддизм и после упразднения казачества добровольно переселились к соплеменникам на Нижнюю Волгу<sup>423</sup>.

Иная ситуация стала складываться среди нагайбаков. В Новолинейный район они прибыли, уже будучи опытными земледельцами, а укрепление в православии происходило с помощью священнослужителей из числа кряшен – выпускников Казанской центральной крещено-татарской школы. Эти факторы, несмотря на известное межгрупповое дистанцирование<sup>424</sup>, способствовали интенсификации культурных связей нагайбаков с русскими. На территории Белебеевского уезда они, как известно, находились в окружении этнически единого с ними населения – кряшен не казачьего сословия. Контакты с русскими стали причиной появления целого ряда этнографических особенностей, отличающих нагайбаков от кряшен Среднего Поволжья и Прикамья<sup>425</sup>.

Если в Белебеевском уезде казаки-нагайбаки находились в окружении кряшен не казачьего сословия, то на территории Верхнеуральского, Троицкого, Оренбургского и Орского они оказались в окружении русских, состоящих с ними в одной сословной группе. На территории Белебеевского уезда противопоставление кряшен – казаков Нагайбакской станицы остальному населению происходило исключительно по сословному признаку. Являясь носителями общего языка и культуры, эти две группы имели разный социальный статус, что и повлияло на формирование у казаков-нагайбаков особого самосознания, имеющего сословную окраску.

На новом месте обитания противопоставление окружающему населению на основе сословной принадлежности потеряло всякий смысл, ибо все окружение находилось в том же состоянии. Главными маркерами идентичности нагайбаков становятся этнокультурные признаки – язык и материальная культура. Они, в свою очередь, сыграли решающую роль в дальнейшем процессе формирования самосознания нагайбаков, которое, повторим, складывалось в условиях изоляции от ближайших сородичей – кряшен Закамья.

Развитие нагайбакских идентичностей во второй половине XIX – начале XX вв. происходило, в том числе, под влиянием факторов хозяйственной деятельности и куль-



Семья нагайбаков. Нач. XX в.  
(из фондов ГИМЮУ)

<sup>423</sup> Рыбалко А.А. Традиционная архитектура оренбургских казаков (вторая половина XIX – начало XX века): дис. ... канд. ист. наук. – Челябинск, 2007. – С.23–24.

<sup>424</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.179–180.

<sup>425</sup> Атнагулов И.Р. Этническая специфика материальной культуры нагайбаков // Сибирь в панораме тысячелетий: материалы междунар. симпозиума / отв. ред. И.Н. Гемуев. – Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 1998. – Т.2. – С.28–32.

турного развития. Переселение их в новые социальные условия, где большинством окружающего их населения стали русские, привело к дальнейшему развитию их этнографических особенностей. Развитие культуры небольшой группы в окружении иноэтничного большинства неизбежно сопровождается изменениями, связанными с этнокультурными контактами и необходимостью социальной адаптации в среде окружающего населения региона.

Степень адаптации и изменчивости культуры хорошо прослеживается в хозяйственной деятельности, материализованной и духовной культуре. Основы хозяйственной культуры нагайбаков до 1843 г. складывались у их предков – кряшен Среднего Поволжья и Восточного Закамья. В Южное Зауралье нагайбаки прибыли уже опытными земледельцами<sup>426</sup>. Несмотря на менее приспособленный для земледелия, по сравнению с Восточным Закамьем, климат (засухи, морозы)<sup>427</sup>, хозяйство нагайбаков продолжало сохранять земледельческую специализацию и в Южном Зауралье, но с местными особенностями. Новые природно-климатические и социальные условия – лесостепной ландшафт, аридная зона и соседство с номадами – казахами увеличили в хозяйственной системе скотоводческий сегмент. Однако, в отличие от казахов, скотоводство было пастбищно-стойловым, а в отличие от русского варианта пастбищно-стойлового скотоводства, у нагайбаков была больше численность поголовья, с заметно большей долей мелкого рогатого скота.

Таким образом, хозяйство нагайбаков после переселения в Южное Зауралье представляло собой оригинальный комплекс, основанный на взаимовлиянии двух хозяйственно-культурных систем – оседлоземледельческой, с развитым пашенным земледелием и степной скотоводческой, с пастбищно-стойловым содержанием скота и лишь некоторыми элементами кочевого скотоводства<sup>428</sup>. Подобные перемены в жизни этноса – изменения экологических условий, модернизация хозяйственной системы нередко приводят к смене идентичностей<sup>429</sup>.

Эволюция нагайбакского жилища и других построек с конца XIX в. по сегодняшний день хорошо прослеживается как по данным литературы, так и по результатам, полученным в ходе наших полевых исследований. Практически все исследователи, которые во второй половине XIX – начале XX вв. обращали внимание на этот вопрос, замечали сочетание традиционного и инновационного в приемах и технике домостроительства, внешнего и внутреннего убранства избы. Традиционные черты увязывались с поволжско-татарской культурой, а инновации объяснялись русскими влияниями.

У нагайбаков, как и у кряшен Поволжья и Прикамья<sup>430</sup>, отсутствовала полихромная раскраска стен, характерная для татарского населения. Цвет, в основном голубой, белый или желтый, использовался для окраски наличников, крыльца или палисадника<sup>431</sup>. Хлебопекарная печь сближалась с русской южного подтипа, она имела много общего с подобными конструкциями у казанских и касимовских татар<sup>432</sup>. Печь выкла-

<sup>426</sup> ГАОО. Ф.168. Оп.1. Д.40. Л.54 об.; ГАЧО. Ф.10. Оп.1. Д.6. Л.33.

<sup>427</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.169.

<sup>428</sup> Атнагулов И.Р. Животноводческое хозяйство нагайбаков во второй половине XIX – начале XX века // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2014. – №2. – С.318–323.

<sup>429</sup> Холанд Г. Экономические факторы в этнических процессах // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. – М.: Новое издательство, 2006. – С.88–90.

<sup>430</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX – начало XX в. – М.: Наука, 1977. – С.85.

<sup>431</sup> ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Фершампенуаз, 1998, с.Париж, 1998, с.Кассель, 1999, с.Требия, 1999, с.Остроленка, 2000, с.Париж, 2000.

<sup>432</sup> Шарифуллина Ф.Л. Касимовские татары. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1991. – С.60.

дывалась из кирпичей и имела выступ, куда монтировали чугунный котел<sup>433</sup>. Как и татары, верхнеуральские и троицкие нагайбаки хлебопекарную печь монтировали, допуская некоторое расстояние от стены.

Судя по описаниям Е.А. Бектеевой<sup>434</sup>, Ф.М. Старикова<sup>435</sup> и Р.Г. Игнатьева<sup>436</sup>, горница нагайбаков имела еще больше русских черт, связанных с конфессиональной принадлежностью. Русские влияния и казачий быт определили наличие в интерьере икон, репродукций портретов Императора, Императрицы, выдающихся бывших и современных военных деятелей. Из икон наиболее почитаемыми были образы Спасителя, Николая Чудотворца и Божией Матери.

Напротив печи под иконами по обе стены устраиваются деревянные нары, которые служат и залавком, и кроватью<sup>437</sup>. Наличие многофункциональных нар в избе – отличительный признак интерьера татарской избы. В отличие от татарских, нагайбакские нары не представляли собой ящик, в который складывали домашнюю утварь и продукты. Их делали в виде горизонтально расположенных продольных досок, жестко прикрепленных к стене<sup>438</sup>. В каждом жилище над дверью, начиная от печи, устанавливались полати. Этот элемент интерьера был заимствован у русских. В отличие от татар-мусульман, жилище нагайбаков не разделялось на мужскую и женскую половины<sup>439</sup>.

Поселения и жилища нагайбаков Верхнеуральского и Троицкого уездов во второй половине XIX – начале XX вв. представляются в виде комплекса с двухкомпонентной основой, где одновременно видны связь и отличия с культурой поволжских татар. Эти отличия возникли в результате географического, культурного и хозяйственного обособления исследуемой группы. Географический фактор повлиял на некоторые особенности конструкций и использование строительных материалов (каркасно-столбовые, монолитные и саманные жилища), характерных в большей степени для лесостепного и степного Зауралья. Религиозная принадлежность обусловила появление в оформлении интерьера икон, репродукций, портретов и фотографий. Принадлежность к казачеству оказала влияние на планировку поселений и внешнее убранство жилища. Русские влияния в первые десятилетия XX в. оказали решающее воздействие на строительную культуру нагайбаков, которая к этому времени уже представляла самостоятельный комплекс, являвшийся одним из этноопределяющих признаков, маркирующих групповую идентичность.

Традиционная одежда, как и другие элементы материальной культуры, является удобным материалом для изучения этнотрансформационных процессов. Рубеж XIX и XX вв. был временем почти массового перехода от аутентичных комплексов, называемых теперь «национальными костюмами», к более унифицированной одежде промышленного производства. Процесс этот происходил почти повсеместно, и нагайбаки не были исключением. Стремительные изменения в одежде у нагайбаков в сторону сближения ее с русской на рубеже веков были замечены очевидцами начала XX в. – Ф.М. Стариковым<sup>440</sup> и Е.А. Бектеевой<sup>441</sup>. «Мужская праздничная одежда нагайбак, как зимняя, так и летняя, ничем не отличается от одежды русского казака, да и в рабочее

<sup>433</sup> Стариков Ф.М. Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамен и карты. – Оренбург, 1891. – С.128–129; Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.167.

<sup>434</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.167; Стариков Ф.М. Указ. соч. – С.198.

<sup>435</sup> Стариков Ф.М. Указ. соч. – С.198–199.

<sup>436</sup> ГАОО. Ф.168. Оп.1. Д.40.

<sup>437</sup> Там же.

<sup>438</sup> ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Париж, 1998.

<sup>439</sup> ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Париж, 1998.

<sup>440</sup> Стариков Ф.М. Указ. соч. – С.141–143.

<sup>441</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.168.

время почти та же. Разница заключается только лишь в том, что нагайбаки в рабочее время носят преимущественно лапти и одежду исключительно собственного приготовления, рубахи, штаны и кафтаны (т.е. зипуны или чепаны)<sup>442</sup>. Одежда женщин-нагайбачек в начале XX в. «утрачивает постепенно свою самобытность, по той причине, что нагайбаки смешаны с русскими; там же, где они живут особняком, одежда сохранялась прежняя»<sup>443</sup>. Женщины, по мнению Е.А. Бектеевой, переходили на русскую одежду отчасти добровольно (смена головного убора – ак калфака – платком), отчасти – под воздействием русского начальства (запрет ношения головного убора – *сүрәкә*)<sup>444</sup>.

Еще одним важным элементом материальной культуры является система питания – наиболее медленно изменяющаяся часть этнической культуры. Консерватизм ее обусловлен жесткой привязанностью народа к собственной экологической нише, хозяйственно-культурному типу, что обеспечивает комфортное существование в привычной среде. Какие-либо принципиальные изменения в системе питания могут возникать лишь в редких случаях, связанных, например, с переменой места жительства, адаптацией в новых климатических или социальных условиях. В случае с нагайбаками перемещение в пространстве было не столь масштабным, но достаточным для возникновения у народа ощущения смены природно-климатических условий и социально-этнического окружения.

По номенклатуре сырьевой базы, соотношению пищи растительного и животного происхождения, способов обработки и консервации продуктов система питания нагайбаков в целом соответствует таковым у различных народов Евразии, ведущих оседло-земледельческое хозяйство с развитым пастбищно-стойловым животноводством. Особенность данной системы питания в решительном преобладании зерновых в повседневной пище и с очень большим удельным весом мясной пищи в празднично-ритуальной кухне. Кроме того, в обоих случаях наблюдается широкий спектр молочной продукции со сложной ферментационной обработкой<sup>445</sup>.

Постольку у нагайбаков Верхнеуральского и Троицкого уездов земледельческо-скотоводческий тип хозяйства являлся главным обеспечивающим, с товарным значением, система питания этой группы сложилась с решительным преобладанием зерново-мясо-молочной продукции. Подразделение пищи на растительную и животную всегда являлось самым главным водоразделом в вопросах классификации систем питания, несмотря на присутствие в системе питания многих продуктов и блюд, в которых участвуют как растительные, так и животные компоненты<sup>446</sup>.

Среди пищи растительного происхождения лидирующую позицию по потребляемой массе и перечню изделий,готавливаемых из данного вида сырья, занимали и занимают хлебно-зерновые. Нагайбаки Верхнеуральского и Троицкого уездов использовали в пищу много изделий из пшеницы, овса, ячменя, несколько меньше – из полбы и ржи. В повседневном рационе доминирующее положение всегда занимали снеди и блюда из пшеницы. Пшеничная крупа и мука считалась престижной, праздничной и обязательно использовалась в ритуальной кухне. Из покупных круп на рубеже XIX–XX вв. начали употребляться гречиха и рис<sup>447</sup>.

<sup>442</sup> Стариков Ф.М. Указ. соч. – С.141.

<sup>443</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.168.

<sup>444</sup> Там же.

<sup>445</sup> Атнагулов И.Р. Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX – начала XX века. – Магнитогорск, 2007. – С.159–163.

<sup>446</sup> Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М.: Наука, 1989. – С.210.

<sup>447</sup> ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Париж, с.Фершампенуаз, 2001.

Употребление в пищу мясных изделий по ассортименту сырья и способов его обработки соответствовало общетюркским традициям, сохранявшимся у соседей нагайбаков – татар, башкир и казахов. Основным мясным компонентом в пище являлась баранина, которая использовалась как в повседневной, так и в ритуальной пище. Говядину употребляли наравне с бараниной, но по вкусовым качествам она ценилась ниже. Допускалось и допускается употребление в пищу конины, вероятно в результате контактов с казахами<sup>448</sup>. Употребление в пищу свинины не запрещалось, но и не предпочиталось. Свинина могла присутствовать в повседневном рационе нагайбаков, но отсутствовала в обрядовой пище, как и у других групп крещеных татар<sup>449</sup>. По-видимому, это связано с мусульманским прошлым. Существенным дополнением к основному рациону являлись продукты птицеводства.

Среди пищи животного происхождения особое место занимают молочные продукты. В летнее время по потребляемой массе они превосходили мясо и находились в примерно равном соотношении с пищей растительного происхождения.

Материализованная культура нагайбаков, как и вся в целом, по мере своего развития была подвержена неизбежным изменениям. Они касаются всех аспектов материальной деятельности, но, по-видимому, в разной степени. Из трех рассмотренных разновидностей (жилище, одежда и пища) наиболее консервативной является система питания. К началу XX в. изменения возникли в связи с заимствованием ряда снедей и блюд из русской и казахской кухонь, но не коснулись ее исторически сложившихся основ. Нагайбакская система питания на рубеже XIX–XX вв., отличаясь принципиально от русской и казахской, представляла оригинальный комплекс, сложившийся на основе татарско-кряшенской кухни с русскими и казахскими влияниями, и являлась этномаркирующим компонентом нагайбакской идентичности.

Во второй половине XIX – начале XX вв. осуществлялось дальнейшее развитие конфессиональной идентичности нагайбаков. В это время в российской научной и религиозной литературе стали появляться заметки о духовном состоянии крещеных инородцев Поволжья и Урала. Интерес к этой проблеме был вызван случаями массового возвращения представителей этих групп к прежним верованиям. Переход в мусульманство принимал такие масштабы, что новообращенными становились группы, которые никогда мусульманами не считались (например, чувашаи Башкирии)<sup>450</sup>. Особенно широко этот процесс захлестнул различные группы крещеных татар.

Формирование нагайбаков в Восточном Закамье длилось примерно столетие. За этот промежуток времени в их состав вливались группы мусульман, добровольно перешедших в христианство – так называемые «азиатские народы»<sup>451</sup>, а также бывшие в недавнем прошлом татары-мусульмане и «идолопоклонники» – так называемые «новокрещеные». Добровольность их перехода далеко не всегда являлась искренней и была обусловлена политико-экономическими факторами. Особенно это касалось «крещеных азиатцев», не желавших возвращаться туда, откуда они благополучно сбежали<sup>452</sup>. Допустимо, что, являясь номинально христианами, часть нагайбакского населения продолжала, возможно, тайно сохранять приверженность мусульманству.

<sup>448</sup> ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Требия, 2000, с.Кассель, 2000, с.Париж, 1999.

<sup>449</sup> Мухаметшин Ю.Г. Пища из животноводческих продуктов в системе питания нагайбаков // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). – Казань, 1995. – С.128.

<sup>450</sup> Ягафова Е.А. Исламизация чувашей в Урало-Поволжье в XVIII – начале XX века // Этнографическое обозрение. – 2007. – №4. – С.101–117.

<sup>451</sup> Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч.1... – С.189–192.

<sup>452</sup> Там же. – С.192.



Нагайбаки в военной форме. Нач. XX в. (из фондов ГИМЮУ)

В начале XX в. Е.А. Бектеева, сравнивая оренбургскую и верхнеуральскую группы, писала следующее: нагайбаки Оренбургского уезда, общаясь с татарами, начали тайно переходить в мусульманство. Поскольку в русско-нагайбакских поселках русских больше, то и церковные проповеди проводятся на русском языке. Большинство местных нагайбаков, считает Е.А. Бектеева, христианами являются номинально и тщательно скрывают свое равнодушие к православию. По отношению к священникам казаки-нагайбаки почтительны, но такое уважение, как она считает, лицемерно. Не видит автор у оренбургско-орских нагайбаков и явной преданности мусульманству. Их духовное состояние она определяет как маргинальное. После того как русское население п. Неженского обратилось к властям с тем, что они не хотят жить с христианами, не посещающими церковь, нагайбаки стали ходить на службы. Сравнивая оренбургских нагайбаков с верхнеуральскими, Е.А. Бектеева отмечает значительно большую преданность православию последними<sup>453</sup>.

После переселения в 1843 г. с территории Восточного Закамья в Южное Зауралье, где их этническим окружением стали в основном русские, религиозный признак, как основной маркирующий, начал ослабевать. Однако здесь возник новый фактор этнокультурного взаимодействия – казахи и, отчасти, юго-восточные группы башкир. Присутствие близких по языку и в некоторой степени по культуре, но совершенно противоположных по религиозной принадлежности народов способствовало тому, что религиозная идентичность у нагайбаков еще продолжала быть маркирующей, хотя и не столь принципиально, как в Белебеевском уезде.

<sup>453</sup> Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.180–181.

В российской научной и популярной литературе второй половины XIX – начала XX вв. объект нашего исследования уже постоянно обозначается как «нагайбаки»<sup>454</sup>, а не «старокрещенные татары-казаки», как это было до середины XIX в. Вместе с тем название «нагайбаки» используется одновременно с таким понятием, как «крещенные татары». Обычно употреблялись такие выражения: «нагайбаки – крещенные татары» или «нагайбаки – крещенные татары-казаки»<sup>455</sup>. Здесь, очевидно, усматривается отражение процесса трансформации самоидентификации нагайбаков от сословной к этнической. Уже чаще они стали обозначаться этнонимом «нагайбаки», при этом уточнение об их крещено-татарском происхождении скорее служит информацией для непосвященного читателя. Группа казаков Верхнеуральского и Троицкого уездов, обозначаемая как «нагайбаки», уже подразумевала не сословный или конфессиональный социальный изолят, а группу, отличающуюся от окружающего населения по этнокультурным признакам. Именно поэтому имеются основания утверждать, что к началу XX в. основой нагайбакской идентичности являлся комплекс этнокультурных черт, описанный подробно в предыдущих наших исследованиях.



Семья нагайбаков. Нач. XX в. (из фондов ГИМЮУ)

<sup>454</sup> Небольсин П.И. Отчет о путешествии в Оренбургский и Астраханский край // Вестник ИРГО. – 1852. – Ч.IV. – С.21; Витевский В.Н. И.И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 года. Т.I. – Казань, 1897. – С.439; Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.165 и др.

<sup>455</sup> Небольсин П.И. Указ. соч. – С.21; Витевский В.Н. Сказки, загадки и песни нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Труды IV Археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Т.II. – Казань, 1891. – С.257; Толстой Д. Отечественная церковь в 1874 году. Распространение и утверждение веры и религиозная жизнь // Оренбургские епархиальные ведомости. 1876. – №10. – Отд. офиц. – С.350–351; Чернавский Н.М. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып.VII. – Оренбург, 1900. – С.128–129; Бектеева Е.А. Указ. соч. – С.165 и др.

Большое влияние на формирование нагайбакских идентичностей оказали русские казаки. Первый опыт сближения нагайбаков с русскими состоялся еще в конце XVIII в., когда они находились на территории Белебеевского уезда. Тогда была проведена административная реформа Оренбургского казачьего войска, и нагайбаки оказались в одних и тех же территориальных подразделениях (кантонах) с казаками-русскими, в то время как другие инородческие группы казаков (калмыки, башкиры, мешеряки, тептяри) были организованы в собственные иррегулярные подразделения, созданные по этническому признаку<sup>456</sup>.

Дальнейшим развитием этнотрансформационных процессов второй половины XIX – начала XX вв. у нагайбаков стали события первых послереволюционных лет и 1920-х гг. Безусловно, это было связано со сменой политического режима. В истории формирования нагайбакской идентичности вновь, как и почти двести лет и восемьдесят лет назад, играет решающую роль государство. Различные общественно-политические события 1920-х гг. и всех последующих десятилетий советского периода по характеру и методам воздействия на идентичность нагайбаков противоречивы и даже весьма причудливы. Отмена сословий и антирелигиозная политика государства, безусловно, повлияли на культурный облик народа, но никаким образом не оказали воздействия на состояние нагайбакской идентичности, в силу описанных выше причин. Следом за этим, по итогам Всесоюзной переписи населения 1926 г., они становятся отдельным народом СССР, и в качестве этнонима фиксируется название «нагайбаки». Это еще раз подтверждает, что к началу XX в. обозначение «нагайбаки», использовавшееся до 1843 г. вместе со словом «казаки» и являвшееся исключительно соционимом, становится теперь этнонимом.

Материалы переписи 1926 г. исследуемую группу фиксируют, используя исключительно один этноним – «нагайбаки»<sup>457</sup>. Самоидентификация нагайбаков – это групповое позиционирование с использованием следующей этнонимической номенклатуры – «керэшеннар» и «ногэйбэклэр» или «нагайбаки». Все варианты названий на сегодняшний день являются эндоэтнонимами, но имеют отличия, как в сферах употребления, так и в отражении ощущения уровня групповой самоидентификации<sup>458</sup>.

Другим важнейшим государственным актом 1920-х гг. после официального признания этнонима становится создание в 1927 г. Нагайбакского района. Известно, что в эти годы по всей стране было создано множество национальных районов и сельсоветов для народов, численность которых не позволяла организовать в республику или национальный округ. Однако уже через десять лет почти все данные национально-административные образования были упразднены. Эти события совпали с сокращением перечня национальностей СССР, которое произошло во время Всесоюзной переписи населения 1936–1939 гг. По какой-то причине нагайбаки, как и большинство остальных малочисленных народов СССР, оказавшись лишенными собственного этнонима, не утратили права на национально-территориальное образование – Нагайбакский район. Факт создания и сохранения национально-административной единицы стал очередным значимым в истории народа событием, внесшим существенный вклад в создание фундамента современной нагайбакской идентичности. Еще одним существенным фактором стало изменившееся, по сравнению с Белебеевским уездом, этническое окружение нагайбаков в Верхнеуральском (табл. 16) и Троицком (табл. 17) уездах.

<sup>456</sup> Асфандияров А.З. Кантонное управление в Башкирии (1798–1865 гг.). – Уфа: Китап, 2005. – С.20.

<sup>457</sup> Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по республикам СССР. [Электронный ресурс]. URL: [http://demoscope.ru/weekly/ssp/ussr\\_nac\\_26.php](http://demoscope.ru/weekly/ssp/ussr_nac_26.php)

<sup>458</sup> Атнагулов И.Р. Структура нагайбакских идентичностей: история и факторы формирования // Уральский исторический вестник. – 2015. – №2 (47). – С.142.

Таблица 16

Численность нагайбаков, русских и казахов в населенных пунктах  
бывшего Верхнеуральского уезда в 1926 г.<sup>459</sup>

№	Населенные пункты	Численность (чел.)			
		русские	нагайбаки	казахи	другие
1	п. Александро-Невский	578	–	–	51 <sup>460</sup>
2	х. Алексеевский	64	–	14	69
3	п. Арасламбаевский (Каракупа)	–	–	201	2 <sup>461</sup>
4	а. Арзакуловский	–	–	148	–
5	п. Арсинский (Ачакуль) <sup>462</sup>	2440	–	–	3
6	п. Астафьевский	–	455	75	21
7	п. Балканский (Рамеева)	458	–	–	340 <sup>463</sup>
8	а. Бесенбаевский (Беркут)	–	–	167	–
9	а. Желкыбаевский <sup>464</sup>	–	–	104	2
10	а. Илень	–	–	98	–
11	п. Кассельский (№1, Килей)	–	1284	–	17 <sup>465</sup>
12	а. Кинжебаевский (Байчунус)	–	–	89	–
13	п. Копаловский <sup>466</sup>	7	–	316	8
14	х. Красногумбейский	58	–	–	25 <sup>467</sup>
15	колх. Красный Меч	70	6	–	–
16	х. Крупский	108	–	–	–
17	х. Кугенева (Кожемякина)	–	11	–	–
18	п. Кужебаевский	–	–	202	–
19	п. Куликовский	2183	–	–	36 <sup>468</sup>
20	х. Куропаткинский	264	–	–	–
21	х. Михайлова (Филатова)	8	–	–	–
22	п. Ново-Красногорский	255	–	16	–
23	п. Ново-Рассыпной (Долгий)	259	–	–	41 <sup>469</sup>
24	х. Ольгинский	54	–	111	–
25	х. Орловский	83	–	–	1
26	п. Остроленский (№2)	135	1453	–	18
27	х. Отважный	260	–	–	–
28	п. Парижский (№4, Жаш-Аул)	–	2329	43	147
29	х. Первоначальный	9	–	–	–
30	х. Пряшникова	27	–	–	–
31	п. Требиатский (№8)	472	799	–	–
32	п. Фершампенуазский (№3)	10	1382	–	–

<sup>459</sup> Составлено по: *Плешков А.М.* Список населенных пунктов Уральской области. Т. XIII. Троицкий округ. – Свердловск: Изд. Орготдела Уралоблисполкома, Уралстатуправления и окружных исполкомов, 1928.

<sup>460</sup> Из них 35 чел. – мордва.

<sup>461</sup> Все – татары.

<sup>462</sup> п. Арсинский входил в состав Верхнеуральского района.

<sup>463</sup> Из них 261 чел. – татары.

<sup>464</sup> а. Желкыбаевский входил в состав Верхнеуральского района.

<sup>465</sup> Из них 16 чел. – татары.

<sup>466</sup> п. Копаловский входил в состав Степного района.

<sup>467</sup> Все – украинцы.

<sup>468</sup> Из них 28 чел. – башкиры.

<sup>469</sup> Из них 27 чел. – мордва.

33	кор. №1 (Зайнуллы-Базы)	46	–	–	5
34	кор. №3 (Колдомасов)	–	3	–	–
35	кор. №4 (Вершины, Кочкарни)	4	–	–	–
37	Кордон № 5	5	–	–	–
38	кор. №5 (быв. 6, Ечмаева)	7	–	–	–
39	кор. №7 (быв. 40, Зотова)	14	–	–	–
40	кор. №8 (Попов, Тогузак)	7	–	–	–
41	кор. №9 (Никитина)	4	–	–	–
42	кор. №10 (Евтушенко, Кочкарка)	4	–	–	–
43	кор. №14 (Колчина, Каратал)	70	–	–	–
44	кор. №15 (Карибан, Говорухин)	56	–	–	–
45	кор. (Бугранов) №27	8	–	–	–
46	кор. Лебединый	5	–	–	–
47	<b>Всего</b>	<b>8031</b> <b>(5591)<sup>470</sup></b>	<b>7722</b>	<b>1554</b> <b>(1134)<sup>471</sup></b>	<b>786</b>

Таблица 17

Численность нагайбаков и русских в населенных пунктах  
бывшего Троицкого уезда в 1926 г.<sup>472</sup>

№	Населенные пункты	Численность (чел.)		
		русские	нагайбаки	другие
1	д. Попово	113	862	64
2	п. Ключевский 2-й (Лягушина)	497	488	29
3	с. Варламово (Верхне-Увельское)	1753	303	69
4	х. Кавардина	–	82	2
5	х. Юрбагишева	–	64	–
6	з. Арзамасцева	36	58	–
7	х. Урсаева (Ключи)	–	41	–
8	х. Полежаева	21	25	–
9	х. Немецкий	32	11	10
10	х. Казанцева	15	8	7
11	кор. Колотовкинский (Палкино)	–	7	–
12	х. Семенова	5	4	–
13	Кордон №2	1	4	–
14	п. Болотово	370	672	33
15	п. Краснокаменский	256	595	–
16	п. Поляновский (Поляно-Захаровский)	377	3	–
17	<b>Всего</b>	<b>3476</b>	<b>3227</b>	<b>214</b>

<sup>470</sup> Без учета п.Арсинского.

<sup>471</sup> Без учета п.Копаловского и а.Желкыбаевского.

<sup>472</sup> Составлено по: *Плешков А.М.* Список населенных пунктов Уральской области. Т. II. Златоустовский округ. – Свердловск: Изд. Орготдела Уралоблисполкома, Уралстатуправления и окружных исполкомов, 1928; *Его же.* Список населенных пунктов Уральской области. Т. XIII. Троицкий округ. – Свердловск: Изд. Орготдела Уралоблисполкома, Уралстатуправления и окружных сполкомов, 1928; *Его же.* Список населенных пунктов Уральской области. Т. XV. Челябинский округ. – Свердловск: Изд. Орготдела Уралоблисполкома, Уралстатуправления и окружных исполкомов, 1928.

Таким образом, формирование нагайбакской идентичности происходило под влиянием ряда факторов. Решающую роль в этом процессе играло государство. Во-первых, как продукт государственной политики по христианизации народов Поволжья появились крещеные татары – «кряшены». В XX в. эта группа этнически обособилась настолько, что значительная ее часть в настоящее время не приемлет обозначение «крещеные татары», а самоназвание «керэшеннэр» некоторыми воспринимается как настолько оригинальное, что отрицается его возникновение от слова «крещеный»<sup>473</sup>.

Во-вторых, исключительно следствием государственной политики 1730-х гг. в Южном Приуралье является возникновение среди кряшен Уфимской провинции сословной группы казаков. Дальнейшие действия администрации были направлены на усиление социальной изоляции этой группы – отселение татар-мусульман от казаков-нагайбаков в более отдаленные населенные пункты, создание кантонального управления, при котором нагайбаки оказались в одних территориальных казачьих подразделениях вместе с русскими. Закономерным итогом этой государственной деятельности становится появление не позднее 1840-х гг. собственного самосознания, основанного на сословной идентичности – «казаки-нагайбаки», «нагайбакские казаки».

В-третьих, развитие нагайбакских идентичностей с 1843 г. продолжилось под влиянием государственного плана колонизации Южного Зауралья. Переселив их от соплеменников – кряшен Восточного Закамья в почти исключительно русское окружение, правительство Российской империи спровоцировало развитие нового вектора нагайбакских идентичностей. В составе казаков Верхнеуральского уезда они уже являются не конфессионально-сословным, а этническим феноменом. В начале XX в. этническая специфика нагайбакской культуры и идентичности проявлялась отчетливо.

Итак, перемещение нагайбаков в 1840-х гг. в новые политико-административные, социальные и природно-климатические условия явилось причиной изменения вектора развития их идентичностей. В отличие от Белебеевского уезда, где они жили в окружении близкородственных им татар-кряшен и мусульман, новым этническим окружением их в Верхнеуральском, Троицком, Оренбургском и Орском уездах становятся русские казаки. Теперь нагайбаки находятся среди населения, относящегося к тому же сословию (казачество) и той же религии (православное христианство). Значит, эти признаки, являвшиеся маркирующими нагайбаков в Белебеевском уезде, утрачивают прежние этноидентификационные функции.

В новой окружающей их этнической среде нагайбаки выглядят уже не столько как казаки или православные христиане, сколько как представители иного этноса, говорящие на непонятном языке и имеющие особые черты культуры. Дальнейшее развитие нагайбакских идентичностей привело к тому, что именно комплекс собственно этнических признаков стал доминантным маркером.

Материализованная культура нагайбаков за период второй половины XIX – начала XX вв. претерпела заметные изменения. Нет сомнений, что и в предыдущие времена она также находилась в состоянии непрерывной трансформации, ибо это закономерно и характерно для культуры вообще. До 1843 г. она формировалась на базе кряшенской. С 1843 г. по начало XX в. инерция сохранения архетипов культуры населения Среднего Поволжья и Прикамья еще оставалась, хотя изменения стали очевидны. Именно с учетом этих изменений к началу XX в. хозяйственная деятельность и материализованная культура нагайбаков сформировались в оригинальный этнокультурный комплекс, ставший еще одним основанием нагайбакской идентичности.

---

<sup>473</sup> Глухов М.С. Судьба гвардейцев Сеюмбеки. – Казань: Ватан, 1993; *Его же*. И сошлись у реки народы. [Электронный ресурс]. URL: <http://kitap.net.ru/gluhov/2.php>

## Глава 4

### Религиозные (православные) институты и просветительское движение кряшен в XIX – начале XX вв.

*Радик Исхаков*

#### § 1. Православные религиозные институты

В соответствии с каноническими правилами и государственным законодательством кряшены как члены православной церкви входили в сложившуюся систему институциональных конфессиональных учреждений РПЦ. Низшей ее церковно-административной единицей являлся приход, состоявший из причта и прихожан. Приходское духовенство разделялось на священнослужителей (протоиерей, иерей, диаконы) и церковнослужителей (причетники (дьячки, пономари, псаломщики)). Настоятелем прихода являлся иерей (священник). Православные приходы образовывали церковные округа (благочиния), которые входили в состав отдельных епархий, возглавлявшихся членами высшей церковной администрации из числа черного духовенства (епископ, архиепископ, митрополит).

Долгое время территории епархий Волго-Уральского региона не были идентичны территориям соответствующих губерний. Лишь в 1799 г., ввиду начавшейся по инициативе правительства Павла I территориальной унификации губернских и епархиальных границ, из состава Казанской в ведение Вятской епархии были выделены Сарапульский, Елабужский и Малмыжский уезды. В 1832 г. Казанская епархия была разделена на две самостоятельные кафедры – в Казани и Симбирске. В 1851 г. была образована Самарская епархия, в состав которой вошли территории Ставропольского и Самарского уездов (ранее входили в состав Симбирской епархии), Бузулукский, Бугурус-ланский и Бугульминский уезды (ранее входили в состав Оренбургской епархии). Окончательная унификация епархиальных и губернских границ на данной территории произошла в 1859 г., когда Оренбургская епархия была разделена на Уфимское и Оренбургское архиерейства.

Для облегчения управления обширными церковно-административными округами и эффективного ведения миссионерской деятельности среди местного нерусского населения с конца XVIII в. в составе епархии Волго-Уральского региона были выделены викариатства, управление которыми возлагалось на викарного епископа, подчинявшегося епархиальному архиерею. В 1799 г. был образован особый Свяжский викарный округ (упразднен в 1802 г.), в 1853 г. учреждено Чебоксарское, в 1899 г. – Чистопольское, в 1907 г. – Мамадышское викариатство Казанской епархии<sup>1</sup>. В 1868 г. было организовано Сарапульское, в 1889 г. – Глазовское викариатство Вятской епархии<sup>2</sup>.

Церковные реформы петровской эпохи, приведшие к замещению единоначалия в церкви коллегиальной формой управления во главе с Духовной коллегией (1721 г.),

<sup>1</sup> *Богословский Г.* Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о казанских архипастырях. – Казань, 1896. – С.24–42.

<sup>2</sup> Вятская и Слободская епархия // *Православная энциклопедия.* Т.10. – М., 2005. – С.148–164.

впоследствии переименованной в Святейший Правительствующий Синод, положили начало огосударствлению православной церкви, превращению ее в «ведомство православного исповедания», сращиванию с государственным аппаратом. Наряду с бюрократизацией православных религиозных институтов происходил процесс превращения православного причта в замкнутую профессиональную корпорацию, подчиненную государственным структурам в лице местных духовных правлений, консисторий и Св. Синода. Несмотря на это в начале XIX в. в Волго-Уральском регионе еще сохранялась возможность привлечения в духовное сословие представителей местного нерусского населения. В Казанской и Оренбургской епархиях в это время были священно- и церковнослужители из кряшен, чувашей, казахов и других нерусских народов. Большинство из них были воспитанниками казанских новокрещенских школ и КазДА (старой). Всего с 1785 г. по 1801 г., по данным Е.А. Малова, в церковно- и священнослужительский сан было посвящено 65 воспитанников новокрещенских школ из «инородцев»<sup>3</sup>. Несмотря на назначение в священнический сан кряшен, замещение ими священнослужительских должностей в приходах, в которых были их соплеменники, это не привело к формированию кряшенского православного духовенства. Воспитанники синодальных учебных заведений и новокрещенских школ, оторванные в раннем возрасте от привычной культурно-бытовой среды, не имевшие возможности общаться во время обучения на родном языке, быстро теряли связь со своими соплеменниками, полностью забывали язык и культуру предков<sup>4</sup>. Такие духовные пастыри и миссионеры, несмотря на свое происхождение, мало чем отличались от русских священнослужителей и вскоре пополняли их состав. В связи с этим вплоть до 1860-х гг. практически во всех кряшенских приходах служило русское духовенство.

В соответствии со штатами для православного духовенства в 1842 г. все православные приходы были разделены на семь классов в зависимости от численности прихожан мужского пола. Количество прихожан православных приходов в епархиях Центральной России составляло в среднем от 1500 до 2000 душ м.п. В епархиях Волго-Уральского региона, где значительное число православных жителей составляли представители местного нерусского населения, эти показатели были несколько выше. Например, в начале 1860-х гг. в Казанской епархии в среднем в одном православном приходе числилось 2599 прихожан м.п.<sup>5</sup>

Материальное обеспечение причта складывалось из платы за совершение духовных треб, жалованья из казны, доходов от церковной земли, размер которой составлял 33 дес. (30 дес. пашни и 3 дес. сенокоса) в соответствии с Генеральным межеванием 1765 г. В случае недостатка свободных земельных фондов устанавливалась практика натуральных церковных сборов с прихожан (руга), размер которых зависел от количества недостающей земли<sup>6</sup>.

Строительство православных храмов в кряшенских селениях было связано с развитием христианско-просветительской деятельности РПЦ среди татар. Основываясь на историко-этнографическом нарративе, можно предположить, что появление первых церквей в крещено-татарских деревнях связано с деятельностью первых православных

<sup>3</sup> Малов Е.А. О новокрещенских школах в XVIII веке // Отдельный оттиск из журнала «Православное обозрение» за 1868 г. – Казань, 1868. – С.112.

<sup>4</sup> Харлампович К.В. Казанские новокрещенские школы. (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII веке). – Казань, 1905. – С.51.

<sup>5</sup> Памятная книжка по Казанской губернии за 1860 г. – Казань, 1862. – С.15.

<sup>6</sup> Обзор общих законоположений о содержании православного приходского духовенства в России, со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1863 г.) / сост. Н. Григорович. – СПб., 1867.

проповедников второй половины XVI – начала XVII вв.<sup>7</sup> Ко второй половине XIX в. жители ряда наиболее древних кряшенских сел вследствие тесного культурного взаимодействия с русским населением и смешанных браков практически полностью обрусели, сохранив лишь историческую память о происхождении своих предков. Расширение церковной инфраструктуры отмечалось во второй трети XVIII в., т.е. в период оживления миссионерского движения в крае и деятельности Новокрещенской конторы. К началу 1860-х гг., по неполным данным, собранным Е.А. Маловым на основе церковной статистики, в семи епархиях Волго-Уральского региона насчитывалось 189 православных приходов, в которых состояли прихожанами старо- и новокрещенные татары<sup>8</sup>. Подавляющее число этих приходов были смешанными по этническому составу, кряшены в них представляли меньшинство. Исключение составляли некоторые приходы Мамадышского, Лаишевского уездов Казанской губернии, Мензелинского уезда Уфимской губернии, состоявшие исключительно из старокрещенных татар.

Таблица 18

Численность кряшенских приходов<sup>9</sup> по епархиям,  
по данным клировых ведомостей 1860–1864 гг.

Епархии	Кол-во приходов
Казанская	79
Уфимская	18
Вятская	29
Пензенская	11
Нижегородская	9
Самарская	6
Симбирская	37
Всего	189

Современники отмечали, что большинство православных храмов в кряшенских селениях отличались небольшими размерами и были выстроены преимущественно из дерева. Внутренняя обстановка церквей была скромной. Это было связано с тем, что в соответствии со сложившейся практикой строительство и содержание церквей возлагались на прихожан, что воспринималось неукрепленными в православии кряшенами как дополнительная обременительная государственная повинность, от исполнения которой они старались уклониться. Этим же можно объяснить тот факт, что большинство таких приходов были многочисленными по составу и считались малоодоходными. Места в них не пользовались популярностью среди православного духовенства, здесь отмечалась высокая текучесть кадров. На должности священно- и церковнослужителей поступали лица с низким уровнем богословского образования и миссионерской подготовки, не владевшие языком своих прихожан. Так, в собранных в 1828 г. по поручению казанского архиепископа Филарета (Амфитеатрова) данных отмечалось, что в крещено-татарских приходах Казанской и Симбирской губерний священников, знающих татар-

<sup>7</sup> Штейнфельд Н.П. Малмыжские татары: их быт и современное положение // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1894 год. Год 15-й. – Вятка, 1893. – С.291; Историко-статистическое описание церквей и приходов Казанской епархии. Вып.6. Г. Мамадыш и Мамадышский уезд. – Казань, 1904.

<sup>8</sup> Малов Е.А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий в Волжском бассейне. – Казань, 1866.

<sup>9</sup> Термин «кряшенский приход» имеет условный характер и используется в работе для обозначения всех православных приходов, в которых состояли прихожанами кряшены.

ский язык, практически не было. При этом из 43 приходов только в семи были священники, окончившие полный курс в духовных учебных заведениях<sup>10</sup>.

Служба в кряшенских приходах не пользовалась популярностью у русского духовенства по причине низкого материального обеспечения и в связи со сложностью пастырской и миссионерской деятельности. Взаимоотношения между православным духовенством и прихожанами из кряшен имели неоднозначный характер. Еще в 1778 г. в указе Казанской духовной консистории отмечалось, «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, больные же исповеди и св[ятого] 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»<sup>11</sup>.

Как свидетельствуют многочисленные данные, такое положение сохранялось и в первой трети XIX в. Наряду с незнанием татарского языка серьезным препятствием для православных духовных лиц в религиозно-просветительской деятельности являлись значительные социальные и этнокультурные различия между ними и прихожанами. Другим немаловажным фактором было отсутствие постоянных контактов между священнослужителями и паствой по причине удаленности большинства кряшенских деревень от приходского села. В связи с этим православное духовенство крайне редко посещало своих прихожан, в основном во время больших религиозных праздников, сбора руги и подаваний. Но и во время этих кратких посещений многие кряшены (особенно новокрещенные) старались избегать встреч со своим пастырем, не чувствуя в этом духовной потребности. Отдаленность церкви от приходских деревень создавала значительные трудности и для кряшен в отправлении духовных треб (крещение, венчание, отпевание), являвшихся неотъемлемой частью государственной регистрации. Так, по наблюдениям Н.И. Ильминского, жители деревни Верхний Арняш Мамадышского уезда Казанской губернии, чтобы пригласить священника для совершения треб из приходского с. Абди, были вынуждены совершить путешествие в 80 верст, что занимало целый день<sup>12</sup>. Естественно, в этих условиях православному духовенству было достаточно сложно полноценно выполнять свои обязанности, следить за религиозно-нравственным состоянием своих прихожан, вести активную христианско-просветительскую деятель-



Нагайбакская церковь. Нач. XX в.  
(из фондов РЭМ)

<sup>10</sup> Можаровский А.Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М., 1880. – С.135.

<sup>11</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.743. Л.89.

<sup>12</sup> 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.151.

ность, направленную на воцерковление номинальных христиан, а кряшенам в должной мере познакомиться с внутренним содержанием православного вероучения. Наиболее сложным аспектом во взаимоотношениях православного причта и его кряшенской паствы (как, впрочем, и прихожан других национальностей) было осуществление натуральных и денежных сборов за совершение треб и пользование церковной землей.

Тяжелое материальное положение православного духовенства вынуждало его искать возможности пополнить свое скудное жалование за счет прихожан. Это создавало почву для формирования неприязненных отношений в приходе, приводило к открытым конфликтам. Большинство кряшен, не понимая обрядов православной церкви, видели в требованиях священнослужителей при требоисправлениях «незаконные и неумеренные поборы», стремились уклониться от уплаты денежных средств в пользу православного духовенства. Впрочем, сложные отношения внутри кряшенских приходов нельзя сводить лишь к скрытой конфронтации между «духовными» и паствой.

Безусловно, большую роль во внутренней атмосфере таких приходов играла личность священника. Наряду с лицами, формально относившимися к своим обязанностям или даже злоупотреблявшими своим служебным положением, были настоящие духовные пастыри и подвижники, которые своим многолетним бескорыстным трудом заслужили уважение кряшен. Такие священники стремились утвердить свою паству в христианстве, наладить доверительные отношения в приходе, открывали приходские школы для обучения детей русской грамоте и основам православия. Во многом благодаря их деятельности в первой половине XIX в. у части кряшен (из числа старокрещен) отмечалось усиление влияния христианства, происходило постепенное «встраивание» православных обрядов в их праздничную культуру.

Усиление государственного присутствия в церковной жизни, отмена выборности православного духовенства способствовали падению роли прихода как общественно-религиозного института, потере им многих функций «вне церкви»<sup>13</sup>. Одним из немногих аспектов жизни православных приходов, где сохранилась значительная роль мирян, был финансово-административный контроль за деятельностью духовенства, возлагавшийся на церковных старост. В соответствии с «Инструкцией церковных старост», высочайше утвержденной 17 апреля 1808 г., на эту должность на общем собрании в присутствии благочинного выбирался член прихода, утверждаемый на эту должность распоряжением епархиального архиерея. Староста организовывал сбор подаяний, продажу церковных свеч, следил за состоянием храма, хранил церковные деньги и имущество, а также контролировал их расходование. Ему вменялись в обязанность ведение приходно-расходных книг, составление отчетов, предоставлявшихся для проверки благочинному<sup>14</sup>. В кряшенских приходах из-за необходимости знания русской грамоты церковными старостами служили в основном русские крестьяне. Однако были и исключения. Так, в 1840–1850-х гг. бессменным старостой церкви с. Ошторма-Юмья Мамадышского уезда Казанской губернии был житель деревни Сердаус Филипп Артемьев. Несмотря на свой преклонный возраст и отдаленность родной деревни от приходского села, он регулярно являлся к богослужению, а во время больших праздников, занятый церковной службой, целыми неделями жил при церкви. Отличаясь высокой православной религиозностью, Филипп Артемьев старался привлечь соплеменников в церковь, несмотря на плохое знание русского языка, исправно вел всю церковную документацию, следил за состоянием храма<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – М.: Русская панорама, 2003. – С.43.

<sup>14</sup> ПСЗ-1. – Т.30, №22971.

<sup>15</sup> Христианское просвещение... – С.152.

Отмечаемый в 1830–1850-х гг. рост конфессиональной дифференциации, результатом которого были «отпадения» части кряшен из православия в ислам (новокрещенные татары) и повышение православной ориентации у другой (старокрещенные татары), обусловил попытки церковного руководства усилить христианско-просветительскую деятельность, расширить влияние церкви на «инородческую» паству. Укреплению позиции церкви среди кряшен способствовали и другие мероприятия государства и духовного ведомства: реформа системы синодального образования (1808–1814 гг.), открытие КазДА (новой, 1842 г.) и миссионерских отделений при ней (1854 г.), результатом чего стали повышение уровня подготовки православного духовенства и миссионеров; принятие «Устава духовных консисторий» (1842), введшего четкую регламентацию основ культурно-религиозной жизни православных приходов и правила государственно-церковного контроля над членами церкви, и др. Большую роль в развитии религиозных православных институтов среди кряшен в это время сыграли известные церковные деятели, служившие в епархиях Волго-Уралья: архиепископы Филарет (Амфитеатров), Григорий (Постников) и др. Благодаря их усилиям были предприняты меры по объективному изучению религиозного состояния кряшен, переводу православных богослужебных текстов на татарский язык, назначению в кряшенские приходы лиц, подготовленных к миссионерскому служению и знавших язык своих прихожан. Наряду со строительством новых православных храмов была введена практика пастырских собеседований и проповедей с использованием христианских текстов, переведенных на татарский язык, совершения треб и таинств вне церкви, в кряшенских деревнях. Несмотря на нововведения, можно констатировать, что в первой половине XIX в. сложившаяся система церковных учреждений не могла полностью удовлетворить духовные и религиозные потребности кряшен. В связи с этим большинство из них продолжали сохранять прежние, дохристианские верования, за редким исключением они имели слабую связь с церковью и смутное представление о христианских религиозных обрядах.

Новым этапом в истории христианского просвещения кряшен, когда произошли значительные изменения в системе организации миссионерских и религиозных организаций РПЦ в регионе, стала эпоха Великих реформ. Разработанная правительством Александра II программа преобразований охватывала практически все стороны государственной и социально-экономической жизни страны, в той или иной степени затрагивала интересы всех слоев российского общества. Внимание было уделено и реформированию системы религиозных организаций РПЦ. 24 ноября 1861 г. был учрежден специальный комитет во главе с великим князем Константином Николаевичем<sup>16</sup>, который выработал ряд законодательных инициатив, призванных реформировать систему финансирования православного духовенства, повысить его авторитет в приходе и обществе. Наиболее значимым нововведением стала отмена сословной структуры духовенства: были разрешены свободный выход из духовного звания и привлечение в него представителей других сословных групп. Данная реформа оказала большое влияние на церковные учреждения духовного ведомства – появилась реальная возможность глубоко обновить миссионерское дело, провести ротацию священнических кадров за счет лиц, действительно желающих посвятить свою жизнь пастырскому служению, привлечь к церковной деятельности представителей местных нерусских народов.

Другой, не менее значимой предпосылкой к усилению христианизации кряшен стало изменение позиции государства в сфере миссионерской политики и отношения общества к миссионерскому движению РПЦ. Время Великих реформ 1860–1880-х гг. в истории православной церкви не случайно называется «золотой эпохой» миссионерства. Благодаря демократизации миссионерских учреждений, привлечению в эти органы

<sup>16</sup> Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – М.: Русская панорама, 2003. – С.212.

мирян произошел расцвет православного миссионерства. Само понятие религиозного просветительства, по словам И.А. Зеткиной, начало рассматриваться русской интеллигенцией в традициях византийских миссионеров, которые стремились перенести в сознание и души обращенных слово Божие и комплекс современных знаний. Произошло расширение этого понятия до глобального социокультурного феномена<sup>17</sup>.

В 1865 г. в Петербурге было учреждено Православное миссионерское общество, в конце 1869 г. преобразованное и переведенное под управление московского митрополита<sup>18</sup>. Благодаря поддержке высшего руководства страны и церковной иерархии, ПМО вскоре приобрело статус центрального миссионерского распорядительного органа РПЦ. В Волго-Уральском регионе были созданы представительства (комитеты) ПМО: в 1870 г. открыт комитет ПМО в Вятской, в 1871 г. – в Самарской, в 1872 г. – в Пермской, в 1875 г. – в Симбирской, в 1878 г. – в Нижегородской и Уфимской губерниях. В Казанской губернии функции комитета были возложены на созданное в 1867 г. церковное Братство св. Гурия<sup>19</sup>. Основными направлениями деятельности этих миссионерских объединений стали организация и финансирование миссионерской деятельности среди местного нерусского населения, открытие конфессиональных школ и церквей, финансовая поддержка православных неофитов, священников, занимавшихся христианско-просветительской деятельностью среди прихожан. Особое внимание уделялось утверждению в православии кряшен, на эти нужды направлялись значительные финансовые средства миссионерских объединений, денежные субсидии государства и частные пожертвования. В этой связи примечательной является деятельность миссионеров по развитию начальных конфессиональных школ для нерусских народов края. Так, в Казанской губернии в 1904/1905 учебном году из 150 школ Братства св. Гурия 64 были кряшенскими (1 школа на 735 кряшен м. и ж.п.), 48 чувашскими (1 на 11320 чувашей), 22 марийскими (1 на 5826 марийцев), 1 мордовской (на 26179 мордвы)<sup>20</sup>.

Кроме миссионерских организаций в развитии православного образования среди кряшен участвовали местные земские организации, МНП, построившие учебный процесс в сельских школах в соответствии с идеями Н.И. Ильминского. Сеть конфессиональных (миссионерских) школ стала важной составляющей сложившейся во второй половине XIX в. системы религиозных православных институтов у кряшен. Наряду с обучением грамоте дети знакомились с содержанием православия, воспринимали суть христианских обрядов. Из числа учеников здесь создавались церковные хоры, в воскресные дни проводились религиозные собеседования. В 1886 г. указом Св. Синода православным священникам и миссионерам в помещениях школ было разрешено совершение литургии на переносных анимистах и престолах<sup>21</sup>. Во время церковных служб учителя и ученики этих учебных заведений участвовали в богослужении, пели православные молитвы на родном языке. Развитие сети миссионерских школ позволило значительно расширить присутствие церкви в культурно-религиозной жизни кряшен, сделать доступными православную проповедь и богослужение для большей части прихожан.

<sup>17</sup> Зеткаина И.А. Национальное просветительство Поволжья // Педагогика. – 2002. – №8. – С.61.

<sup>18</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1869 год. – СПб., 1870. – С.87.

<sup>19</sup> Отчет Православного миссионерского общества за 1870. – М., 1871. – С.43–44.

<sup>20</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия за 1904–1905 братский год. – Казань, 1905.

<sup>21</sup> Сборник постановлений и распоряжений по Самарской епархии / сост. В. Соловьевым. Т.1. – Самара, 1899. – С.627.



Церковно-приходская школа в дер. Служилая Шентала Чистопольского уезда Казанской губернии. Нач. XX в. (из фондов РГИА)

Одним из основных направлений деятельности православных миссионеров в регионе стала организация работы по переводу на местные языки богослужебной и миссионерской литературы. Научной базой для деятельности переводчиков стали разработки известного казанского ученого востоковеда и православного просветителя Н.И. Ильминского, предложившего в начале 1860-х гг. использовать для переводов разговорный татарский язык на основе кириллического алфавита. До 1860-х гг. переводы православных богослужебных книг для татар осуществлялись на основе арабского шрифта. Но эти переводы были понятны лишь узкому кругу татарской интеллигенции, владевшей сложными и витиеватыми формами татарского литературного языка, изобиловавшего арабскими и персидскими словами. Для кряшен, оторванных от общетатарской письменной традиции, базировавшейся на «высокой» мусульманской культуре, эти переводы оказались непонятными и не пользовались среди них популярностью. Переход на новый алфавит и использование в переводах «разговорного» татарского языка во многом решали эту проблему. Использование кириллицы как вещественного памятника и символа христианства, привнесенного в русскую традицию первыми славянскими святителями Кириллом и Мефодием, в переводах должно было символизировать незримую духовную связь кряшен с православием и русским народом<sup>22</sup>. Практика переводов религиозной литературы с использованием кириллицы на языки нерусских народов была не нова и занимала важное место в истории православного проповедничества и восходила к традиции Стефана Великопермского, однако именно Н.И.Ильминскому удалось сформировать научно-мето-

<sup>22</sup> *Ильминский Н.И.* Из переписки по вопросу о применении русского алфавита к иноязычным языкам. – Казань, 1883. – С.18.



Обложка книги «Апостол на татарском языке» (Казань, 1907)

дическую базу для создания новых алфавитов «безписьменных» народов Восточной России и переводов для них православных богослужебных книг. Транслитерация татарского языка на основе алфавита титульного населения государства, первоначально задумывавшаяся Н.И. Ильминским с чисто утилитарными целями, в дальнейшем была распространена на языки других коренных народов Поволжья и Сибири и стала, по мнению канадского исследователя У.Доулера, не только основой языковой политики российского правительства в восточных пределах государства, но и предтечей аналогичной политики в других европейских империях<sup>23</sup>.

В 1868 г. для централизованной деятельности по переводам христианской богослужебной литературы и для ее распространения на базе казанского Братства св. Гурия под руководством Н.И. Ильминского была создана Переводческая комиссия, подчиненная в 1876 г. непосредственно ПМО. Комиссия, неформально существовавшая еще до 1868 г. и занимавшаяся переводами богослужебных и миссионерских книг для кряшен, после открытия Братства св. Гурия, расширив свои финансовые возможности и получив более правильную

организацию, распространила свою деятельность и на другие крещеные нерусские народы Восточной России, обрела право цензуры изданий на этих языках.

К переводу на татарский язык привлекались ученики и педагогический состав миссионерских школ, которые должны были устранять все неточности и недостатки изданий, сделать их понятными для читателей. Для проверки практической пользы переводов ежегодно, во время летних каникул, учителя и учащиеся КЦКТШ разъезжали по кряшенским селениям, где читали и распространяли эти новые издания среди местных жителей.

Новации в системе миссионерской деятельности, развитие сети миссионерских школ, создание переводов религиозных текстов способствовали более эффективному применению татарского языка в богослужебной практике, позволили привлечь в духовное сословие представителей зарождающейся кряшенской интеллигенции. В 1867 г. Св. Синод законодательно закрепил право на посвящение в духовный сан лиц из кряшен<sup>24</sup>. При этом, в отличие от русских кандидатов, от них не требовалось наличие специального духовного образования. Им было достаточно обладать высокой православной религиозностью, знать основы христианского вероучения и русский язык, достичь 30-летнего возраста и заручиться поддержкой местного епархиального руководства. Благодаря активному привлечению в духовное сословие воспитанников КЦКТШ и КУС, лоббированию этого вопроса непосредственно Н.И. Ильминским, к началу XX в. по количеству национальных православных духовных лиц на душу населения кряшены значительно опережали другие нерусские народы края. Например, в Казанской губернии к 1904 г. священники из кряшен составляли 39,7%, чувашаи – 44,1%, маришцы –

<sup>23</sup> Dowler W. Classroom and Empire: The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalities, 1860–1917. – Toronto: McGill-Queen University Press, 2001. – P.153–154.

<sup>24</sup> РГИА. Ф.797. Оп.36. Отд.2. Д.251. Л.17–20 об.



Миссионерская деятельность крымского священника Ефрема Елисеева среди казахов. Кон. XIX в.

6,8%, удмурты – 0,6% от общего количества национального духовенства (белого). Таким образом, 1 священник из крымцев приходился на 1742 крымцев, проживавших в губернии, 1 чувашский – на 18113 чувашей, 1 марийский – на 12818 марийцев, 1 удмуртский – на 26179 соплеменников<sup>25</sup>.

Важным итогом деятельности казанских миссионеров-переводчиков стала возможность совершения богослужения для крымцев и нагайбаков на их родном языке. Впервые введенное в церковную практику в 1869 г. алтайским миссионером архимандритом Макарием (Невским) богослужение на татарском языке стало повсеместно внедряться в крымцевских приходах в начале 1880-х гг. вследствие особого указа Св. Синода от 15 января 1883 г.<sup>26</sup> Благодаря этому большинство крымцев получили возможность слушать церковные службы на родном языке, знакомиться с догматами христианского вероучения, полноценно участвовать в религиозной жизни своего прихода.

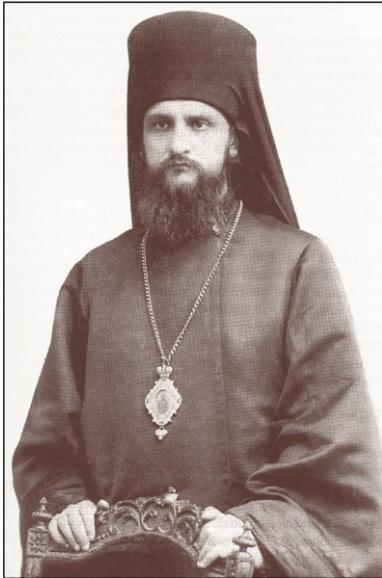
Наряду с массовым посвящением в сан с 1870-х гг. началось масштабное строительство новых церквей и открытие приходов. На это духовное ведомство выделяло особые квоты и денежные субсидии. Только по Казанской и Уфимской губерниям с конца 1860-х по начало 1890-х гг. было построено 36 православных храмов в селениях крымцев<sup>27</sup>. Это составляло 60% от общего количества существовавших к тому времени

<sup>25</sup> Бобровников Н.А. Иногородское духовенство и богослужение на иногородческих языках в Казанской епархии // Православный собеседник. – 1905. – Ч.2. – С.178.

<sup>26</sup> Машанов М.А. Обзор деятельности братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). – Казань, 1892. – С.168.

<sup>27</sup> Здесь были учтены также церкви в селах со смешанным национальным составом, в приходах которых состояли преимущественно крымцы.

кряшенских церквей<sup>28</sup>. В связи с массовым отходом из православия новокрещеных татар и масштабным строительством православных храмов в селениях старокрещеных татар большинство кряшенских приходов стали более однородными в этноконфессиональном плане. Прихожанами в них состояли в основном старокрещеные татары, благодаря широкой христианско-просветительской и культуртрегерской деятельности православных миссионеров воспринявшие христианство как важную часть своей идентичности и культуры, и служили священники из числа их соплеменников.



Епископ Андрей (князь Ухтомский).  
Нач. XX в.

Развитие православных институтов у кряшен во второй половине XIX – начале XX вв. было тесно связано со сложными этноконфессиональными процессами, протекавшими в их среде и приведшими к усилению влияния православия. Благодаря утверждению в православии основной массы старокрещеных татар и формированию у них духовенства, в начале XX в. появилась возможность организации кряшенских монастырей. Основным идейным вдохновителем учреждения первого монастыря для кряшен стал архимандрит Казанского Спасо-Преображенского монастыря (с 1907 г. епископ Мамадышский) Андрей (Ухтомский). Благодаря его заботам в 1905 г. вблизи деревни Малое Некрасово Лаишевского уезда Казанской губернии был официально открыт Трехсвятительский крещено-татарский скит при Спасо-Преображенском монастыре<sup>29</sup>. В 1907 г. на средства семьи князей Ухтомских недалеко от деревни Богдановка Мамадышского уезда Казанской губернии была создана женская крещено-татарская Покровская просветительская община<sup>30</sup>.

Длительный и сложный процесс развития православных институтов среди кряшен привел к оформлению в начале XX в. стройной системы религиозных организаций РПЦ, отвечавших культурным и религиозным запросам этой этноконфессиональной группы. Она включала в себя широкую сеть начальных религиозных учебных заведений (преподавание в которых велось на родном для детей языке, а основное внимание уделялось церковным дисциплинам), национальных приходов во главе со священнослужителем из числа соплеменников и православных монастырей, где богослужение велось на татарском языке. Специфика становления и функционирования этих учреждений, выполнявших не только религиозные, но и культурно-просветительские и миссионерские функции, способствовала их гармоничному встраиванию в этнокультурное поле кряшен. При отсутствии других достаточно значимых социальных институтов именно их просветительская деятельность стала важнейшим фактором культурной мобилизации кряшен в эпоху глобальных изменений второй половины XIX в. и способствовала формированию у них прослойки сельской и городской интеллигенции, зарожде-

<sup>28</sup> Бобровников Н.А. Иногородское население Казанской губернии. Вып.1. Татары, вотяки, мордва. – Казань, 1899; Златоверховников И. Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и этнографический очерк. – Уфа, 1899.

<sup>29</sup> Алексеев И.Е. Православная миссия в Казанской епархии в конце XIX – начале XX вв. Вып.1. Статьи и документы по истории православного миссионерства, храмов и монастырей. – Казань, 2010. – С.138.

<sup>30</sup> РГИА. Ф797. Оп.77. Отд.2. Стол 3. Д.291. Л.38.

нию письменной традиции и «высокой» культуры. Во многом благодаря этому они сыграли важную роль в изменении религиозного сознания кряшен, в утверждении их в православии.

*Радик Исхаков*

## § 2. Система Н.И. Ильминского и формирование кряшенской интеллигенции

В каждой эпохе были личности, оказавшие существенное влияние на ход исторического процесса, судьбы отдельных людей и целых народов. Для Волго-Уральского региона пореформенного периода одной из таких фигур может считаться известный ученый-востоковед, педагог, просветитель, общественный деятель и православный миссионер Николай Иванович Ильминский (1822–1891). В 1860–1880-е гг., в силу целого ряда культурных и социальных причин, в жизни нерусских народов Волго-Уралья произошли качественные изменения, характеризовавшиеся развитием у них «высокой» культуры. Большую роль в этих процессах сыграли деятели православной миссии, которые использовали для укрепления христианской православной традиции в регионе стремление местных крещеных народов к культурному развитию. Они создали на основе православно-миссионерских институтов начальные учебные заведения, преподавание в которых осуществлялось на родном языке учащихся, национальные алфавиты на кириллической графике, необходимые для обучения и переводов православных текстов. Главным идеологом этого движения стал Н.И. Ильминский, которого без преувеличения можно назвать выдающимся деятелем народного просвещения.

Несмотря на различные, иногда диаметрально противоположные точки зрения относительно деятельности Н.И. Ильминского, большинство авторов однозначно отмечают его вклад в развитие культурного движения народов Восточной России. Различие оценочных суждений при характеристике этой неординарной личности связано с противоречивым характером его деятельности. Объективная оценка роли Ильминского предполагает дифференцированный подход. Главным и наиболее существенным его достижением стало культурное «пробуждение» крещеных нерусских народов. Созданная им просветительская система, по сути, стала одним из ключевых факторов культурной мобилизации этих народов, появления у них письменности, школы, интеллигенции. Заслуга Ильминского не только в том, что ему удалось теоретически разработать принципиально новую просветительно-миссионерскую идеологию, создать методiku составления алфавитов «бесписьменных» народов, переводов, разработать систему двуязычной школы, но и реализовать свои идеи на практике. Отсутствие такой деятельной фигуры, имевшей большое влияние на принятие решений в области государст-



Н.И. Ильминский.  
Литография второй пол. XIX в.

венной школьной и религиозной политики, привело бы к тому, что становление национальной культуры местных крещеных нерусских народов произошло бы значительно позже, а представители зарождающейся «инородческой» интеллигенции вряд ли смогли бы полностью реализовать себя на поприще просвещения своих соплеменников во второй половине XIX в.

С другой стороны, не лишена основания точка зрения некоторых исследователей, отмечающих, что созданная Ильминским система способствовала разрушению традиционного общества коренных народов региона, утере прежнего значения исконных верований и, как следствие, нивелированию этнической культуры. Результатами этих процессов стали частичная потеря культурной самобытности и усиление культурно-языковой и этнической унификации. Признавая определенные основания этой позиции, отметим, что названные выше процессы были объективными последствиями не только деятельности миссионеров-просветителей, но и протекавших в то время социальных и культурных процессов, связанных с трансформацией патриархального общества местных народов и кризисом традиционных ценностей, начавшимися еще до внедрения системы Ильминского. Фактически в социокультурной и политической ситуации пореформенной России предложенные Н.И. Ильминским механизмы развития культуры крещеного нерусского населения посредством православных миссионерских институтов оказались единственной реальной формой национального просветительства.

Н.И. Ильминский родился 23 апреля 1822 г. в семье священника Николаевской церкви г.Пензы. Воспитывался в большой и дружной семье. Большое влияние на Николая оказали его мать и бабушка, происходившие из купеческой семьи. Как и большинство представителей духовного сословия, Ильминский получил первоначальное образование в семье. Успешно окончив Пензенское духовное училище и семинарию, он, как наиболее даровитый воспитанник, был рекомендован для продолжения обучения во вновь открывшуюся в 1842 г. в Казани Духовную академию. КазДА стала центром нового учебного округа, включавшего в себя духовные начальные и средне-специальные образовательные заведения Восточной России.



КазДА. Нач. XX в.

Специфика Казани как центра полиэтнического, поликонфессионального региона сказалась на направлении педагогической и учебной деятельности нового высшего учебного заведения. В отличие от Киевской, Санкт-Петербургской и Московской духовных академий, Казанская задумывалась как некий миссионерский центр, который должен был готовить не только православное духовенство для многочисленных епархий Поволжья и Сибири, но и деятелей православной миссии с разносторонней подготовкой в области христианско-просветительской деятельности и языкознания. После открытия КазДА указом Св. Синода (от 25 мая 1842 г.) было постановлено создать при ней особые кафедры «инородческих» языков, употребляемых «язычниками» и мусульманами Казанского учебного округа (КУО)<sup>31</sup>. Правление академии после сбора необходимых сведений и консультаций с руководством местных епархий открыло в 1844–

1844–

<sup>31</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.243. Л.2 об.

1845 учебном году две миссионерские кафедры: татаро-турецкого и калмыцко-монгольского языков<sup>32</sup>. Не располагая собственными педагогическими кадрами, дирекция академии была вынуждена обратиться за помощью в Казанский университет, в котором в это время при философском факультете существовал восточный разряд. Для преподавания новых предметов были приглашены профессора А.К. Казем-Бек (татарский и арабский языки) и А.В. Попов (калмыцкий и монгольский языки)<sup>33</sup>.

Для изучения татарского языка были отобраны 11 человек, которые после прохождения полного курса должны были заместить вакантные кафедры миссионерских дисциплин в КазДА и семинариях Поволжья и Западной Сибири. В числе первых слушателей тюркологических дисциплин был и Ильминский, зарекомендовавший себя к этому времени как энергичный и любознательный студент.

Определение на кафедру татарского и арабского языков одного из ведущих российских ориенталистов, основателя казанской школы арабистики А.К. Казем-Бека поставило преподавание этих предметов на довольно высокий научный уровень, придав им общую преемственность с академической школой востоковедения. Для ведения практических занятий по языкам был приглашен ученый-татарин Г. Махмудов (1820–1891), прекрасный специалист по восточной каллиграфии<sup>34</sup>. Уже через полтора года, в 1846 г., из числа студентов академии А.К. Казем-Бек было подготовлено несколько хороших специалистов-востоковедов, среди них особо выделялся своими познаниями в языках Ильминский, который и возглавил 26 октября 1846 г. кафедру татарского языка<sup>35</sup>.

Для дальнейшего изучения востоковедческих дисциплин, быта и нравов татар весной 1847 г. Н.И. Ильминский переселяется на жительство из академии в Старотатарскую слободу Казани, где учится у местных имамов Керима и Баймурата. С этого же времени ученый-востоковед включается в разработку и реализацию миссионерской политики среди местных нерусских народностей. В это время среди новокрещеных татар набирает силу движение за возвращение в ислам. Не утвержденные в православии, преимущественно обращенные в христианство в годы деятельности Новокрещенской конторы (1731–1764 гг.) путем принуждения, они сохраняли сильную приверженность исламу. Для предотвращения их полного «отпадения» от православия руководством духовного ведомства была санкционирована разработка эффективных методов религиозного просвещения, перевода богослужебных книг на татарский язык. Ведущую роль в этой деятельности должны были принять на себя преподаватели миссионерских дисциплин КазДА. 5 февраля 1847 г. обер-прокурор Св. Синода А. Протасов предписал правлению КазДА подготовить переводы на татарский язык духовных книг, необходимых для проведения христианского богослужения на татарском языке<sup>36</sup>. Для этой цели при академии был организован специальный Переводческий комитет, в состав которого вошли ректор КазДА архимандрит Григорий, профессор А.К. Казем-Бек, бакалавры академии Н.И. Ильминский и Г.С. Саблуков<sup>37</sup>.

Наряду с переводческой деятельностью в конце 1840-х гг. Ильминский начинает активно заниматься изучением истории православной миссии в Казанском крае и религиозно-нравственного положения местного нерусского населения. В 1848, 1849 гг., по поручению архиепископа Казанского Григория (Постникова), он совершает длительные путешествия по татарским деревням Казанской губернии. Результатами этих командировок

<sup>32</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.243. Л.6.

<sup>33</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1845 год. – СПб., 1846. – С.62.

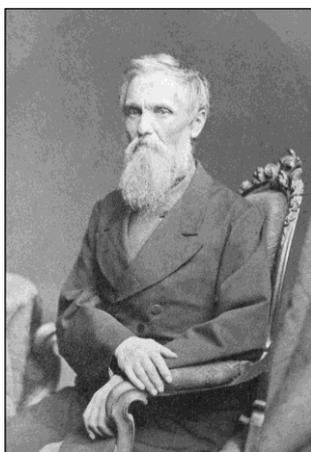
<sup>34</sup> Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики. – М.-Л., 1950. – С.179.

<sup>35</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.463. Л.1.

<sup>36</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.661. Л.1–2.

<sup>37</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.661. Л.32.

стали первые его серьезные исследования, посвященные религиозной культуре татар. В своих отчетах о путешествиях (1848, 1849 гг.), написанных в форме путевых заметок, автор нарисовал красочную картину жизни, быта, религиозных представлений татар-мусульман и крышен. В отчетах впервые были обозначены идеи молодого ученого в области миссионерской деятельности среди нерусских народов. Ильминский констатирует неудовлетворительное положение постановки христианско-просветительской деятельности в регионе, низкую квалификацию православных проповедников и духовенства «инородческих» приходов, предлагает свои подходы для решения задач по воцерковлению крышенской паствы. Он подчеркивает необходимость коренного преобразования миссионерского движения православной церкви на основе широкой просветительской и культуртрегерской деятельности. В этих отчетах обозначился важнейший идеологический посыл, ставший в дальнейшем основой его просветительской системы, – это ключевая роль начальной школы и родного языка в деле продвижения общехристианских идей в народные массы. Свои идеи по этому вопросу он подробно изложил в «Проекте миссии для татар» (1849 г.).



Г.С. Саблуков.  
Вторая пол. XIX в.  
(из фондов ОРРК КФУ)

Вследствие планировавшегося расширения преподавания миссионерских предметов и организации специального противомусульманского отделения в стенах КазДА Св. Синод направил в 1851 г. бакалавра Н.И. Ильминского в научное путешествие по странам Ближнего Востока с назначением содержания по 2 тысячи рублей в год<sup>38</sup>. Это путешествие стало первым опытом учебных командировок в страны мусульманского Востока в истории российских духовных академий<sup>39</sup>. Во время этой командировки (1851–1855 гг.) Ильминский посетил Сирию, Ливан, Египет. Здесь он продолжил совершенствовать свои знания в арабском и персидском языках у ученого шейха Аль Баррани. У местных ученых он брал уроки по мусульманскому богословию, толкованию Корана, законоведению, ознакомился с деятельностью протестантских и католических миссий на Ближнем Востоке<sup>40</sup>. Своеобразным итогом этой поездки стала его работа «Опровержение исламизма как необходимое условие к твердому принятию татарами христианской веры...»<sup>41</sup>, в которой им была предпринята попытка разработки методов противомусульманской полемики, опровержения исламского вероучения с позиции православия.

В 1854 г. на базе кафедр восточных языков в КазДА открылись специальные миссионерские отделения: «противомусульманское», «противобуддийское», «чувашско-черемисское», «противораскольническое»<sup>42</sup>. Преподавателем противомусульманского отделения был назначен Ильминский, который, по мнению академика И.Ю. Крачков-

<sup>38</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.994. Л.1–4; Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1851 год. – СПб., 1852. – С.56.

<sup>39</sup> Валеев Р.М. Казанское востоковедение. Истоки и развитие. (XIX – 20 г. XX в.): дис. ... д-ра ист. наук. – Казань, 1999. – С.224.

<sup>40</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.994. Л.20–60.

<sup>41</sup> Ильминский Н.И. Опровержение исламизма, как необходимое условие к твердому принятию татарами христианской веры, всего полезнее может начать разубеждением их в пророческом достоинстве Магомета // Знаменский П.В. На память о Н.И.Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия – Казань, 1892. – С.387–402.

<sup>42</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.1324. Л.1.

ского, после своей зарубежной командировки по своей научной подготовке являлся ведущим российским арабистом и исламоведом<sup>43</sup>. В ходе преподавания востоковедческих и исламоведческих дисциплин ученый разработал стройную и последовательную программу по изучению татарского языка и мусульманского вероучения, ввел в практику учебные командировки студентов для ознакомления с бытом и языком нерусских народов. Результатом его научных изысканий становится труд «Бабер-Намэ, или записка султана Бабера. Изданы в подлинном тексте», увидевший свет в 1857 г.

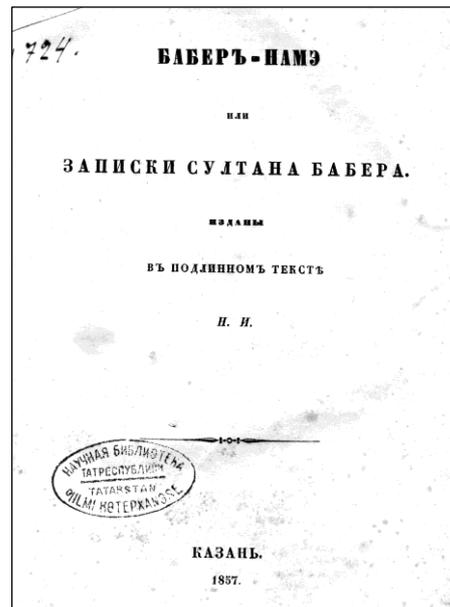
Продолжая заниматься практическими вопросами миссионерской деятельности среди татар, в 1856 г. Ильминский совершает новое путешествие по Закавказью с целью апробации православных текстов, подготовленных Переводческим комитетом КазДА (Литургии и Часослова). Эта командировка имела важное значение как для самого Николая Ивановича, так и для судьбы его просветительской системы. Во время путешествия Ильминский приходит к выводу о непригодности сделанных ранее переводов для религиозного просвещения кряшен. Он

осознал необходимость кардинальной переработки переводов на новых началах, а именно использования в качестве основы не татарского литературного языка, мало понятного не только для крещеных татар, но и для простых татар-мусульман, а народного разговорного татарского языка, замены арабского алфавита на кириллическую графику, приспособленную к фонетическим особенностям татарского языка.

Другой идеей, к которой пришел Ильминский в ходе своего путешествия, стало понимание необходимости отказа от жесткой привязки христианизации к этнической унификации. Подчеркивая эту мысль, он писал: «Надо всегда внушать татарам (имеются в виду крещеные татары. – *Р.И.*), что наша вера отнюдь не посягает на их народность; что она не русская, а всемирная, святая, Христова»<sup>44</sup>.

Вернувшись в Казань, Ильминский начинает реализовывать свои новые разработки. Но полностью воплотить в жизнь свой проект Ильминскому в это время не удастся. В 1859 г. из-за конфликта с новым ректором КазДА епископом Иоанном (Соколовым) он был вынужден покинуть Казань и поступить на службу в Оренбургскую пограничную комиссию, члены которой занимались в это время разработкой системы административного устройства Казахской степи.

В конце 1861 г. Ильминский возвращается в Казань, где возглавляет кафедру тюркских языков Казанского университета<sup>45</sup>. В 1862 г. он совместно с В.Т. Тимофеевым составляет первый татарский кириллический алфавит, на основе которого начинают издаваться религиозно-нравственные и учебные книги для кряшен. Создание кириллического алфавита и переводов православной и учебной литературы позволило



Титульный лист тюркологического исследования Н.И. Ильминского «Бабер-Намэ, или записка султана Бабера» (Казань, 1857) (из фондов ОРРК КФУ)

<sup>43</sup> Крачковский И.Ю. Указ. соч. – С.180.

<sup>44</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.142.

<sup>45</sup> С 1863 г. возглавлял также кафедру татарского языка в КазДА.

Ильминскому расширить рамки своей системы. В 1863 г. Тимофеев поселяет на своей квартире нескольких мальчиков из родной деревни и начинает обучать их грамоте и основам православного вероучения на родном языке. Для дальнейшего развития школы в августе 1864 г. Николай Иванович обратился в МНП с ходатайством о дозволении открыть в Казани частную школу, во главе с Тимофеевым, для первоначального обучения детей кряшен<sup>46</sup>. Открытие КЦКТШ имело огромное значение для всего дальнейшего социокультурного развития кряшен. В дальнейшем из ее стен вышла основная масса кряшенской интеллигенции.

Буржуазные реформы 1860-х гг. и некоторая демократизация общественной жизни в России пробудили у нерусских народов интерес к истории, культуре, образованию. С



Ученики и педагогический состав КЦКТШ.  
1915 г.

учетом происходивших в стране социально-экономических процессов Ильминский верно оценил этноконфессиональную ситуацию и предложил концепцию обновления и развития «инородческого образования». В 1864 г. он писал, что среди крещеных народов пробудилось стремление к образованию. Просветитель призывал воспользоваться этим движением: «направить его в свою сторону, доказать на опыте превосходство нашего образования и нашей религиозности»<sup>47</sup>. Считая, что школа влияет на «образ мысли», он ратовал за создание новой

школы, которая не отталкивала бы крещеных, а была для них «понятной и притягательной». Он предлагал осуществлять обучение в «инородческой школе» на родном языке, для чего считал «самым лучшим средством образовательные книги, полезные и назидательные для простого народа, изложить на собственном языке инородцев»<sup>48</sup>. Утверждение нерусских народов в православии при помощи родного языка являлось, по мнению Ильминского, первым этапом на пути их духовного обрусения. «Религиозное движение сердца несравненно сильнее и глубже возбуждается, когда христианские истины слышатся инородцами на языке родном, нежели на русском... Как скоро в инородцах утвердились посредством родного языка христианские понятия и правила, они уже обрусели», – утверждал он<sup>49</sup>. При этом духовное обрусение представлялось не как превращение «инородцев» в русских, а как духовное единение российских народов на основе православия.

Долгие размышления и опыт миссионеров привели Ильминского к пониманию того, что привычные религиозные образы народа «составляют сущность их мышления и основу их нравственности»<sup>50</sup>. Он писал: «Простой человек мыслит и чувствует цельно, в одном органически последовательном направлении и дорожит своими какими ни на

<sup>46</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1886. – С.76.

<sup>47</sup> *Ильминский Н.И.* Еще о школе для первоначального обучения детей крещеных татар // Православное обозрение. – 1865. – Т.26. – С.89.

<sup>48</sup> Там же. – С.7.

<sup>49</sup> Цит. по: *Знаменский П.В.* На память о Н.И.Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.204.

<sup>50</sup> *Ильминский Н.И.* Материалы для истории христианского просвещения татар. – Казань, 1864. – С.30.

есть религиозными убеждениями, потому что он живет ими. Станем ли смотреть на инородцев свысока и попираť их понятия как глупость? Чтобы преподаваемые истины глубоко укоренились в сознании простолюдина, надобно войти в его мирозерцание, принять его понятия за данное и развивать их. Архаически простые и немногосложные понятия шаманствующих инородцев могут быть ассимилированы христианством...»<sup>51</sup>. Решение сложных миссионерско-просветительских задач Ильминский считал возможным только на основе родного языка. «Кто говорит с инородцем на их родном языке, – писал он, – того они легко понимают и могут убеждаться его доказательствами, потому что вместе со словами он употребляет их же элементы мысли»<sup>52</sup>.

Первоначальный успех реализации новых просветительских идей позволил их автору включить в орбиту своего внимания наряду с кряшенами другие крещеные нерусские народы Волго-Уральского региона. Расширение применения новых разработок, затрагивавших важные вопросы церковной жизни и внутривластного курса, не могло не вызвать роста противоречий в местном обществе и государственной бюрократии. Наряду со сторонниками у Ильминского появляются многочисленные оппоненты. Наиболее жесткое противостояние между сторонниками и противниками новых подходов развернулось во второй половине 1860-х гг. Острая дискуссия между противниками должна была дать ответ на вопрос, какими методами следует проводить интеграцию коренных крещеных народов Восточной России – путем культурно-языковой унификации или христианского просвещения. От решения этого вопроса во многом зависели векторы национальной политики государства и миссионерского движения РПЦ.

Одним из первых против внедрения этой системы выступило консервативно настроенное православное духовенство, оценившее попытки перевода богослужения на «инородческие» языки как принижение авторитета православия<sup>53</sup>. Его недовольство вызывало стремление сторонников новой системы привлечь в духовное сословие представителей местных народов, что приводило к ломке традиционной системы наследования приходов, способствовало росту конкуренции.

Обсуждение системы Ильминского, кроме чисто миссионерских вопросов, затрагивало проблему методики образования национальных меньшинств. Камнем преткновения стал вопрос обучения на родном языке. Наряду с Ильминским вопрос об образовании коренных народов Восточной России был поставлен председателем Буинского училищного совета, священником А.И. Баратынским. В 1864 г. им были представлены в Министерство народного просвещения (МНП) две записки: «Проект об устройстве сельских училищ Буинского уезда» и «Записка о введении русского языка и русской грамотности в татарских училищах»<sup>54</sup>. А.И. Баратынский предлагал вести весь образовательный процесс в миссионерских школах на русском языке, считая, что с усвоением языка усваивается и народность. Развитие культуры и письменности у нерусских народов, по его мнению, могло привести к появлению у них интеллигенции, созданию «высокой» культуры, а в конечном счете – к росту национального самосознания и «сепаратизма»<sup>55</sup>.

Мнение А.И. Баратынского поддержали чиновники МНП во главе с членом Ученого комитета, профессором Санкт-Петербургского университета В.В. Григорьевым. На внеочередном собрании комитета, состоявшемся 20 февраля 1867 г., большинство его членов

<sup>51</sup> Ильминский Н.И. Материалы для истории... – С.8.

<sup>52</sup> Там же.

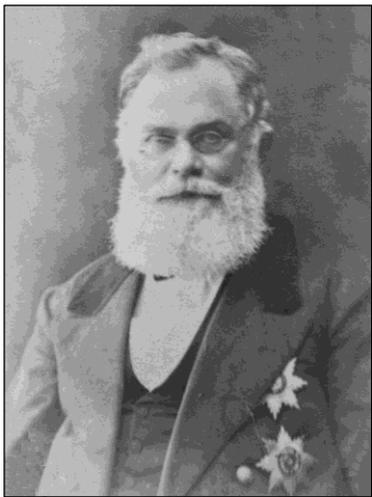
<sup>53</sup> Григорьев А.Н. Христианизация нерусских народностей как один из методов национальной политики царизма в Татарии. Со второй половины XVI в. до февраля 1918 года // Материалы по истории Татарии: сб. статей. – Казань, 1948. – С.263.

<sup>54</sup> РГИА. Ф.733. Оп.170. Д.143. Л.1–28 об.

<sup>55</sup> Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб., 1869. – С.16.

высказалось против дальнейшего расширения применения системы Ильминского. По мнению чиновников, образование нерусских народов должно было стать основным каналом проведения политики по их русификации: «хотя преподавание может быть введено с успехом лишь на том языке, который дети в состоянии понимать, но отсюда не следует, что языком преподавания в школе должен быть инородческий язык. Если допустить последнее и составить на этом языке особые книги, написанные русскими буквами... то это может послужить к пробуждению племенного самолюбия и уважения к своему языку, что нежелательно для русского правительства и общества»<sup>56</sup>. Как альтернативу идеям Ильминского предлагалось использовать «обрусительные» методы воспитания, которые широко применялись на практике и до появления системы Ильминского являлись ведущим направлением в педагогической деятельности среди нерусских народов империи. Широкое распространение эта методика получила на Кавказе, где она была введена в общую практику обучения в 1850-х гг. распоряжением попечителя Кавказского учебного округа барона А. Николаи. Предлагалось распространить этот опыт и на Среднее Поволжье, добавив в учебный план создаваемых «инородческих» училищ один дополнительный год, который будет направлен на изучение русского языка<sup>57</sup>.

Против такого решения открыто выступили члены казанского «Комитета по образованию инородцев» во главе с попечителем КУО П.Д. Шестаковым, председателем училищного совета священником М.М. Зефировым, инспектором чувашских школ Н.И. Золотницким, которые в начале 1868 г. представили в МНП особое мнение по данной проблеме.



П.Д. Шестаков.  
Вторая пол. XIX в.  
(из фондов ОРРК КФУ)

Сложность и «высокий накал» дискуссии вокруг системы Ильминского, в которую были вовлечены многие государственные и общественные деятели, не имевшие непосредственного отношения к этой проблеме, были связаны также с тем, что она затрагивала важный вопрос, который обозначился в пореформенный период и был связан с ростом русского национального самосознания и поисками культурно-идеологических основ «русскости»: что является ее важнейшей, основополагающей характеристикой в условиях современных и секулярных изменений в обществе – принадлежность к культурно-языковой среде (владение русским языком) или православной конфессии? Оживленная литературная полемика сторонников первого подхода (редактор «Московских ведомостей» М.Н. Катков)<sup>58</sup> и публицистов славянофильского направления (Ю.Ф. Самарин, И.С. Аксаков)<sup>59</sup> вызвала широкое общественное обсуждение и имела важное значение для выработки государственного отношения к

этому вопросу. Однозначная позиция Ильминского и его сторонников, видевших в православии «краеугольный камень и русской народности, и русского государства», с восприятием которого «инородцы» в культурном и духовном плане становятся «русски-

<sup>56</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1119. Л.138.

<sup>57</sup> *Исхакова Р.Р.* Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX – начале XX в. – Казань, 2001. – С.170.

<sup>58</sup> См.: *Собрание передовых статей «Московских ведомостей».* 1866. – М., 1897.

<sup>59</sup> См.: *Самарин Ю.В.* Статьи. Воспоминания. Письма / сост. Т.А. Медовичева. – М., 1997.

ми»<sup>60</sup>, не устраивала сторонников проведения курса на всеобщую культурно-языковую унификацию, представленных в МНП чиновниками, получившими управленческий опыт в Западном крае и на Кавказе<sup>61</sup>. Поляризация мнений среди деятелей народного просвещения и различие идеологических и концептуальных подходов вынудили руководство МНП пойти на широкое обсуждение этого сложного вопроса. Были собраны отзывы 36 училищных советов семи губерний с полиэтническим составом населения, вышедшие в 1869 г. отдельным изданием<sup>62</sup>. Собранные сведения стали предметом обсуждения расширенного собрания совета МНП, состоявшегося 8 февраля 1870 г. под председательством Д.А. Толстого, в присутствии попечителей Казанского и Одесского учебных округов.

Результатом этого совещания стало признание методов Ильминского в качестве основы школьной и миссионерской политики в отношении крещеных нерусских народов. Применение системы Ильминского законодательно было закреплено в «Правилах о мерах к образованию населяющих Россию инородцев» от 26 марта 1870 г.<sup>63</sup> Несмотря на позицию многочисленных противников, восторжествовало мнение сторонников Ильминского. Большая роль в этом принадлежала руководству Св. Синода и МНП, сделавших ставку на усиление христианско-просветительской деятельности среди коренных народов региона посредством развития миссионерских школ с преподаванием на родном для учеников языке. Духовные и светские власти, понимая опасность широкого внедрения системы Ильминского, которая могла привести к росту самосознания «инородцев», в то же время осознавали, что без ее применения нельзя рассчитывать на качественный сдвиг в утверждении их в православии и интеграцию в русское культурное пространство. В связи с этим система Ильминского нашла сильных сторонников как в лице местных органов власти (попечитель КУО П.Д. Шестаков, архиепископ Казанский Антоний (Амфитеатров)), так и на высшем государственном уровне (министр народного просвещения, обер-прокурор Св. Синода Д.А. Толстой, обер-прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев).

Для подготовки квалифицированных педагогических кадров для учебных заведений, работавших по новой системе, в 1872 г. в Казани была учреждена учительская (инородческая) семинария, директором которой назначен Н.И. Ильминский<sup>64</sup>. В нее могли поступать, наряду с русскими, представители коренных народов России, назначавшиеся



Казанская учительская семинария.  
Кон. XIX – нач. XX вв. (из фондов ОРПК КФУ)

<sup>60</sup> Ильминский Н.И. Из переписки о применении русского алфавита к инородческим языкам. – Казань, 1883. – С.34.

<sup>61</sup> Одним из таких деятелей был творец политики деполонизации и насаждения «русского начала» в Западном крае, попечитель Виленского учебного округа (с 1868 г. член совета МНП) И.П. Корнилов (РГИА. Ф.970. Оп.1. Д.99).

<sup>62</sup> Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб., 1869.

<sup>63</sup> НА РГ. Ф.92. Оп.1. Д.9940. Л.57 об.–58.

<sup>64</sup> Акт открытия Казанской учительской семинарии. – Казань, 1872. – С.1.

после окончания курса учителями в народные училища<sup>65</sup>. Образцом для ее деятельности, как, впрочем, и для других «инородческих» учебных заведений, становится КЦКТШ. КУС превращается в некий координирующий орган, не только готовивший педагогические кадры, но и осуществлявший руководство деятельностью многочисленных учебных заведений, работавших на основе системы Ильминского, становится центром неофициального «Ведомства просвещения инородцев Восточной России». В 1860–1880-х гг. наряду с КУС и КЦКТШ, благодаря Ильминскому и его последователям, начинают функционировать другие средне-специальные учебные заведения педагогического профиля, созданные для нерусских народностей Волго-Уралья: Симбирская чувашская учительская школа – для чувашей, Унжинская центральная черемисская школа – для мари, Карлыганская центральная вотская школа – для удмуртов, открываются сотни начальных школ с двуязычной системой преподавания, подчинявшиеся местным земским организациям, МНП, духовному ведомству и миссионерским организациям. Характерной чертой всех этих учебных заведений были упор на изучение церковных дисциплин и использование в педагогической практике родного языка учащихся.

Наряду с конфессиональными школами широкое применение родных языков народов Волго-Уралья нашло в богослужебной практике. Сам Ильминский особо подчеркивал, что глубокое проникновение христианства в сознание крещеных нерусских народов было возможно лишь при условии, когда они начали бы понимать его внутреннее содержание. Для этого было необходимо сделать доступным богослужение, перевести его на понятный для прихожан язык. Главным деятелем реформы церковной жизни должен был стать духовный пастырь, знавший язык прихожан, могущий вести на нем миссионерскую и просветительскую деятельность. Наиболее подходящей кандидатурой на этой должности было лицо той же национальности, что и его паства, так как «кроме знания языка, весьма важно еще племенное сродство в лицах, на которых возможно будет удовлетворять духовным, т.е. умственным, нравственным и церковно-христианским потребностям народа. Русские священники и учителя поэтому, даже при отличном знании языка, не могут так успешно действовать на инородческое население, как природные инородцы»<sup>66</sup>.



Кряшенская интеллигенция.  
Семья священника Тихона Леонтьева.  
Нач. XX в.

Законодательно право включать представителей местных нерусских народов в число православного духовенства было закреплено в 1867 г., когда по инициативе Ильминского обер-прокурором Д.А. Толстым в Св. Синод было внесено предложение о назначении в национальные приходы священников из числа их соплеменников. Св. Синод согласился с этим мнением, разрешив указом от 19 июля 1867 г. комплектовать церковный причт за счет воспитанников миссионерских школ.

Благодаря стараниям Ильминского и его сторонников происходил быстрый рост числа представителей кряшенской духовной интеллигенции, ставших проводниками просветительских идей в народные массы. Благодаря внедрению системы Ильминского РПЦ стала для зарождающейся кряшенской интелли-

<sup>65</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.4. Л.8–9.

<sup>66</sup> Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования. 1867–1892 гг. – Казань, 1892. – С.174.

генции одним из «социальных лифтов», позволявших им повысить свой статус в обществе, образовательный уровень и улучшить свое материальное благосостояние. Деятельность большинства представителей кряшенской интеллигенции, особенно во второй половине XIX в., была тесно связана с православной церковью. Многие из них начинали свой путь в стенах созданных православными миссионерами учебных заведений, где они получали первоначальное образование в христианском духе, впоследствии сами становились учителями конфессиональных учебных заведений и посвящали свою жизнь культурному и религиозному просвещению соплеменников, и, наконец, переходили в духовное сословие. Наиболее талантливые и деятельные лица из кряшен получили «дорогу в жизнь», смогли реализовать себя в деле образования и просвещения соплеменников. В их лице православные миссионеры получили энергичных деятелей христианского просвещения.

Благодаря своей энергии и незаурядным организаторским способностям, к концу жизни Ильминский реализовал широкую программу религиозного и культурного просвещения кряшен. На основе православных конфессиональных организаций сформировались культурно-просветительские институты кряшен. Сам процесс быстрого воцерковления был в первую очередь связан с тем, что Н.И. Ильминским была предложена та модель религиозного просветительства, которая позволяла кряшенам при сохранении этнических традиций и идентичности развивать свою культуру, эффективно встраиваться в быстро меняющиеся реалии жизни пореформенной России. Большинство представителей кряшенской интеллигенции были учениками и воспитанниками Ильминского. Даже после окончания обучения они сохраняли тесные контакты со своим учителем. Переписка, которую вел Ильминский с сотнями своих учеников – деятелями народного просвещения, была основным каналом коммуникации и реализации просветительских идей на практике, позволяла ему конструировать свою систему, поддерживать механизм функционирования своего неофициального «Ведомства просвещения инородцев Восточной России», представленного разветвленной сетью начальных школ и национальных православных приходов. По воспоминаниям попечителя КУО П.Д. Шестакова, карманы Ильминского всегда раздувались от писем, получаемых от молодых учителей. «Вы не узнаете этого смиренного и робкого человека, – писал Шестаков в своем дневнике, – когда он говорит о своих крещеных татарах: глаза его блещут, сам он приходит весь в движение, и речь его льется рекой, он позабывает время, он готов вас заговорить»<sup>67</sup>. Для кряшенских деятелей просвещения авторитет Ильминского был непререкаемым, а его просьбы и предложения считались руководством к действию. Благодаря этому его идеи находили широкое применение и стали идеологической основой просветительского движения кряшен во второй половине XIX в.

С середины 1880-х гг. Н.И. Ильминский начинает испытывать все более серьезные проблемы со здоровьем. У него развивается рак желудка. Несмотря на это, вплоть до своей кончины он продолжает заниматься педагогической и просветительской деятельностью, ведет интенсивную переписку со своими корреспондентами. В июне 1891 г. он был вызван по служебным делам в Петербург, откуда отправился в Троице-Сергиеву лавру для просмотра и корректуры переводов на якутском языке. Здесь Николай Иванович простудился, что обострило его болезнь. Вернувшись в Казань, он вскоре слег. В связи с сильной мучительной болью Ильминский перестал принимать пищу. 27 декабря в 9 часов утра он скончался, и был отпет своим верным сподвижником и учеником протоиереем В.Т. Тимофеевым. В своем завещании он предписал похоронить себя на общественном Арском кладбище Казани, недалеко от входа в КЦКТШ. По покойнику был впервые зачитан Псалтырь на татарском языке – это был последний переводческий

<sup>67</sup> Цит. по: Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. – М., 2013. – С.101.

труд усопшего. Могила Ильминского вскоре стала местом массового паломничества для приезжающих в Казань кряшен и представителей других нерусских народностей, а за покойником закрепилось имя «апостол малых народностей Поволжья».



Памятный крест над могилой  
Н.И. Ильминского у Никольского  
придела кладбищенского храма во имя  
благоверных кн. Феодора, Давида и  
Константина, ярославских чудотворцев  
на Арском кладбище Казани.  
Современный вид

Несмотря на смерть, его идеи и созданная им система продолжали функционировать и развиваться вплоть до революционных событий 1917 г. Система Ильминского нашла последовательных сторонников и защитников в лице сотен учеников, продолживших дело своего учителя. Постепенно система Ильминского переросла те рамки, которые были заложены ее основателем, превратилась в идеологию культурно-национального движения крещеных нерусских народов Волго-Уральского региона.

Благодаря деятельности Н.И. Ильминского и его учеников, внедрению системы конфессионального начального и средне-специального образования, созданию кириллической татарской письменности у кряшен сформировалась довольно многочисленная прослойка сельской и городской интеллигенции, ставшей интеллектуальной и культурной элитой общества. В начале XX в. кряшенская интеллигенция переживала процесс становления как особой социальной корпорации внутри кряшенского социума. В это же время обозначились определенная политизация данной группы, попытки осмысления и идеологического пози-

ционирования кряшенской самобытности. Хотя в этот период основным ядром кряшенской интеллигенции оставались представители духовных кругов – православные церковно- и священнослужители, учителя конфессиональных школ, являвшиеся воспитанниками и последователями Н.И. Ильминского и В.Т. Тимофеева, среди образованной кряшенской молодежи увеличивается количество светских деятелей. Это были первые кряшены, которые благодаря своим незаурядным способностям получили техническое средне- специальное и высшее образование, в том числе и в Западной Европе, в основном жившие в крупных городских центрах<sup>68</sup>.

После революционных событий 1905 г. среди кряшенской интеллигенции набирают силу социалистические и антиклерикальные идеи. Все это свидетельствовало о значимых изменениях в кряшенском обществе и структуре ее элиты, о переходе просветительского движения кряшен от клерикально-миссионерской к культурно-общественной направленности. Именно представители «новой» кряшенской интеллигенции после событий 1917 г. стали основными деятелями общественного движения кряшен, внесли значимый вклад в развитие кряшенской, а начиная с 1930-х гг. – общетатарской культуры.

<sup>68</sup> Гилязов И., Петров-Текин Н. «Вел антисоветскую политическую агитацию». (Жизнь и судьба Федора Николаевича Сердинского // Гасырлар авазы–Эхо веков. – 2011. – №1–2. – С.72–77.

Радик Исхаков

### § 3. Школьное просвещение

**Развитие начального образования в первой половине XIX в.** Важным этапом в развитии образования народов России стала Александровская эпоха. Продолжая реформы Екатерины II, Александр I развернул широкую деятельность в области народного просвещения. Манифестом от 8 сентября 1802 г. было создано Министерство народного просвещения, взявшее на себя руководство всеми учебными заведениями империи<sup>69</sup>. В 1803 г. были утверждены «Предварительные правила народного просвещения», а в 1804 г. – «Устав учебных заведений, подведомых университету»<sup>70</sup>. Эти два законодательных акта надолго определили структуру учебных заведений государства. Российская империя была поделена на 6 учебных округов во главе с чиновником, обладавшим широкими административными полномочиями (попечитель учебного округа). В каждом центре учебного округа открывался университет. Университеты обладали широкими правами и обязанностями. Кроме непосредственной научной и образовательной деятельности, они должны были осуществлять контроль и руководство над гимназиями. Гимназии в свою очередь наделялись такими же правами по отношению к низшим учебным заведениям<sup>71</sup>.

Учебным центром Восточной России стала Казань, где в 1804 г. был открыт университет. Создание Казанского университета имело огромное значение для развития просветительства в Волго-Уральском регионе. Надолго став основным культурным и



Императорский Казанский университет.  
Литография В.С. Турина. 1834 г.

научным центром края, Казанский университет дал мощный импульс к приобщению местного населения к достижениям европейской и русской культуры. Не менее значима роль университета в становлении знаний о языках и быте населяющих Восточную Россию народов. В первой половине XIX в. это учебное заведение стало ведущим

центром в России и в Европе в исследовании многообразного историко-культурного наследия тюркских, монгольских и финно-угорских народов России<sup>72</sup>. Именно с открытием Восточного разряда университета началось планомерное изучение языков и этнографии коренных народов Волго-Уралья. Благодаря этому стало возможным становление в дальнейшем системы образования и религиозного просвещения крещеных нерусских народов. Наиболее видные деятели этого движения, такие как Н.И. Ильмин-

<sup>69</sup> ПСЗ-1. – Т.27, №20406.

<sup>70</sup> Рожественский С.В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902 гг. – СПб., 1902. – С.38–40.

<sup>71</sup> ПСЗ-1. – Т.28, №21501.

<sup>72</sup> Валеев Р. Востоковедение в Казанском университете и изучение историко-культурного наследия азиатских народов // История татар с древнейших времен. Т.6. – Казань, 2013. – С.725.

ский и И.Я. Яковлев, были ее выпускниками или получили востоковедческую подготовку у университетских профессоров.

Низшим звеном образовательной системы в соответствии с «Уставом учебных заведений» должны были стать сельские приходские училища. При одном или двух православных приходах должно было учреждаться по крайней мере одно приходское училище, обучение в них вверялось в обязанность местному православному духовенству<sup>73</sup>. В этих училищах предлагалось давать элементарные знания и навыки чтения, письма и счета. Целями их создания были: 1) подготовка юношества для поступления в уездные училища; 2) предоставить школьникам «сведения им приличные, сделать их в физических и нравственных отношениях лучшими, дать им точные понятия о явлениях природы и истребить в них суеверия и предрассудки, столь вредные их благополучию, здоровью и состоянию»<sup>74</sup>. За время обучения дети должны были познакомиться с основами православного вероучения, научиться читать и писать.

В дополнениях к этому уставу, разработанных чиновниками Св. Синода, предполагалось открывать эти учебные заведения также в приходах с преобладающим крещеным нерусским населением. Преподавание в них, наряду с русским, должно было вестись и на родном для учеников языке. В представлении Св. Синода по этому поводу читаем: «В селениях, обратившихся в православную веру греко-российского исповедания, как то: корел, черемис, мордвы, вотяков, татар, чуваш и прочих, коих дети порусски не понимают, учить священно и церковнослужителям в школах и церквях наставления производить на их природном языке дотоле, доколе все их прихожане от мала до велика разуметь будут совершенно российский язык, и для преподавания такового учения можно будет употребить на первый случай назначенные Св. Синодом к изданию в печать книги на российском языке с переводом на упомянутые [языки]»<sup>75</sup>.

Реализация этого проекта должна была привести к созданию широкой сети всеобщих низших учебных заведений, в которых могли изучать грамоту большое число детей сельских жителей, а после их окончания, при желании родителей, поступать в уездные училища и гимназии. Но как показали дальнейшие события, декларируемый государством курс в полной мере не мог быть реализован. В соответствии с законом эти училища должны были открываться и содержаться жителями прихода. Фактически правительство и МНП отстранялись от их финансирования. В условиях сложного материального положения сельского населения, отсутствия мотивации со стороны крестьян, без финансовой поддержки государства эти учебные заведения открывались крайне редко, а там, где они все же начинали работать, вскоре в силу различных затруднений и противодействия со стороны сельских обществ закрывались. Особые сложности при их создании возникали в местностях с преобладающим нерусским населением, которое воспринимало попытку чиновников и православного духовенства по созданию школ как дополнительную повинность. В связи с этим данные учебные заведения «не прижились в инородческой среде»<sup>76</sup>.

Во многом из-за этих же причин не был реализован другой проект Александровской эпохи, выдвинутый в 1822 г. попечителем КУО М.Л. Магницким, по организации в Поволжье и Сибири ланкастерских подвижных школ взаимного обучения, основной целью создания которых, по мысли автора, должно было стать распространение грамоты и идей христианства среди нерусских народов Восточной России. Ланкастерские школы впервые появились в начале XIX в. в Уэльсе. Их основателем был известный английский миссионер-квакер Джозеф Ланкастер. Зародившиеся как низшие школы грамоты для бед-

<sup>73</sup> ПСЗ-1. – Т.28, №21 501. – П.118, 119.

<sup>74</sup> Там же. – П.119.

<sup>75</sup> ПСПМНП. – Т.1. – С.354.

<sup>76</sup> НА РГ. Ф.10. Оп.2. Д.1119. Л.78.

нейших слоев населения, ланкастерские школы вскоре получили широкую популярность в Западной Европе и Северной Америке. В этих школах применялся особый Бел-Ланкастерский метод взаимного обучения, заключавшийся в том, что старшие дети, подготовленные учителем, должны были обучать младших. Совет Казанского университета обратился с вопросом о возможности открытия и финансирования этих учебных заведений к местным органам власти. После сбора мнений по этому вопросу оказалось, что нерусское население, не отказываясь посылать своих детей на обучение в эти школы, в то же время не находило возможным для себя содержать их за свой счет. Не найдя других возможностей финансирования школ, чиновники МНП отказались от реализации этой идеи<sup>77</sup>.

Лишь в годы правления Николая I произошли существенные перемены в деле школьного просвещения кряшен. Первым шагом в развитии государственного начального образования среди многонационального сельского населения Волго-Уральского региона стало утверждение 25 октября 1828 г. «Устава сельских училищ в удельных имениях», регламентировавшего порядок открытия школ в селениях Удельного ведомства<sup>78</sup>. На основе опыта удельных школ 24 декабря 1830 г. был принят проект о волостных училищах казенных поселян, первоначально распространивший свое действие на территорию Петербургской и Псковской губерний<sup>79</sup>. В соответствии с этим проектом для государственных крестьян при волостных правлениях должны были учреждаться начальные учебные заведения для подготовки нижних чинов местной сельской администрации (писарей). На должности учителей преимущественно назначалось приходское православное духовенство – священники, реже дьяконы. Учителю предусматривалось жалованье в размере 300 руб. На наем жилого дома, приобретение учебных пособий, оплату сторожа выделялось 400 руб. Содержание училищ должно было осуществляться за счет общественных, земских сборов.

В Волго-Уралье этот тип начальных учебных заведений начинает распространяться в конце 1830-х – начале 1840-х гг.<sup>80</sup>, что было связано с учреждением МГИ (1837 г.) и реформой управления государственной деревней, проведенной ее первым министром П.Д. Киселевым. Указами от 27 июня<sup>81</sup> и 25 ноября<sup>82</sup> 1842 г. все созданные ранее волостные школы были



М.Л. Магницкий.  
Литография первой пол. XIX в.



П.Д. Киселев.  
Литография сер. XIX в.

<sup>77</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1119. Л.81.

<sup>78</sup> ПСЗ-2. – Т.3, №2377.

<sup>79</sup> ПСЗ-2. – Т.6, №4219 б.

<sup>80</sup> Первым таким учебным заведением в смешанном русско-кряшенском селении стало училище в с.Юкачах Мамадышского уезда Казанской губернии, открытое в 1833 г. местным священником и переданное позже в ведение местной палаты государственных имуществ.

<sup>81</sup> ПСЗ-2. – Т.17. – Отд.1, №15794.

преобразованы в приходские училища, подчиненные МГИ. Вместо подготовки писарей на эти учебные заведения возлагалась обязанность распространения грамотности среди государственных крестьян.

Одной из причин упразднения волостных училищ была их крайняя непопулярность среди местного населения. Как отмечал один из современников, священник С. Нурминский, окончивший курс в одной из таких школ, за период своего существования волостные училища не смогли наладить систему обучения представителей коренных народов края и оставили о себе среди сельских жителей недобрую память, а их воспитанники, становясь писарями, проявляли худшие качества, характерные для российской бюрократии. Вот как описал данный автор постановку школьного дела в этих учебных заведениях: «Волостное правление по предписанию окружного начальника сгонит нескольких мальчиков в школу к учителю, как обыкновенно выражаются, для науки, выбирая по преимуществу бедняков, потому что богатые откупятся: и явятся эти мальчики оборванные, дикие, без куска хлеба... Усадят их за столы, и начинается учение. Является учитель, все встают и по проекту читается молитва. Затем учитель обходит ряды учеников и начинает их учить русской азбуке. Тут-то начинается настоящее мучение... Кое-как, впрочем, выучиваются читать. Школы учреждены для приготовления писарей, а там, как известно, нужна только хорошая каллиграфия, – вот об этом учитель и заботится всего более, потому что это от него более всего спрашивают, что главное их назначение быть писарями, и сами начинают стараться только о том, что требуется на этой должности. Выучившись читать, они начинают писать, а выучившись – спешат на службу, сначала в помощники, а потом в настоящие писаря. Жизнь заманчива, – надобно спешить. Что это вышли за люди и сказать не мудрено. Оторванные от семьи, от родных обычаев, не приставшие к русской жизни, не заменившие утраченные племенные нравы и предания разумными сведениями, эти люди представляют жалкое подобие людей: безобразнее инородческого писаря я не знаю ничего»<sup>83</sup>.

Местное нерусское население не только не видело никакой пользы в обучении своих детей в этих учебных заведениях, но, напротив, считало их деятельность вредной для крестьян. Кроме нежелания лишиться лишних рабочих рук, родители не хотели отдавать детей в училища из опасения общественного порицания, так как в лице будущего «грамотея» сельское общество, как правило, получало «куштана» и «мироеда», разорявшего своих односельчан<sup>84</sup>.

Реформа сельских училищ, проведенная руководством МГИ, должна была привести к росту уровня подготовки учащихся, повысить интерес государственных крестьян к получению начального образования. Особое внимание в ходе реализации этого проекта было уделено развитию конфессионального образования среди кряшен. В ходе дискуссии, развернувшейся в правительственных кругах вокруг проблемы массовых отпадений новокрещеных татар от православия в начале 1840-х гг., Николаем I было высказано мнение о необходимости усиления школьного просвещения крещеных татар как важного условия их прочного утверждения в православии, что привело к открытию сети училищ МГИ в кряшенских приходах<sup>85</sup>. Всего к середине 1840-х гг. в Российской империи функционировало 3719 приходских училищ, в том числе в Казанской губернии 45, из них 6 – в селениях старокрещеных татар (Абди, Юкачи, Урясь-Учи, Ошторма-Юмья, Чура Мамадышского уезда, Карабаяны Лаишевского уезда). Кроме того, немало кряшенских детей обучалось в училищах, располагавшихся в приходских русских селах<sup>86</sup>.

<sup>82</sup> ПСЗ-2. – Т.17. – Отд.2, №16248.

<sup>83</sup> Нурминский С. Инородческие школы // Православное обозрение. – 1864. – Т.2. – С.219–220.

<sup>84</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.128г. Л.251–257 об.

<sup>85</sup> РГИА. Ф.383. Оп.7. Д.6190-а. Л.1. Д.6190-б.

<sup>86</sup> РГИА. Ф.797. Оп.15. Д.5644. Л.18.

Благодаря вниманию со стороны губернских палат государственных имуществ и участию местного православного духовенства, для приходских училищ в кряшенских селениях были построены просторные школьные здания, в которых могло обучаться от 30 до 150 учеников, оборудованные хорошей школьной мебелью, библиотеками с учебной и церковной литературой<sup>87</sup>. Школа разделялась на две комнаты. В первой велись занятия, вторая отводилась под нужды учителя.

Основным способом обучения в училищах был сложный и малоэффективный Бел-Ланкастерский метод взаимного обучения. В училищах широко применялись телесные и другие наказания. Основными предметами были Закон Божий, арифметика, чтение и грамматика, которые преподавались на русском языке. Основными учебными пособиями служили учебники известного русского педагога В.А. Золотова «Арифметика», «Русская азбука» и пр. Контроль за постановкой учебного процесса в школах осуществлялся как со стороны духовного ведомства (благочинных), так и светской администрации (штатных смотрителей и окружных начальников).

Несмотря на попытки отказаться от принудительного комплектования приходских училищ, нежелание и боязнь отдавать своих детей в эти учебные заведения, связанные с отрицательным опытом работы сети начальных сельских школ в предшествующее время, привели к тому, что детей приходилось набирать «по наряду». Пользуясь недоверием крестьян по отношению к государственному образованию, местное сельское начальство с целью собственного материального обогащения распространяло различные слухи об открываемых приходских училищах. По воспоминаниям Н.И. Ильминского, сельские писари при назначении мальчиков в сельские школы, чтобы выбить побольше денег с их родителей, внушали им, что их дети по окончании курса будут взяты в Петербург, «таким образом, отдав детей в школу, они совсем потеряют их»<sup>88</sup>.

Чтобы как-то привлечь учеников в школы, правительством в 1838 г. было принято решение о зачете школьного учения в счет рекрутской повинности тем семействам, из которых были взяты дети для обучения<sup>89</sup>. В 1855 г. для пополнения сельских училищ предписывалось брать в них сирот<sup>90</sup>. Несмотря на эти предписания желающих обучаться в училищах не становилось больше. Нежелание кряшен отдавать своих детей в эти учебные заведения было вполне объяснимо. Несмотря на то, что обучение в школах было бесплатным, родители учеников были вынуждены оплачивать наем жилья и питание, что налагало на их крестьянские хозяйства дополнительные, часто непомерные денежные затраты. Кроме того, школы, созданные без учета нужд местного населения, с обрусительными методами воспитания и обучения, не вызывали доверия у родителей. Ученики, поступая сюда, надолго отлучались от семьи, погружались в незнакомую им обстановку. Не зная русского языка, они были вынуждены читать «на слух», повторяя за учителем, не усваивая смысла прочитанного. Игнорирование родного языка приводило к значительным трудностям при обучении, вредило детской психике. Чтобы как-то заставить детей заучить материал, их целыми днями держали в школе без отлучек, где они час за часом монотонно повторяли тексты из книг<sup>91</sup>. Сами учителя, большинство из которых являлись местными священнослужителями, в связи с сильной загруженностью прямыми пастырскими обязанностями, не всегда имели возможность вести

<sup>87</sup> Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / сост., автор вступ. статьи, примечаний, научно-справочного аппарата *Р.Р. Исхаков*. – Казань, 2011. – С.150.

<sup>88</sup> ОР РНБ. Ф.573. Оп.1 Д.А1/232. Л.25 об.

<sup>89</sup> *Прокопьев К.П.* Школьное просвещение инородцев Казанского края в XIX веке до введения просветительской системы Н.И. Ильминского. – Казань, 1905. – С.17.

<sup>90</sup> Там же.

<sup>91</sup> ОР РНБ. Ф.573. Оп.1 Д.А1/232. Л.26.

полноценную преподавательскую деятельность, были вынуждены бывать в школах «набегами» или перепоручать обучение детей нижнему церковному причту или «монитору» (старший ученик, проводивший занятия с младшими). Такое отношение учителей к своим обязанностям, кроме негативных педагогических последствий, приводило к осложнению отношений между старшими и младшими учениками. Из-за слабого контроля и недостатка нравственного воспитания между детьми царил атмосфера взаимного отчуждения и произвола, подкреплявшегося культурными и национальными различиями между школьниками.

Такие методы педагогической деятельности не приносили заметных результатов. Вполне типичной была картина, нарисованная первым кряшенским просветителем В.Т. Тимофеевым в своих мемуарах о годах юности, проведенных в учении в приходском училище с. Тевели Мамадышского уезда Казанской губернии. По его воспоминаниям за первую неделю упорного обучения ему едва удалось выучить одну строчку до «иже», а за год пройти склады до «фа»<sup>92</sup>. Но добиться даже таких «успехов» удавалось далеко не всем. Многие ученики из кряшен вскоре после поступления отчислялись, сбегали, так и не освоив русской грамоты. Вполне понятно, что эти училища, не получившие поддержки со стороны местных сельских обществ, не могли полноценно развиваться. Из-за нехватки финансовых средств и недостатка учеников во второй половине 1850 – начале 1860-х гг. происходит их постепенное закрытие.

Несмотря на скромные результаты деятельности училищ, общее неудовлетворительное состояние обучения в них, необходимо отметить их важную роль в развитии школьного образования среди кряшен. В связи с деятельностью этих школ среди них появились первые «грамотеи», повысившие, благодаря учебе в школе, свой образовательный, а часто и социальный статус в обществе. Именно из среды этих бывших учеников вышли первые деятели просвещения. Благодаря хотя и довольно ограниченному развитию школьного дела в Николаевское время, наряду с социально-экономическими изменениями, произошедшими в деревне в эпоху Великих реформ, у кряшен повысился интерес к получению образования, появилось понимание необходимости повышения грамотности подрастающего поколения. Приходские училища создали ту базу, которая позволила в пореформенный период качественно улучшить и расширить систему начального обучения, их опыт (прежде всего, отрицательный) был использован просветителями при разработке новых образовательных программ и методик, ставших основой новой религиозно-просветительской системы Н.И. Ильминского<sup>93</sup>.

**Становление системы образования кряшен.** Эпоха Великих реформ, ознаменовавшая собой 1860–1870-е гг., затронула все сферы жизни народов России, привела к существенным изменениям в их жизни. При разработке и реализации реформ правительство обратило внимание и на положение народного образования. Результатом многолетней законодательной работы в этой области стало утвержденное 14 июля 1864 г. «Положение о начальных народных училищах», регламентировавшее правила организации и функционирования начальных школ в империи. Основной целью создания этих учебных заведений было «утверждать в народе религиозные и нравственные понятия и распространять первоначальные полезные знания»<sup>94</sup>. Наряду с МНП, МВД, МГИ, Удельным и Горным ведомствами право учреждать школы было даровано приходскому духовенству и частным лицам. Разрешалось содержать эти школы за счет пожертвова-

<sup>92</sup> Тимофеев В.Т. Дневник старокрещеного татарина // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.11–12.

<sup>93</sup> Исхаков Р.Р. Школьное просвещение крещеных татар и нагайбаков // История татар с древнейших времен в семи томах. Т.6. – Казань, 2013. – С.819.

<sup>94</sup> Высочайше утвержденное 14 июля 1864 г. Положение о начальных народных училищах // Известия по Казанской епархии. – 1868. – №1. – С.2.

ний и сумм, собираемых местным населением. Таким образом, создавалась юридическая база для организации сети низших общеобразовательных школ, направленных, в том числе, и на утверждение в народных массах религиозно-нравственных основ.

Благодаря изменениям государственной и церковной политики в области народного образования в пореформенный период возникает принципиально новая для России идеология религиозного и школьного просвещения, разработанная известным миссионером и просветителем Н.И. Ильминским. В соответствии с новой просветительской концепцией конфессиональные школы должны были стать основными миссионерскими институтами православной церкви в Волго-Уралье. Понимая невозможность добиться качественных изменений в восприятии православия, повышения грамотности среди кряшен на непонятном для них русском языке, Ильминский предложил вести первоначальное обучение в школах на родном для детей языке. Для этого в 1862 г. им совместно с В.Т. Тимофеевым был составлен «Букварь», в котором впервые был применен алфавит на основе кириллицы для обозначения звуков татарского языка. Эта работа Ильминского в дальнейшем стала основным учебным пособием для кряшенских школ. С 1864 г. по 1910 г. она выдержала 16 изданий общим тиражом 38 тыс. экземпляров<sup>95</sup>.

Разработка алфавита и составление на его основе первых учебных пособий позволили Ильминскому расширить свою деятельность и официально открыть в 1864 г. в Казани первое специальное учебное заведение, работавшее по новой системе. Большую роль в его становлении сыграл первый кряшенский миссионер и просветитель В.Т. Тимофеев. Тимофеев происходил из крестьян дер. Никифорово Мамадышского уезда Казанской губернии. После окончания Тевелевской приходской школы МГИ он уехал в Казань с целью поступить послушником в Иоановский монастырь. В 1862 г. он знакомится с Ильминским, который предложил ему сотрудничество в переводе религиозных книг на татарский язык. В 1863 г. по его протекции Тимофеева приняли в КазДА на должность практиканта татарского языка. Получив средства к существованию и сносные жилищные условия, он приступил к реализации своих миссионерских и педагогических идей – в первую же осень поселил в своей квартире трех мальчиков из родной деревни и стал обучать их грамоте и основам христианского вероучения<sup>96</sup>.

Для дальнейшего развития школы в августе 1864 г. Н.И. Ильминский обратился в МНП с ходатайством о дозволении открыть частную школу, для первоначального обучения детей кряшен в Казани, во главе с В.Т. Тимофеевым. Данное предложение было поддержано попечителем КУО П.Д. Шестаковым. В 1864–1865 уч. г. школа стала действовать как официально зарегистрированное заведение на следующих основаниях: «Мальчики должны жить на готовой квартире, которая для них будет нанята на частные средства, но одежда и пищевые материалы должны быть доставляемы родителями, по состоянию каждого. Платы за обучение не полагаются. Мальчики должны обучаться русской грамоте.



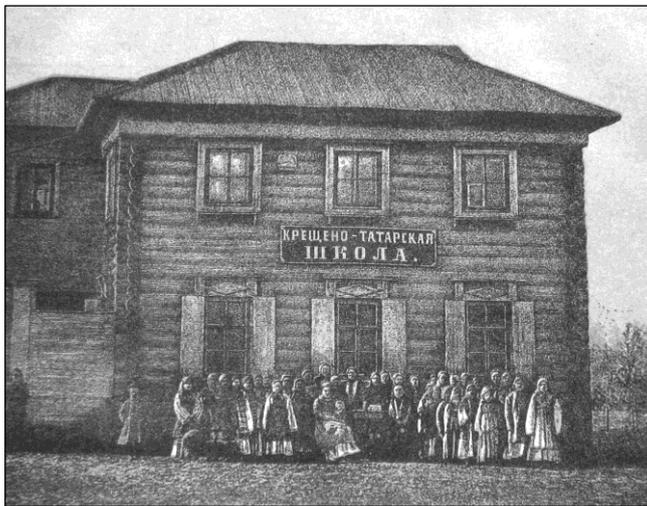
В.Т. Тимофеев с семьей. Вторая пол. XIX в.

<sup>95</sup> Хронологический каталог изданий Православного миссионерского общества на русском языке и на языках инородцев Поволжских, Сибирских и Кавказских с 1862 года по май месяц 1910 год. – Казань, 1910. – С.17–18.

<sup>96</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.1. Д.2340.

Главный предмет обучения: Закон Божий, молитвы, священная история и краткий катехизис, по книгам, изложенным на татарском языке, но русскими буквами»<sup>97</sup>. Наблюдение за школой было поручено Н.И. Ильминскому и бакалавру КазДА Е.А. Малову<sup>98</sup>.

Зарождавшаяся как маленький частный пансион, в котором в первый год обучалось всего три мальчика, живших вместе со своим учителем и его семьей в подвальной комнате на Арском поле, эта школа вскоре превращается в довольно крупное учебное заведение. Во втором уч. году здесь училось уже 20 чел., а в 1866 количество учеников достигло 40. Быстрое увеличение количества учащихся в школе поставило на повестку дня вопрос об улучшении ее материальной и учебной базы. Являясь частным учебным заведением, КЦКТШ должна была финансироваться за счет частных пожертвований. В связи с тем, что в ней учились крестьянские дети, в основном из малообеспеченных семей, Ильминскому приходилось предпринимать шаги по поиску средств для обеспечения школы. В первые годы существования школы казанские купцы И.С. Курманаев, И.С. Кривонос, С.А. Арефьев начинают оказывать ей всестороннюю финансовую помощь. Школа получила поддержку в лице студентов и преподавателей КазДА. Кроме оказания материальной помощи, они помогали наладить быт учеников, принимали участие в их обучении.



Деревянное здание КЦКТШ. 1872 г.

Первоначально школа помещалась в небольшом домике Агенорова в Академической слободке. Квартира эта состояла из 4 небольших комнат и кухни. С увеличением количества учеников она стала тесной: детям приходилось спать в учебных помещениях и даже на кухне<sup>99</sup>. Чтобы исправить это положение, основатели школы при поддержке попечителя КУО П.Д. Шестакова и казанского архиепископа Антония (Амфиатрова) (1815–1879) в 1867 г. смогли построить для школы отдельное здание на Арском поле, расширенное в 1870–

1871 гг. на средства МНП. В 1867–1868 уч. году КЦКТШ была разделена на два самостоятельных отделения – мужское и женское<sup>100</sup>.

Являвшаяся первым учебным заведением, взявшим на вооружение идеи Ильминского, КЦКТШ стала в некотором роде лабораторией для апробации новых педагогических и миссионерских методик, которые часто разрабатывались Ильминским и Тимофеевым непосредственно во время работы с учениками. Первоначально у КЦКТШ не было четких учебных планов и штатов, что было связано с позицией ее основателей, считавших, что сам учебный процесс должен подсказать направление педагогической деятельности и необходимые для изучения здесь предметы. Подчеркивая эмпирический ха-

<sup>97</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1886. – С.76.

<sup>98</sup> НА РТ. Ф.160. Оп.1. Д.144. Л.1–2.

<sup>99</sup> Витевский В.Н. Н.И. Ильминский. Директор Казанской учительской семинарии. – Казань, 1892. – С.15.

<sup>100</sup> Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар в Поволжье. – Казань, 1941. – С.106.

рактер своей системы, Ильминский считал важным не ограничивать преподавательскую деятельность Тимофеева и не загонять ее в жесткие рамки особых утвержденных программ, стараясь максимально освободить образовательный процесс от лишней бюрократической регламентации. В связи с этим, несмотря на финансовую поддержку государственных структур, КЦКТШ на протяжении всей своей истории оставалась частным учебным заведением, не подчинявшимся напрямую ни МНП, ни училищному совету Св. Синода. Дирекция школы вполне самостоятельно принимала решения по учебным и воспитательным вопросам, что позволяло ей оперативно реагировать на религиозные и образовательные запросы кряшен. Существовала лишь некоторая неформальная подчиненность школы и ее руководства директору организованной в 1872 г. Казанской учительской (инородческой) семинарии. Но и эта связь строилась в первую очередь на особых доверительных отношениях между ее руководителями – В. Тимофеевым и Н. Ильминским, а после их кончины – их преемников Т. Егорова и Н. Бобровникова.

Исходя из того, что выпускники в дальнейшем должны будут заниматься преимущественно христианско-просветительской деятельностью среди своих соплеменников, на первый план в школе ставилось религиозное образование. Главными предметами были Закон Божий, православные молитвы, священная история и краткий катехизис. Обучение основам православия вводилось в школе с первых дней. Изучив букварь, ученики переходили к чтению «Бытия», к книге «Премудрости Иисуса», «Евангелию от Матфея», переведенным на татарский язык. С 1871 г., когда при КЦКТШ была построена домовая церковь, присутствие учеников на богослужении, на утренней и вечерней молитве стало обязательным.



Иеромонах Макарий  
(Невский).  
Сер. XIX в.

Особое внимание в школе уделялось церковному пению, которое, как небезосновательно считал Ильминский, оказывало большое эмоциональное воздействие на кряшен, способствовало привлечению их на богослужение в церковь. Уже в 1864–1865 уч.г. из числа учеников Тимофеевым был организован певчий хор. Первым его регентом стал студент Казанского университета В.Н. Витевский, бывший в юности певчим в хоре Симбирской духовной семинарии. Позднее эту обязанность взял на себя подрегент казанского архиерейского хора П.С. Поликарпов<sup>101</sup>. В 1868–1870-х гг., во время пребывания в Казани, известный алтайский миссионер архимандрит (впоследствии митрополит Московский и Коломенский) Макарий (Невский) (1835–1926), занимаясь с учениками, поставил церковное пение в школе на очень высокий уровень. Церковное пение на татарском языке поражало и оказывало большое воздействие на слушателей. По воспоминаниям чувашского

просветителя И.Я. Яковлева, первое посещение богослужения на татарском языке в стенах школы произвело на него неизгладимое впечатление, повлияло на весь ход его дальнейшей деятельности. «Впоследствии, – писал И.Я. Яковлев, – мне приходилось слушать пение Петербургской певчей капеллы синодального хора и других известных хоров с чудными голосами, при исполнении произведений лучших духовных композиторов. Но я не выносил из храма такого впечатления, какое получил в церкви крещено-татарской школы. Тут не было вокальных фокусов, ломаний, переходов, контрастов. Исполнение хора, наученного Макарием, было чрезвычайно просто по мотивам, но несло в себе такую глубину, убежденность религиозного чувства, что я первый раз слу-

<sup>101</sup> Витевский В.Н. Указ. соч. – С.14.

шая хор крещено-татарской школы, напоминал собою тех послы святого князя Владимира, которые будучи посланы им для сравнения вер у разных народов, услышав пение в Софийском храме, потом сознавались, что сами не знали, на земле ли они или на небесах... Все высокопоставленные лица, слышавшие пение хора крещенотатарской школы, в том числе Победоносцев, Саблер, были от него в восторге. Сам Ильминский не скрывал своего восхищения хором. Теперь подобное пение почти исчезло»<sup>102</sup>.

Наряду с практическими целями упор на религиозном образовании в школе преследовал важные педагогические цели. По мнению Ильминского, любое образование без серьезного нравственного воспитания в строго религиозном духе вело к негативным последствиям для ребенка. Приобщаясь к секулярной европейской культуре, неподготовленные «инородцы» вбирали в себя худшие черты западной цивилизации, становились маргинальными лицами в среде своих соплеменников. Единственный путь избежать этого – привить ребенку глубокую религиозность, сохранить его патриархальный быт. Таким образом, основная цель образования, по Ильминскому, – религиозное перерождение ребенка при сохранении его глубокой связи с сельским обществом, необходимо еще и потому, что в будущем ученик должен был вернуться в крестьянскую среду и стать сельским учителем. В одном из своих сочинений Ильминский говорит, что «воспитание народной школы должно состоять в том, чтобы оно возбуждало, поддерживало и питало в учащихся детей душевную жизнь, содействовало бы органическому, внутреннему развитию и росту душевных сил и способностей... в добром, нравственно-религиозном направлении»<sup>103</sup>. Ставя превыше всего простоту и духовность, Ильминский отдавал предпочтение ценностям обычного народа перед культурными идеалами интеллигенции, религиозным дисциплинам по сравнению со светскими науками<sup>104</sup>.

Из светских предметов в школе изучались русский язык, основы арифметики (курс ограничивался целыми числами), черчение и география. Первоначальное преподавание велось на родном для учащихся языке. После знакомства с православной литературой, переведенной на татарский язык, обучившись читать и писать на родном языке, ученики приступали к изучению русского. В школе применялся «переводческий» метод, в соответствии с которым знакомство с грамматическими формами русского языка осуществлялось на основе «Самоучителя русской грамоты для киргизов» Н.И. Ильминского, затем читались священная история, составленная священником Н.А. Поповым, и Евангелие на русском языке. Чтение книг сопровождалось устным переводом на родной язык.

Первоначальный срок обучения в школе не был четко определен и зависел от успехов учеников. Родители в любое время могли забрать своих детей и вновь привезти их на обучение. Кроме того, родители могли свободно жить в школе, посещать занятия в ней, ходить на богослужение в домовую церковь, общаться с преподавательским составом.

Делая упор не столько на обучение, сколько на воспитание детей, учителя стремились создать в школе семейную атмосферу, отказаться от формальной выправки, телесных и других наказаний, что для пореформенной школы было большой редкостью. Ильминский, не имевший собственных детей, относился к ученикам как к своим пасынкам, заботился об их положении, питании, вникал во все тонкости учебного процесса, знал характер каждого ученика. «Нужно было видеть, – писал П.В. Знаменский, – как просто и близко он с ними держался и как доверчиво держались в отношении к нему сами дети, радостно, с ясными улыбками встречая его каждый раз, как только он

<sup>102</sup> Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания. – М., 1997. – С.162–163.

<sup>103</sup> Ильминский Н.И. Записка об устройстве учебных заведений. – Казань, 1904. – С.8.

<sup>104</sup> Джераси Р. Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. – М., 2013. – С.97.

среди них появлялся»<sup>105</sup>. Благодаря этому КЦКТШ, по оценкам современников, напоминала некое подобие большой семьи, где учителя выступали в роли родителей, а ученики – детей. Такая обстановка позволяла детям быстро адаптироваться к незнакомой обстановке и включаться в учебный процесс.

Душой и главным деятелем КЦКТШ с момента ее основания был В.Т. Тимофеев. «Вся сила, – отмечал в 1864 г. Н.И. Ильминский, – в учителе школы: без него она не могла бы существовать: он ее главная опора и с утра до ночи трудится для нее бескорыстно»<sup>106</sup>. Пройдя трудный путь обучения в приходском училище, Тимофеев в своей педагогической деятельности стремился отказаться от всех отрицательных сторон казенной школы дореформенного времени с ее формализмом и пренебрежительным отношением учителя к ученикам. Тимофеев активно пользовался передовыми педагогическими методиками и идеями, заложенными выдающимися идеологами педагогической мысли Я. Коменским и К. Ушинским, творчески осмыслив и переработав их в соответствии со своим опытом и практической деятельностью.

Для популяризации идей просвещения Тимофеев во время летних каникул совершал со своими учениками поездки по кряшенским селениям. Благодаря этому школа приобрела широкую известность и популярность. Сюда на обучение начинают приезжать дети не только из Казанской, но и из отдаленных уездов Уфимской, Самарской и Вятской губерний. В 1872–1873 гг. количество учащихся в школе возросло до 165 чел. Наряду с кряшенами сюда поступали удмурты, марийцы, чуваша и мордва, знавшие татарский язык. Выпускниками КЦКТШ были такие известные деятели духовного просвещения среди местных нерусских народов, как переводчик православных текстов на чувашский язык С. Тимрясов, автор мордовского (эрзя) букваря и переводов Евангелия священник А. Юртов.



А. Ф. Юртов. Нач. XX в.

Положительные результаты применения новой просветительской системы привлекли к школе внимание местной администрации и церковного руководства. В 1866 г. КЦКТШ посетили казанский вице-губернатор Е.А. Розов, казанский архиепископ Антоний, попечитель КУО П.Д. Шестаков<sup>107</sup>. Впоследствии своим вниманием школу удостоили: в 1868 г. – великий князь Алексей Александрович, в 1869 г. – принц П.Г. Ольденбургский и наследник престола Александр Александрович (Александр III) с супругой, в 1870 г. – великий князь Константин Николаевич, в 1871 г. – император Александр II. Особое внимание на новую школу обратил обер-прокурор Св. Синода и министр народного просвещения граф Д.А. Толстой. Побывав здесь в 1866 г., сановник высоко оценил разработанные Н.И. Ильминским методы религиозно-просветительской деятельности<sup>108</sup>.

С 1867 г. на развитие КЦКТШ Св. Синод ежегодно стал выделять по 1000 руб. В 1869 г. эта сумма была увеличена до 4050 руб. В этом же году МНП было ассигновано 10000 руб. на строительство нового здания для школы и 500 руб. в награду В.Т. Тимо-

<sup>105</sup> Знаменский П.В. На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.168.

<sup>106</sup> Цит. по: Знаменский П.В. О. Василий Тимофеевич Тимофеев. (Некролог). – Казань, 1896. – С.8.

<sup>107</sup> Ильминский Н.И. Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1886. – С.219–220.

<sup>108</sup> Чичерина С.В. У приволжских инородцев. Путевые заметки. – СПб., 1906. – С.53.

фееву за его труды<sup>109</sup>. В дальнейшем была установлена постоянная система финансирования школы. К началу XX в. общий ежегодный бюджет школы составлял 14105 руб. 86 коп., он состоял из полученных денежных субсидий МНП (5923 руб. 88 коп.), Православного миссионерского общества (3450 руб.), Св. Синода (700 руб.), казанского земства (500 руб.), пожертвований попечителя школы купца Щетинкина (500 руб.). Кроме того, профессорами КазДА, крупными купцами-меценатами Казани, царствующим домом для учеников школы были учреждены специальные именные стипендии<sup>110</sup>.

В 1878 г. в КЦКТШ была расширена программа обучения – она стала соответствовать курсу в двухклассных сельских училищах МНП, что было связано с общей тенденцией по унификации учебной системы империи, проведением военной реформы. Для предоставления успешно закончившим курс в школе льготы на прохождение воин-



Каменное здание КЦКТШ. Нач. XX в.

ской службы, возможности замещать должности учителей в системе земских и министерских начальных училищ ее учебные планы должны были соответствовать программам МНП, а выпускники – проходить обязательную аттестацию и сдавать выпускные экзамены. В соответствии с новой программой был расширен круг изучаемых предметов, увеличен штат учителей, введена должность зако-

ноучителя, на которую был назначен В.Т. Тимофеев. В высочайше утвержденном 29 мая 1879 г. «Временном списке учебным заведениям с разделением их на разряды по отношению к отбыванию воинской повинности» КЦКТШ была отнесена к 3-му разряду, что предоставляло ее воспитанникам право на льготу по воинской повинности. КЦКТШ была разделена на два класса, в которые принимались лица, уже получившие начальное образование в низших училищах. Время обучения в обоих классах было не менее трех лет, смотря по успеваемости учеников<sup>111</sup>.

В 1883 г. в школе открывается третий, а в 1901 г. – четвертый класс с объемом преподавания не ниже второклассной церковно-приходской учительской школы. В соответствии с новой программой в школе было введено изучение русской истории, естествознания, физики и рисования, расширено преподавание русского и церковнославянского языков<sup>112</sup>. Был увеличен и штат учителей. В это время в школе Закон Божий и другие церковные дисциплины преподавали священник Т.Е. Егоров (директор школы), магистр богословия М.К. Источников, дьякон Н.К. Кириллов, математику – Г.Н. Николаев (Сердинский), русский язык, историю и географию – П.В. Парфенов и Л.А. Ишкинов, естествознание – Н.А. Максимов, пение – Н.В. Васильев. Занятия в женском отделении вели П.В. Егорова (в девичестве Тимофеева), В.Н. Бобровникова, А.О. Леонтьева, К.А. Илларионова, Е.И. Гурьянова<sup>113</sup>.

<sup>109</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.176–180.

<sup>110</sup> РГИА. Ф.733. Оп.173. Д.101. Л.5.

<sup>111</sup> РГИА. Ф.733. Оп.170. Д.1046. Л.2.

<sup>112</sup> Отчет Казанской центральной крещено-татарской школы за 1903–1904 учебный год. – Казань, 1904. – С.1–2.

<sup>113</sup> Отчет о состоянии Казанской центральной крещено-татарской школы за 1901–1902 учебный год. – Казань, 1902. – С.7–8.

Окончательное структурирование организации этого учебного заведения происходит в 1908 г., когда при нем открывается образцовое начальное училище для педагогической практики воспитанников.

С самого основания КЦКТШ задумывалась как учебное заведение для подготовки учителей начальных миссионерских школ. Уже в 1865–1866 уч. г. ее первыми выпускниками открываются школы в селениях: женская – в дер. Никифорово, смешанные в дер. Верхний Арняш (Мамадышский уезд) и с. Апазово (Казанский уезд). Эти первые школы напрямую подчинялись КЦКТШ и были, по словам П. Знаменского, ее «маленькими колониями»<sup>114</sup>. С организацией в 1867 г. в Казани миссионерского Братства св. Гурия, а с 1870-х гг. поволжских комитетов ПМО, поставивших своей основной целью развитие начального конфессионального образования среди крещеных нерусских народов, КЦКТШ становится кузницей кадров для их школ. Руководство КЦКТШ, наряду с советами этих миссионерских организаций, принимало участие в контроле за постановкой образовательной и христианско-просветительской деятельности в них. Всего со времени своего основания до 1914 г. в школе получили образование 4449 учеников и 1887 учениц, из них 636 окончили ее со званием учителя и 260 – учительниц сельских начальных школ<sup>115</sup>.

С 1867 г. на базе КЦКТШ начинают проводиться ежегодные педагогические курсы для учителей кряшенских школ, на которые съезжались ее бывшие воспитанники. Особое внимание уделялось знакомству учителей с новыми методами обучения<sup>116</sup>. С 1890-х гг. на эти курсы начинают приезжать учителя начальных школ со всего Волго-Уральского региона. Так, в 1895 г. из 78 чел., участвовавших на курсах, 58 были учителями школ из Казанской, 9 – Симбирской, 7 – Вятской, 1 – Пермской, 1 – Саратовской, 2 – Уфимской губернии. Из них 26 были кряшенами, 25 чувашами, 12 марийцами, 8 удмуртами, 6 русскими и 1 мордвин<sup>117</sup>.

В соответствии с идеями Н.И. Ильминского КЦКТШ приобретает характер не только образовательного, но и культурно-религиозного центра: кроме обучения детей и подготовки педагогических кадров здесь осуществлялись переводы богослужебной и учебной литературы на татарский язык, ее централизованное распространение, популяризовались идеи православия среди основной массы кряшен<sup>118</sup>. Благодаря своему центральному положению, особой роли в координации деятельности местных начальных школ, подготовке учителей и контролю над их деятельностью, КЦКТШ, при отсутствии других значимых общекряшенских культурно-религиозных институтов, выступала в роли коммуникатора связи между отдельными, ранее мало связанными между собой группами кряшен, способствовала их консолидации и формированию единого культурно-информационного пространства, а ее воспитанники, замещая должности учителей и православных священников, становились основными деятелями школьного просвещения и миссионерства среди своих соплеменников. Практически вся кряшенская интеллигенция, сформировавшаяся во второй половине XIX – начале XX вв., – это воспитанники КЦКТШ, сохранявшие и после окончания курса тесные контакты со школой и ее руководством.

<sup>114</sup> Знаменский П. На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.196.

<sup>115</sup> О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе (к пятидесятилетию системы и школы, а также необходимые справки к указу №8608 о просвещении инородцев). – Казань, 1913. – С.93.

<sup>116</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия за семнадцатый учебный год. С 4 октября 1883 года по 4 октября 1884 года. – Казань, 1884. – С.11.

<sup>117</sup> Горохов В.М. Указ. соч. – С.110.

<sup>118</sup> РГИА. Ф.733. Оп.173. Д.101. Л.5.

Постепенное расширение применения новых разработок в школьной и миссионерской практике, официальное признание системы Н.И. Ильминского основным методом школьной деятельности среди крещеных народов Восточной России, законодательно закрепленной в «Правилах о мерах к образованию населяющих Россию инородцев» от 26 марта 1870 г.<sup>119</sup>, привели к значительному расширению системы школьного образования кряшен. Для подготовки квалифицированных педагогических кадров для учебных заведений работавших по новой системе, в 1872 г. в Казани была учреждена учительская (инородческая) семинария, директором которой был назначен Н.И. Ильминский<sup>120</sup>. В нее могли поступать, наряду с русскими, представители коренных народов России, назначавшиеся после окончания курса учителями в народные училища<sup>121</sup>.

В соответствии с «Положением о Казанской учительской семинарии» 1872 г. в круг изучаемых здесь предметов вошли: Закон Божий (12 часов в неделю), русский и церковнославянский языки (19 часов), естествознание (5 часов), арифметика и геометрия (8 часов), русская история и география (16 часов), основы педагогики и дидактики (11 часов), письмо и черчение (12 часов). Первоначально срок обучения в семинарии составлял 3 года. Как и в других государственных среднеобразовательных учебных заведениях, ученики здесь делились на казеннокоштных – обучавшихся за счет средств казны, и своекоштных, ежегодно вносящих за свое образование 130 руб. Были стипендиаты земских организаций и различных благотворительных обществ<sup>122</sup>.

При семинарии были организованы 4 образцовые начальные школы (чувакская, черемисская, мордовская, вятская). Эти школы должны были готовить будущих семинаристов, в них проходили педагогическую практику воспитанники старших классов КУС. Ученики из числа кряшен проходили практику в стенах КЦКТШ. Всего в семинарию предусматривалось принимать 150 чел. Но вскоре из-за большого количества желающих поступить сюда руководству КУС пришлось увеличить количество учеников до 180. В дальнейшем количество семинаристов достигло 240 чел.<sup>123</sup> О высоком статусе и популярности этого учебного заведения свидетельствует тот факт, что на 30 вакантных мест поступало до 300 заявлений на поступление.

В 1877 г. для повышения образовательного уровня поступающих при семинарии открывается подготовительный класс. В зависимости от успехов учеников срок обучения в нем составлял от одного года до двух лет<sup>124</sup>. Сюда могли поступать юноши от 14 до 17 лет<sup>125</sup>.

Если КЦКТШ становится центром подготовки учителей для миссионерских школ, то КУС превратилась в кузницу кадров для земских<sup>126</sup>, министерских (МНП) и церков-

<sup>119</sup> Свод главнейших законоположений и распоряжений о начальных народных училищах и учительских семинариях. Ч.1. Законоположения и распоряжения о начальных народных училищах в губерниях, в коих введены земские учреждения. – СПб., 1882. – С.42–45.

<sup>120</sup> Акт открытия Казанской учительской семинарии. – Казань, 1872. – С.1.

<sup>121</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.4. Л.8–9.

<sup>122</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.83.

<sup>123</sup> Для сравнения: в обычной учительской семинарии в среднем количество учеников не превышало 60 чел.

<sup>124</sup> Отчет Казанской учительской семинарии за 1889–90 и 1890–91 учебные годы. – Казань, 1892. – С.12–14.

<sup>125</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.1. Д.12715. Л.7–8.

<sup>126</sup> Определенную роль в подготовке педагогических кадров для кряшенских земских школ в рассматриваемый период сыграла Казанская земская школа народных учительниц (Казанская земская женская учительская школа), открытая казанским земством в 1871 г. С середины 1875 г., в связи с увеличением количества начальных земских школ в национальных селениях, здесь начинает применяться система Н.И. Ильминского, вводится изучение марийского и чувашского языков (в разное время здесь работали такие известные деятели чувашского и марийского просвещения, как А.В. Ре-

но-приходских школ. Образцом для ее деятельности, как, впрочем, и для других «инородческих» учебных заведений педагогического профиля (Симбирская чувашская учительская школа, Карлыганская центральная вотская школа, Унжинская центральная черемисская школа), становится КЦКТШ. Следует отметить, что вплоть до строительства отдельного здания КУС располагалась в здании КЦКТШ, а семинаристы занимались вместе с учениками школы. Тесная связь между этими учебными заведениями сохранилась и позже. Во многом с этим связан тот факт, что кряшены по количеству обучавшихся в КУС опережали представителей других нерусских народов. Всего с 1872 г. по 1919 г. в семинарии получили образование 1500 чел. Из них 686 – русские, 243 – кряшены, 179 – чуваша, 128 – марийцы, 110 – мордва, 70 – удмурты, 20 – казахи, 20 – пермяки, 12 – калмыки, 12 – корейцы, 10 – коми, 7 – якуты, 6 – арабы, 6 – башкиры, 6 – зыряны, 4 – алтайцы, 1 – абхаз, 1 – эстонец<sup>127</sup>.



Ученики КУС разных национальностей. 1904 г.

В семинарии была двуязычная система обучения. Изучение русского языка начиналось в подготовительном классе по учебникам П.И. Смирнова и А.Н. Незеленова. Церковнославянский язык изучался по пособиям, разработанным Н.И. Ильминским, арифметика и геометрия – по работам Н.П. Верещагина, А.П. Киселева, педагогика – по учебникам И.Л. Белова, Н.А. Корфа, К.Д. Ушинского. В образовательном процессе активно использовались книги, переведенные на языки нерусских народов Переводческой комиссией Православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия. Сами ученики из числа нерусских народов, как природные носители языка, принимали активное участие в пере-

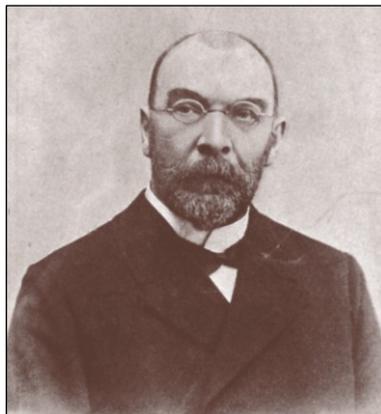
---

кеев, И.Я. Яковлев, Г.И. Комиссаров, Ф.И. Васильев), что привлекло сюда представителей местных нерусских народов, в том числе кряшен. До Первой русской революции это учебное заведение окончили несколько кряшенок, впоследствии работавших в структурах земских организаций.

<sup>127</sup> Чекменева Т.М. Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1985. – С.22.

водах. На протяжении всей истории существования этого учебного заведения переводческая деятельность являлась важной частью учебного процесса.

Семинария обладала, особенно в начальный период существования, блестящим профессорско-преподавательским составом. Сам Н.И. Ильминский преподавал здесь педагогику и татарский язык. Его приемный сын Н.А. Бобровников, автор сочинений по теории педагогики, вел занятия по арифметике и дидактике. В.Н. Витевский, известный историк Оренбургского края, занимался с учениками историей и географией. С.В. Смоленский, талантливый музыковед, впоследствии управляющий Придворной певческой капеллой в Петербурге, заведовал уроками музыки и пения. Благодаря ему и учителю Н.А. Александрову многие ученики в годы обучения в семинарии осваивали игру на скрипке, виолончели и других музыкальных инструментах. Особое внимание обращалось на хоровое церковное пение. Церковный хор, созданный С.В. Смоленским, считался лучшим в Казани<sup>128</sup>. В начале XX в. при семинарии были образованы отдельные хоры из представителей народностей, обучавшихся здесь: славянский (общий), татарский, удмуртский, мордовский, чувашский и марийский. Церковные дисциплины вел известный теоретик православного богословия и экзегетики, кандидат богословия священник Н.Т. Каменский (впоследствии казанский архиепископ Никанор) (1847–1910).



С.В. Смоленский.  
Вторая пол. XIX в.



И.С. Михеев.  
Нач. XX в.

Важной новацией в системе обучения, внедренной Н.И. Ильминским, было использование разговорных уроков, направленных на изучение русского языка. Для каждого класса определялся необходимый словарный объем, который ученики должны были освоить в течение года. Для первых двух классов он включал 100–300 русских слов. По окончании третьего класса обучающийся должен был знать до 1500 слов<sup>129</sup>. Для проверки знания русского языка ежегодно проводились специальные экзамены.

Результатом многолетних практических и теоретических разработок в области преподавания русского языка для представителей нерусских народов в КУС стали подготовка и издание преподавателем удмуртской образцовой начальной школы при семинарии Иваном Степановичем Михеевым (1876–1937) учебных пособий:

«Руководство к ведению разговорных уроков по русскому языку в инородческих школах» (Казань, 1912), «Русская грамматика» (Казань, 1914), принесших ему широкую известность как в России, так и за рубежом.

По уставу учительских семинарий при них предусматривалось устройство учебных мастерских, на что ежегодно из казны выделялись средства в размере 400 руб. Но до 1889 г. в КУС занятия в них не были обязательными. Каждый желающий занимался

<sup>128</sup> Чекменева Т.М. Указ. соч. – С.145.

<sup>129</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.16. Л.37.

тем, что его интересовало<sup>130</sup>. В 1889–1890 уч. г. было принято решение придать этим занятиям систематический характер. Ильминским была разработана специальная программа, в соответствии с которой занятия ремеслами начинались в приготовительном классе. В первом году изучалось переплетное дело, во втором – столярное, в третьем – кузнечно-слесарное, в четвертом – слесарное и паяльное ремесло<sup>131</sup>. Уроки делились на теоретические (черчение, техническое рисование и материаловедение) и практические. Учителем теоретических предметов был назначен капитан артиллерии А.Г. Левитский<sup>132</sup>. Полученные навыки воспитанники должны были реализовывать при поступлении на должности сельских учителей – обучать школьников и их родителей новым методам ремесленного производства.

В 1902–1903 уч. г. в семинарии вводятся новый учебный план и штаты. Срок обучения увеличивается до 4 лет, начинают преподаваться новые дисциплины: физика, рисование, гимнастика, гигиена. Число недельных занятий увеличивается с 26 до 36 часов в каждом классе<sup>133</sup>. В это время в педагогическую практику вводятся внеклассные занятия. Из учеников была создана небольшая театральная труппа, которая ставила импровизированные спектакли по произведениям русских классиков.

КУС являлась учебным заведением закрытого типа. Оставаясь верным своим идеям, Ильминский стремился привить ученикам аскетизм и высокую духовность, сохранить, насколько возможно, их крестьянский быт и мировоззрение. Эти качества, по его мнению, были необходимы для будущего деятеля сельского просвещения. Для этого в семинарии были введены жесткая дисциплина и ограничения на свободное передвижение по городу. Покидать здание разрешалось только при крайней необходимости и с разрешения классного наставника. При этом ученик должен был предоставить официальную записку, в которой указывалось, куда он идет и какое время будет отсутствовать. С этими же целями для семинаристов была введена особая учебная форма простого покроя, резко выделявшая их на фоне учеников других учебных заведений Казани. В КУС особое внимание обращалось на поведение и наклонности учеников. Отсутствие достаточных нравственных качеств, религиозности, различные проступки могли стать поводом к отчислению. Н.И. Ильминский и его преемники жестко пресекали любые проявления политизации учебного процесса, ксенофобии и национальной нетерпимости среди учеников.

Благодаря внедрению новых методик просветительской деятельности, созданию системы подготовки педагогических кадров с середины 1860-х гг. начинает складываться система кряшенского начального конфессионального образования. Большую роль в этом сыграли организованные в конце 1860-х – начале 1870-х гг. миссионерские объединения – общества и братства. Наиболее значимым в этом отношении миссионерским институтом может считаться созданное 4 октября 1867 г. в Казани «Церковное братство во имя святителя Гурия при Казанском кафедральном соборе» (Братство св. Гурия), которое главное внимание уделяло развитию школьного образования среди местных народов в миссионерско-клерикальном духе. До конца 1867 г. братством были открыты 23 школы, из них 7 крещено-татарских, в которые поступило на обучение более 300 чел.<sup>134</sup> В дальнейшем количество кряшенских школ неуклонно увеличивалось.

<sup>130</sup> Учебная мастерская Казанской учительской семинарии // Отдельный оттиск из каталога Казанской научно-промышленной выставки 1890 г. – Казань, 1890. – С.3.

<sup>131</sup> *Ильминский Н.И.* Программа в учебных мастерских при Казанской учительской семинарии. – Казань, 1891. – С.1.

<sup>132</sup> Отчет Казанской учительской семинарии за 1889–90 и 1890–91 учебные годы. – Казань, 1892. – С.27.

<sup>133</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.4. Л.10.

<sup>134</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода за 1868 год. – СПб., 1869. – С.93.

К концу XIX столетия в Казанской губернии действовало 60 братских школ, в которых получали образование около 2 тыс. кряшен.

Таблица 19

Динамика численности миссионерских братских школ  
в кряшенских селениях в 1867–1900 уч. гг.<sup>135</sup>

Учебные годы	Крещено-татарские школы	Общее количество школ
1867/1868	7	22
1868/1869	8	21
1869/1870	22	39
1870/1871	24	43
1871/1872	38	61
1872/1873	42	74
1873/1874	51	96
1874/1875	46	94
1875/1876	34	52
1876/1877	39	67
1877/1878	36	57
1878/1879	34	50
1879/1880	41	56
1880/1881	40	55
1881/1882	41	56
1882/1883	48	69
1883/1884	50	80
1884/1885	59	97
1885/1886	59	92
1886/1887	58	95
1887/1888	55	100
1888/1889	57	109
1889/1890	57	116
1890/1891	60	127
1891/1892	60	128
1892/1893	63	133
1893/1894	64	136
1894/1895	64	141
1895/1896	66	145
1896/1897	64	144
1897/1898	58	118
1898/1899	60	151
1899/1900	61	152

За образец братских школ была взята структура организации КЦКТШ. Назначение и распределение учителей в новые учебные заведения контролировали непосредственно Ильминский и Тимофеев, их педагогический состав комплектовался исключительно из воспитанников КЦКТШ. Учителя школ подчинялись приходскому духовенству, которое должно было наблюдать за правильной организацией школьного дела.

<sup>135</sup> *Понятов А.Н.* Миссионерская деятельность «Братства святителя Гурия» в Казанской губернии во второй половине XIX – начале XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2007. – С.277.



Школа Братства св. Гурия в дер. Лия-Шия Мамадышского уезда Казанской губернии.  
Нач. XX в. (из фондов РГИА)

Братские школы по своему типу являлись школами грамоты с национальным компонентом с двухгодичным курсом обучения. Лишь в конце 1870-х – начале 1880-х гг., под влиянием педагогических идей И.Я. Яковлева и созданных им чувашских земских школ, в некоторых из них была введена 4-летняя программа обучения. В соответствии с «Проектом правил для начальных народных школ церковного братства во имя святителя Гурия», разработанных Н.И. Ильминским, в четырехлетний учебный план этих учебных заведений входили: в 1-м учебном году – первоначальное обучение детей церковному пению и чтению православных молитв, знакомство со звуками и знаками звуков; упражнения по правильному написанию букв по карточкам; упражнения по счету до 10. За первый год обучения дети должны были научиться называть по-русски элементарные предметы, считать до 20, читать и петь на родном языке православные молитвы. Во 2-м учебном году осуществлялось обучение правильному чтению, устному пересказу прочитанного, арифметическим вычислениям в пределах первой сотни, числописанию. 3-й учебный год посвящался переводам с родного на русский язык православных молитв, детальному изучению Библии, пересказу важнейших сюжетов из священной истории, изучению молитв на русском и церковнославянском языке, арифметическим вычислениям, диктовке отдельных предложений. В 4-м, завершающем учебном году учащиеся занимались закреплением знания русского языка, изучением церковнославянского языка, чтением и переводами Евангелия с церковнославянского на русский язык, пересказами отдельных предложений на русском языке<sup>136</sup>.

Характерной чертой этих школ были предельная простота организации образовательного процесса и ее конфессиональная направленность. Школа представляла из себя небольшое учебное заведение, обычно располагавшееся в простой сельской избе, во главе с учителем-«простецом», являвшимся таким же крестьянином, что и местное на-

<sup>136</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.16. Л.36–38.

селение, не всегда обладавшим глубокими познаниями, но имевшим искреннюю привязанность к православию и желание учить детей. Обучение на родном языке, семейная атмосфера, создававшаяся здесь, способствовали органичному встраиванию этих школ в сельскую обстановку, восприятию их местным населением как своих культурно-национальных институтов, что способствовало росту их популярности. Низкие затраты на содержание (в среднем 60–100 руб. в год) позволяли открывать их повсеместно, делая профессиональное образование доступным для значительной части юношества<sup>137</sup>.

Определенную роль в выработке данного типа учебных заведений с характерными для них принципами организации сыграл опыт существовавших в Волго-Уральском регионе татарских конфессиональных школ (mektebe и medrese). Как признавал Н.И. Ильминский в одной из своих записок с образным названием «Ех ориент lux» (Свет с Востока), опубликованной после его смерти в виде отдельной статьи, именно знакомство с деятельностью мусульманских школ во время многочисленных путешествий по татарским деревням Казанской губернии и командировки на Ближний Восток выработали в нем идеал начальной конфессиональной школы с предельно простым характером постановки учебного дела, отсутствием бюрократической регламентации, массовым охватом населения при низких издержках на содержание<sup>138</sup>. По сути, по задумке Ильминского братские школы должны были стать для татар-кряшен тем же, чем являлисьmektebe для татар-мусульман – самодостаточными институтами, не нуждающимися в поддержке и опеке государственных структур, удовлетворявшими насущные культурно-образовательные и религиозные потребности сельских жителей.

Неверно было бы освещать деятельность братских школ только с позитивистско-оптимистической стороны. Безусловно, у этих учебных заведений была масса недостатков. Главным из них может считаться хроническая нехватка финансовых средств. Стремясь открыть как можно больше школ, казанские деятели не всегда заботились об их достаточном финансировании. В первую очередь это было связано с ограниченными финансовыми возможностями самих миссионерских организаций. Н.И. Ильминскому и его последователям приходилось буквально по крохам собирать средства, обращая за помощью к благотворителям, МНП, земствам, духовному ведомству, чтобы школы продолжали существовать. Сами крестьянские общества практически не оказывали никакой финансовой помощи школам. Напротив, требовалась большая и кропотливая работа, чтобы убедить крестьян в необходимости обучения детей грамоте. В этих условиях учителям приходилось жить на скромное жалованье впроголодь, обучать детей в сложных, антисанитарных условиях<sup>139</sup>. Многие братские школы не были оснащены элементарным учебным инвентарем, не хватало пособий и книг для чтения. Сами учителя, не обладавшие глубокими познаниями, особенно в области светских наук, проучившиеся всего несколько лет в КЦКТШ, которая сама долгое время считалась учебным заведением начального типа, не могли дать детям всестороннее образование. Как отмечали чиновники МНП, ученики этих школ отличались низким уровнем подготовки, плохо знали светские дисциплины, практически не владели государственным языком<sup>140</sup>. Тем не менее, необхо-

<sup>137</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.388.

<sup>138</sup> Ильминский Н.И. Ех ориент lux // Православный собеседник. – 1904. – Вып.1. – С.40–53.

<sup>139</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.86. Л.9–10 об.

<sup>140</sup> По замечанию инспектора народных училищ Казанской губернии Островского, знакомого с деятельностью «братских» школ, учащиеся этих учебных заведений «крайне не развиты в умственном отношении. Незрелостью страдают и сами учителя. В одной школе, например, сам учитель не мог решить такой простой задачи: за 6 пудов муки заплачено 12 рублей. Что стоит один пуд муки? Из осмотренных мною школ только в двух я нашел учителей более или менее развитых, с надлежащими сведениями» (цит. по: Эфиров А.Ф. Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. Исторические очерки. – М., 1948. – С.17).

димо подчеркнуть, что создание широкой сети братских школ, первоначальное обучение в которых велось на родном для учеников языке, несмотря на его ограниченные рамки, стало большим шагом вперед в деле развития образования и просвещения кряшен. Благодаря им младшее поколение смогло изучить грамоту на родном языке: научилось читать и писать, познакомилось с православным вероучением. Для многих учеников открылась возможность повысить свой образовательный уровень в стенах КЦКТШ и КУС, а в дальнейшем, став сельскими учителями и православными священниками, пополнить ряды зарождающейся кряшенской интеллигенции.

Наряду с Казанской губернией, вплоть до конца 1870-х гг. Братство св. Гурия распространяло свою деятельность и на соседнюю Уфимскую губернию. В 1868 г. им была открыта миссионерская школа в с. Мелекесы, в 1870 г. – в дер. Мазино, в 1871 – в дер. Байданкино Мензелинского уезда Уфимской губернии<sup>141</sup>. К 1875 г. на территории Уфимской губернии действовало 12 братских школ, в которых обучалось 270 чел.<sup>142</sup> С учреждением здесь в конце 1870-х – начале 1880-х гг. земских и миссионерских организаций эти школы были переданы в их ведение, сохранив при этом прежнюю направленность деятельности, тесные связи с казанскими миссионерскими институтами. К концу XIX в. в Мензелинском и Белебеевском уездах Уфимской губернии действовали 34 крещено-татарские и смешанные русско-кряшенские школы.

Братство св. Гурия оказывало заметное влияние на другие миссионерские организации региона. Наиболее тесные контакты устанавливаются между ним и Вятским комитетом ПМО, который начинает последовательно внедрять в свою практику разработки казанских деятелей. Вследствие массовых отпадений от православия крещеных татар Елабужского и Малмыжского уездов в 1870–1871 гг., совет Вятского комитета ПМО обратился к братству с просьбой о содействии в организации христианско-просветительской деятельности. Для этого из Казани в Вятку были направлены воспитанники КЦКТШ Иван Матвеев и Алексей Григорьев, ставшие основателями первых миссионерских кряшенских школ в Вятском крае<sup>143</sup>. С целью подготовки учителей Вятский комитет начал отправлять наиболее способных учеников своих миссионерских школ в КЦКТШ<sup>144</sup>. К концу 1870-х гг. в Вятской губернии были открыты 4 крещено-татарские школы с 103 учениками, а к 1889 г. здесь действовало уже 9 школ, в которых училось 327 кряшен (см. табл. 20).

По примеру Казанской, Уфимской и Вятской губерний, миссионерские школы для кряшен стали создаваться и в других регионах Восточной России. С 1870-х гг. школы такого типа открываются в Оренбургской губернии, где в Троицком, Верхнеуральском и Орском уездах компактно проживала группа кряшен, относившихся к казачьему сословию (нагайбаки). Первой кряшенской школой в Оренбуржье, работавшей по системе Н.И. Ильминского, становится открытое в 1871 г. воспитанником КЦКТШ Игнатием Тимофеевым (брат В.Т. Тимофеева) миссионерское училище в поселке Фершампенуаз, в которое в первом году поступило на обучение 60 детей.

Особенности жизни и профессиональной деятельности нагайбаков оказали влияние на систему обучения в местных школах. Наряду с духовными и светскими дисциплинами, изучавшимися в других кряшенских начальных учебных заведениях, большое

<sup>141</sup> Спасский Н.А. Просветитель инородцев Казанского края Н.И. Ильминский. – Самара, 1900. – С.116.

<sup>142</sup> Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия от 4 октября 1874 года по 4 октября 1875 года. – Казань, 1876. – С.11.

<sup>143</sup> Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1871. – Вятка, 1872. – С.20–21.

<sup>144</sup> Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1877. – Вятка, 1878. – С.9.

внимание здесь уделялось военной науке и физическому воспитанию учеников. Кроме строевой подготовки, дети учились петь военные песни, им рассказывали о событиях из боевой жизни казаков.

Таблица 20

Динамика численности учеников миссионерских школ в кряшенских селениях  
Вятской губернии за 1872–1889 уч. гг.<sup>145</sup>

Год	Кол-во школ	Кол-во учащихся
1872	4	с.н.
1873	4	с.н.
1874	4	с.н.
1875	4	с.н.
1876	4	с.н.
1877	5	с.н.
1878	5	с.н.
1879	5	103
1880	5	95
1881	5	112
1882	6	163
1883	7	234
1884	7	176
1885	7	242
1886	9	270
1887	9	284
1888	9	311
1889	9	327

Благодаря активной деятельности И. Тимофеева и других воспитанников КЦКТШ, направленных Н.И. Ильминским в Оренбургский край, в относительно короткий срок среди нагайбаков появляется большое количество лиц, получивших начальное образование. В 1882 г. В.Н. Витевский писал: «Несмотря на то, что грамотность среди нагайбаков начала распространяться только с 1870 г., теперь в каждом поселке имеется школа, и родители весьма охотно отдают своих детей в училище»<sup>146</sup>. В 1882 г. на посту учителя Фершампенуазского училища И. Тимофеева сменяет другой воспитанник В. Тимофеева – Макар Софронов. При его деятельном участии в поселке была построена церковь и открыт самостоятельный приход, произошло расширение сети начальных школ<sup>147</sup>.

К 1895 г. в Оренбургской губернии существовало 7 школ, обучение в которых велось на татарском и русском языках<sup>148</sup>. Значительное расширение сети нагайбацких учебных заведений происходит в начале XX в. с учреждением особого благочинного округа и Преображенского миссионерского стана (1901 г.). В 1904 г. в Оренбургской губернии действовало 4 миссионерских, 16 поселковых школ и 1 школа грамоты с 596 учениками и 432 ученицами из нагайбаков<sup>149</sup>.

<sup>145</sup> Таблица составлена по данным отчетов Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1871–1889 гг.

<sup>146</sup> Витевский В.Н. Нагайбаки Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Волжско-Камское слово. – 1892. – №138.

<sup>147</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.150. Л.80–83 об.

<sup>148</sup> Севастьянов С.Н. Народное образование в Оренбургском казачьем войске в XVIII – начале XIX столетия и начало учреждения войсковых школ. – Оренбург, 1896. – С.20.

<sup>149</sup> РГИА. Ф.733. Оп.173. Д.101. Л.105 об.

С 1870-х гг. начинают открываться земские и министерские училища, но именно миссионерская школа становится основным типом начального учебного заведения среди кряшен. Всего к концу XIX столетия миссионерские школы (включая церковно-приходские и школы грамоты) составляли 76% от общего количества кряшенских школ, земские – лишь 13%, министерские – 11%. Такое положение было связано с особым значением, которое придавалось миссионерской направленности школьного дела у кряшен. В этой связи вплоть до начала 1890-х гг. начальные школы, подчинявшиеся земским организациям и МНП, в большинстве своем являвшиеся одноклассными народными училищами, хотя формально и не имели миссионерских задач, фактически функционировали в тех же рамках, что и братские школы (это положение было закреплено в утвержденной в 1893 г. «Программе школы для крещеных инородцев Восточной России»)<sup>150</sup>. В них также основное внимание уделялось религиозному образованию, педагогический состав комплектовался из воспитанников Н.И. Ильминского и В.Т. Тимофеева, основными учебными пособиями являлись религиозная и миссионерская литература, переведенная на татарский язык на базе КЦКТШ, КУС и Переводческой комиссии ПМО при Братстве св. Гурия.

Братские школы представляли собой в определенном роде христианский центр – «школу-церковь», в которой прихожане «должны наглядно изучать и усваивать христианскую религию и ее обрядовую обстановку»<sup>151</sup>. По образцу КЦКТШ в них из числа учеников повсеместно организовывались церковные певческие хоры, для местных жителей в воскресные и праздничные дни совершались церковное богослужение на татарском языке, молебны, проводились пастырские собеседования.

В 1890-е гг. в ряде кряшенских начальных школ вводится преподавание земледелия и агрономии, основ ремесленного дела. В 1893 г. открывается первая специальная «Инородческая сельскохозяйственная школа» в с. Шеморбаши Лаишевского уезда Казанской губернии<sup>152</sup>. Инициатива создания этого учебного заведения принадлежала Н.И. Ильминскому. Еще в 1880-х гг. им разрабатывался проект по созданию учебного заведения данного типа. Но лишь в начале 1890-го года ему удается изыскать средства на ее открытие и содержание. Попечителем и главным благотворителем школы стала вдова потомственного почетного гражданина Е.П. Щеголева, проживавшая в Москве. На строительство школы ею было выделено 10000 руб. Кроме того, она создала специальный финансовый фонд на содержание учеников и педагогического состава школы<sup>153</sup>. Главной целью ее открытия были распространение необходимых аграрных знаний среди юношества, знакомство крестьян с разработками в области сельского хозяйства и ремесленного производства, что должно было способствовать повышению производительности труда в деревне и материального благосостояния крестьян. В разработанном Н.И. Ильминским «Положении о Шеморбашевской низшей сельскохозяйственной школе» предусматривалось изучение здесь: Закона Божия, церковнославянского и русского языка, церковного пения, арифметики и практических сведений по сельскому хозяйству (полеводству, садоводству, огородничеству, пчеловодству). Курс обучения был четырехлетним. При школе была создана образцовая сельскохозяйственная ферма для практических занятий учеников<sup>154</sup>.

<sup>150</sup> В церковно-приходских школах и школах грамоты программа Н.И. Ильминского была официально введена 12 января 1896 г. (РГИА. Ф.796. Оп.177. Д.876. Л.3).

<sup>151</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия от 4 октября 1871 года по 4 октября 1872 года. – Казань, 1873. – С.15.

<sup>152</sup> Инородческая сельскохозяйственная школа в крещено-татарском селе Шемуртбашах Казанской губернии // Православный благовестник. – 1893. – №23 – С.50–51.

<sup>153</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.364. Л.46–48.

<sup>154</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.364. Л.10–11.

В связи с широким распространением конфессиональных школ, работавших по системе Н.И. Ильминского, к концу XIX в. элементарное начальное образование стало массовым и общедоступным для молодого поколения кряшен. Чтобы понять масштабы просветительской работы миссионеров среди представителей этой конфессиональной группы, достаточно сказать, что в большинстве крупных кряшенских селений, в частности Казанской губернии, количество жителей, прошедших через эти учебные заведения, к концу XIX в. достигало 50–60% от общего числа жителей мужского пола. Встречаются примеры и более высокой грамотности. В сравнительно небольшом селе Никифорово Мамадышского уезда (в 1897 г. здесь проживало 779 чел.) 80% населения мужского пола и 30% женского имели начальное образование, при этом более 30 уроженцев этого селения в разное время обучались в стенах КЦКТШ, КУС и на Миссионерских курсах в Казани<sup>155</sup>. В целом к концу XIX – началу XX столетия в процентном отношении по доли получивших начальное образование кряшены несколько опережали другие коренные народы края. Благодаря новой системе образования и просвещения, в пореформенный период у них происходят существенные изменения в культурной и религиозной жизни, отмечается постепенный переход от патриархально-родового к буржуазному обществу.

**Школьное просвещение кряшен в начале XX в.** В начале XX в. в образовательной системе крещеных нерусских народов Волго-Уралья проявились две противоречивые тенденции, оказавшие существенное влияние на весь дальнейший ход развития школьного просвещения в регионе. С одной стороны, отмечался отход местных органов светской и духовной власти от идей, заложенных Н.И. Ильминским в сфере образования и христианского просвещения, с другой – происходит постепенная трансформация самой просветительской системы Ильминского.

Практически сразу после смерти Н.И. Ильминского (1891 г.) и В.Т. Тимофеева (1893 г.) разработанные ими методы просветительской деятельности подвергаются существенному пересмотру. Благодаря многолетним усилиям Н.И. Ильминскому к концу своей жизни удалось создать, по выражению одного из его биографов, неофициальное «Ведомство инородческого образования Востока России»<sup>156</sup>, включавшее в себя наряду с широкой сетью миссионерских учреждений огромную сеть земских, синодальных (церковно-приходских), министерских (МНП) учебных заведений Казанского и Оренбургского учебных округов (ОУО), представленных сотнями «инородческих» училищ и школ. Для нужд этого «Ведомства» и подготовки учителей были созданы центральные миссионерские учительские школы, учительские школы и семинарии МНП, а также местных земских организаций (Казанская губернская земская женская учительская школа). Непререкаемый авторитет в деле «инородческого» просвещения, удивительная работоспособность и энергия позволяли Н.И. Ильминскому управлять всем этим обширным и сложным механизмом<sup>157</sup>. Сотни его воспитанников и учеников, поступая на должности учителей, разъезжаясь по разным частям страны, продолжали поддерживать отношения со своим учителем, продвигали на местах его идеи. Само назначение и распределение национальных кадров учителей и православного духовенства во многом зависели от Н.И. Ильминского. Без его мнения не решался ни один серьезный вопрос области миссионерства и школьного дела нерусского населения Поволжья и Урала.

<sup>155</sup> НА РТ. Ф. 967. Оп.1. Д.179. Л.30 об.

<sup>156</sup> *Спасский Н.А.* Просветитель инородцев Казанского края Н.И. Ильминский – Самара, 1900. – С.137.

<sup>157</sup> Значение Н.И. Ильминского в развитии миссионерского движения РПЦ в Поволжском регионе было действительно велико. Оценивая роль и авторитет данной неординарной личности, обер-прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев отмечал, что Н.И. Ильминский «архиереев сажает на места. Он сам более чем архиерей. Он патриарх» (*Яковлев И.Я.* Моя жизнь. Воспоминания. – М., 1997. – С.210).



Директор КЦКТШ Т.Е. Егоров со своими учениками. Нач. XX в.

Как и любая персонифицированная система, строившаяся на воле и идее одного человека, «Ведомство» Н.И. Ильминского могло эффективно функционировать лишь при жизни его основателя и идейного вдохновителя. Вскоре после его смерти созданные им институты входят в полосу серьезных системных кризисов. Одной из причин этого было отсутствие у Николая Ивановича достойных преемников, которые могли бы продолжить дело его жизни<sup>158</sup>. Хотя Ильминский оставил после себя множество талантливых последователей и учеников: И.Я. Яковлева (инспектор чувашских школ), Н.А. Бобровникова (приемный сын Н.И. Ильминского, директор КУС), Н.П. Остроумова (директор Ташкентской учительской семинарии), В.В. Катаринского (инспектор инородческих школ ОУО), Т. Егорова (директор КЦКТШ), А. Воскресенского (инспектор инородческих школ Букеевской орды), ни один из них не имел ни того авторитета, ни тех возможностей, которыми обладал их учитель.

К концу XIX в. система Ильминского далеко переросла рамки, в которых она функционировала в 1860–1880-е гг. Создававшаяся как миссионерская методика, направленная на христианизацию крещеных нерусских народов, к 1890-м гг. она превратилась в важнейший фактор их культурной мобилизации. Ее миссионерская составляющая постепенно нивелировалась и отступала на второй план. Главным становилось развитие просвещения и культуры, школьного образования местных народов. Многие учителя (в первую очередь школ МНП и земских организаций), потерявшие в лице Н.И. Ильминского направляющий и координирующий орган, сдерживавший их в рамках миссионерской деятельности, перестают рассматривать систему лишь как форму христианизации соплеменников, выступают за развитие светских знаний, национально-

<sup>158</sup> *Луцаков Е.В.* Борьба вокруг системы Ильминского в конце XIX – начале XX вв. // Материалы научно-практической конференции «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность». – Казань, 2001. – С.73.

го образования и культуры, ратуют за дальнейшее расширение применения родного языка в школьной практике.

Наряду с ростом православной религиозности, применение системы Ильминского среди местных крещеных нерусских народов привело к усилению их идентичности, появлению «высокой» культуры. Опасения, высказанные противниками Ильминского в дискуссиях 1860-х гг., об «опасности» создания руками миссионеров сплоченной народной массы с развитым самосознанием, руководимой воспитанными в миссионерских школах интеллигенцией, которые могли впоследствии заявить о своих правах, оказались вполне обоснованными. В лице зарождающейся кряшенской, чувашской, марийской, удмуртской интеллигенции, формировавшейся в виде некоей замкнутой корпорации, власть столкнулась с первыми идеологами культурно-общественного движения, посвятившими себя развитию просвещения своих соплеменников.

В одной из полемических работ, направленных против системы Ильминского инспектор народных школ Мамадышского уезда Казанской губернии А. Беляев заметил, что «время длинных волос и безграмотного учительства... миновало»<sup>159</sup>. Действительно, созданные Н.И. Ильминским в пореформенный период миссионерские школы во главе с учителем-церковником, с аскетическим характером, вся деятельность которого была направлена на обучение детей церковным дисциплинам, а венцом карьеры ему представлялся священнический сан, все меньше удовлетворяли потребностям и нуждам как сельских обществ, так и представителей кряшенской интеллигенции. Социально-экономические и общественные изменения, происходившие в стране, настойчиво требовали структурных изменений, расширения преподавания светских дисциплин в начальной школе. На рубеже XIX–XX вв. появляется новый тип кряшенского учителя с секулярным сознанием и светским направлением деятельности, с высокими культурными запросами. Среди молодых представителей учительской корпорации набирают силу либеральные и революционные идеи. Неудовлетворенность молодых учителей постановкой учебного процесса и материальным обеспечением в миссионерских школах выразилась в начале XX в. в повышении текучести педагогических кадров в этих учебных заведениях. Не имея возможности полностью реализовать свои педагогические идеи в жестких клерикальных рамках этих школ, учителя стремились перевестись в земские и министерские учебные заведения. Только за 1900–1903 гг. сменился преподавательский состав в 85 братских школах. Количество этих школ в связи со сложным финансовым положением миссионерских организаций постепенно сокращалось.

Данные явления наряду с начальными школами затронули и кряшенские средние специальные учебные заведения. В 1903 г. учитель математики КЦКТШ Гурий Николаев-Сердинский (работал здесь с 1895 г.) в записке, поданной на имя попечителя КУО, предложил реформировать систему обучения в школе. По его мнению, было необходимо наполовину сократить число часов на изучение Закона Божия в пользу светских предметов, приблизив уровень образования в школе к уровню Симбирской чувашской учительской школы. Он считал необходимым уменьшить количество часов на изучение церковнославянского языка как предмета сложного и ненужного для последующей деятельности воспитанников, повысить в школе роль педагогического совета<sup>160</sup>. Этому демаршу предшествовал конфликт между учителями и руководством школы, связанный с различным видением дальнейших путей развития школы и самоуправления в ее стенах. Большую роль в усилении конфликта сыграл новый директор КЦКТШ священник Т.Е. Егоров. Не обладавший педагогическими и просветительскими талантами

<sup>159</sup> Беляев А. Просьба к Н.И. Ильминскому о разъяснении вопросов по народной школе // Волжский вестник. – 1891. – №5. – 6 января.

<sup>160</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.2. Д.3201. Л.1–6, Горохов В.М. Указ. соч. – С.117–119.



Руководители КЦКТШ Т.Е. Егоров и П.В. Егорова (Тимофеева)  
среди учениц школы. Нач. XX в.

«Бэчли эти»<sup>161</sup> Т. Егоров был обязан своим возвышением первому руководителю школы (он был женат на дочери В. Тимофеева). Являясь безусловным сторонником и последователем идей Н.И. Ильминского и В.Т. Тимофеева, он не имел достаточного авторитета и такта последних, что способствовало усилению трений между учителями и учащимися, нарушало прежнюю обстановку, сложившуюся здесь в 1870–1880-х гг., в «золотую эпоху» истории КЦКТШ. Наряду с недостатками в образовательной системе, недовольство учеников и учителей вызывало ухудшение бытовых условий жизни в школе<sup>162</sup>. В связи с этим наиболее подготовленные и развитые в культурном плане представители кряшенского юношества – дети сельской интеллигенции, предпочитали поступать не в *alma mater* своих родителей, а в уездные училища и гимназии<sup>163</sup>.

Тенденции, связанные с ростом самосознания, повышение культурных и образовательных запросов представителей крещеных нерусских народов, наглядно проявлявшие себя в начале XX в., привели к росту среди консервативных кругов местной администрации недовольства и желания пересмотреть методы школьной политики в регионе. Первая массивная попытка ревизии сложившейся системы образования была предпринята на «Съезде деятелей инородческого образования», прошедшем в 1899 г. в Самаре, на котором присутствовали наблюдатели церковно-приходских школ, миссионеры и представители православного духовенства из Казанской, Вятской, Симбирской, Пермской, Пензенской, Астраханской, Самарской, Оренбургской и Уфимской епархий. Председатель съезда – имперский наблюдатель церковно-приходских школ В.И. Шемякин подверг резкой критике сторонников системы Ильминского. По его мнению, после смерти своего основателя система подверглась нежелательным изменениям, противоречащим первоначальным идеям автора. Данный тезис поддержал самарский епископ Гурий (Буртасовский) (1845–1907), заявивший, что применение системы не должно идти вразрез с прово-

<sup>161</sup> Так кряшены уважительно называли о. В. Тимофеева.

<sup>162</sup> Горохов В.М. Указ. соч. – С.117.

<sup>163</sup> Дети директора КЦКТШ Т. Егорова также не пошли по стопам своего отца. Они получили образование в светских учебных заведениях Казани.

димой политикой обрусения<sup>164</sup>. В резолюции съезда отмечалось, что система должна применяться лишь в местностях, население которых плохо знает русский язык. Противники использования родного языка в богослужении и учебном процессе не подвергали сомнению как значимость системы в миссионерской деятельности, так и непререкаемый авторитет ее создателя, но в то же время они считали, что продолжатели дела Н.И. Ильминского удаляются от основных принципов своего учителя.

С этого времени намечается постепенное сокращение преподавания в начальных школах нерусских языков. Дальнейшее ужесточение политики в этой сфере происходит в 1903 г. Против внедрения разработок Н.И. Ильминского открыто выступили вновь назначенные попечители Казанского и Оренбургского учебных округов С. Спешков и Н. Зайончковский<sup>165</sup>. По инициативе нового попечителя КУО была упразднена должность окружного инспектора чувашских школ, которую с 1878 г. занимал И.Я. Яковлев, а сами эти школы переданы в ведение администрации КУО<sup>166</sup>.

Сильный удар по системе Ильминского был нанесен действиями назначенного в 1903 г. на казанскую кафедру архиепископа Димитрия (Ковальницкого) (1839–1913). С первых дней своего архиерейского служения он заявил о себе как о последовательном противнике использования местных языков в церковной практике и образовательном процессе. Система преподавания в братских школах была пересмотрена в пользу расширения применения русского языка. Был поставлен вопрос о целесообразности использования этих школ в деятельности церкви. Большие возражения казанского архипастыря вызвало независимое положение КЦКТШ. По его инициативе возбуждается вопрос о расформировании данного учебного заведения. КЦКТШ должна была стать обычной церковно-приходской учительской школой, подчиненной местному епархиальному руководству<sup>167</sup>.

К счастью, данная идея не была реализована. Активная позиция сторонников идей Ильминского, как в Казани, так и в столице, позволила поднять вопрос о будущем системы образования крещеных нерусских народов на самый высокий государственный уровень. Для ознакомления с положением вещей на месте в КУО и ОУО был командирован член училищного совета МНП ученый-филолог, профессор А.С. Будилович. Отчет о его поездке стал основным источником при обсуждении вопроса о дальнейшем развитии школьной политики в этом регионе во время «Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев», состоявшегося в мае 1905 г. по распоряжению министра народного просвещения В.В. Глазова. В состав этого совещательного органа были приглашены известные деятели образования – Н.А. Бобровников, С.В. Смоленский (Казань), И.Я. Яковлев (Симбирск), А.А. Воскресенский (Букеевская орда), протоиерей Ф.Д. Соколовский, И.А. Износков (Санкт-Петербург), П.Н. Луппов (Вятка), Монастырли (Крым). Экспертами выступили ученые-востоковеды Н.Ф. Катанов, М.А. Машанов, барон В.Р. Розен, этнограф С.В. Чичерина<sup>168</sup>. Сам состав членов совещания, практически полностью представленный сторонниками идей Н.И. Ильминского, predetermined общую направленность принятых им рекомендаций. Большинство его членов с некоторыми ого-

<sup>164</sup> К вопросу об инородческом образовании в России // Русская школа. – 1900. – №7–8. – С.138.

<sup>165</sup> Яковлев И.Я. Моя жизнь. Воспоминания – М., 1997. – С.221.

<sup>166</sup> Липаков Е.В. Борьба вокруг системы Ильминского в конце XIX – начале XX вв. // Материалы научно-практической конференции «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность». – Казань, 2001. – С.74.

<sup>167</sup> Исхаков Р. Православное миссионерство и мусульмане Волго-Камья (1764–1917 гг.). – Казань, 2011. – С.183–184.

<sup>168</sup> Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / под ред. А.С. Будиловича. – СПб., 1905. – С.III.

ворками высказались за сохранение системы Ильминского в образовательной деятельности. Предлагалось не только восстановить, но и расширить ее использование, в частности, разрешить преподавание Закона Божьего и катехизиса на языках нерусских народов в старших отделениях «инородческих» училищ<sup>169</sup>.

На основе решений съезда были разработаны «Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев», высочайше утвержденные 31 марта 1906 г.<sup>170</sup> Вскоре после «Особого совещания» были сняты со своих постов попечители Казанского и Оренбургского учебных округов С. Спешков и Н. Зайончковский. На их места были назначены последователи идей Н.И. Ильминского – А.Н. Деревицкий (КУО) и Н.И. Бобровников (ОУО). Не менее значимые изменения произошли и в системе местной церковной организации. Был переведен с казанской на одесскую кафедру архиепископ Димитрий<sup>171</sup>.

Несмотря на попытки восстановить систему образования, заложенную при Н.И. Ильминском, с ее характерной конфессионально-миссионерской направленностью и патриархальным укладом воспитания, сделать это в стремительно меняющейся социально-политической обстановке было практически невозможно. Революционные события 1905 г., приведшие к участию в политике широких народных масс, к либерализации печати и распространению по всей империи новостей о различных движениях в среде национальных меньшинств, сыграли ключевую роль в развитии самосознания местных народов<sup>172</sup>. Как показывают документы, революционное брожение затронуло и «инородческие» учебные заведения, в том числе детища Н.И. Ильминского – КЦКТШ и КУС. Студенты последней принимали активное участие в проходивших в городе демонстрациях, в подаче петиций с политическими требованиями. В это же время в семинарии появляются первые нелегальные периодические издания «Мыслитель», «Семинарист», «Семинарские вопли»<sup>173</sup>. Среди наиболее активных членов этих выступлений из нерусских учащихся были кряшены и чуваша<sup>174</sup>. В связи с революционными событиями дирекции пришлось временно закрыть семинарию, а более 30 ее учеников отправить по домам<sup>175</sup>.

В советской историографии закрепилось мнение, что главными побудительными причинами, вызвавшими выступления учеников КУС, стали социально-политические и революционные мотивы<sup>176</sup>. Более внимательное знакомство с источниками по этой проблеме позволяет несколько скорректировать данные идеологические клише. Главным для учеников из числа нерусских народов были не абстрактные революционные требования, а конкретные вопросы, связанные с предоставлением равных прав и возможностей с представителями титульного населения империи в области культурного строительства и получения образования. В сентябре 1906 г. в КУС вспыхивают новые волнения. Главной их причиной стали события, развернувшиеся вокруг кандидатуры наставника по русскому языку. На эту должность претендовали два кандидата, одним из которых был Р.П. Даулей – кряшенский деятель, один из ярких представителей культурно-общественного движения нерусских народов региона начала XX в.<sup>177</sup> Против кандидатуры Даулея открыто выступил преподаватель этого предмета в КУС

<sup>169</sup> Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев... – С.22.

<sup>170</sup> Свод законов и циркуляров, циркуляров и справочных сведений по народному образованию в переходный период. – М., 1908. – С.155–160.

<sup>171</sup> Яковлев И.Я. Указ. соч. – С.216.

<sup>172</sup> Джераси Р. Указ. соч. – С.309.

<sup>173</sup> Чекменева Т.М. Указ. соч. – С.68.

<sup>174</sup> НА РТ. Ф.93. Оп.1. Д.876б. Л.9.

<sup>175</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.2. Д.7522. Л.22–24 об.

<sup>176</sup> Чекменева Т.М. Указ. соч. – С.63–65; Горохов В.М. Указ. соч. – С.125.

<sup>177</sup> Р.П. Даулей был первым кряшеном, получившим высшее образование. В 1903 г. он окончил КазДА по миссионерскому противомусульманскому отделению.



И.Я. Яковлев в окружении преподавателей Симбирской чувашской учительской школы. Нач. XX в.

А.С. Рождествен – заслуженный и авторитетный педагог, работавший здесь еще со времен Н.И. Ильминского. Несмотря на это, ученики и преподавательский состав выбрали на эту должность Р.П. Даулея. Вскоре в газете «Казанский телеграф» появилась публикация, направленная против «новых порядков» в семинарии. Группа семинаристов обратилась за разъяснениями к ее автору – А.С. Рождествену. Они потребовали от него написать опровержение. Получив отрицательный ответ, ученики организовали сходку, на которой выдвинули требования о преобразовании семинарии в исключительно «инородческое» учебное заведение, которое должно было удовлетворять их интересы<sup>178</sup>. Во время обсуждения этого вопроса в совете семинарии произошла поляризация мнений. Одни, во главе с Р. Даулеем, и Н. Ашмарин (известный тюрколог-чувашевед) выступили на стороне протестующих, другая группа, представленная Д.М. Яйчковым (учитель музыки) и А.С. Рождественным, высказалась за строгое наказание возмутителей спокойствия. В результате конфликта из КУС были изгнаны многие студенты, а Р. Даулея выслали из Казанской губернии.

Волнения в семинарии, вызванные желанием учеников расширить свои права, вспыхивали и в последующие годы. Ответом местной администрации на это стали массовые отчисления протестующих и возбуждение против них уголовных дел. К 1909 г. из КУС было исключено 45 воспитанников, участвовавших в выступлениях, из них 18 были приговорены судом к различным срокам тюремного заключения и ссылке в Сибирь<sup>179</sup>.

Выступления учеников нерусской национальности, обусловленные желанием улучшить систему образования, придать этим учебным заведениям национальный ха-

<sup>178</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.2. Д.7522. Л.22 об.–23.

<sup>179</sup> Чекменева Т.М. Указ. соч. – С.70.

ракт, происходили наряду с Казанью и в других городах. В начале 1907 г. в Симбирской чувашской учительской школе вспыхнул конфликт, аналогичный казанскому. В связи с этими волнениями попечитель КУО был вынужден отчислить всех учеников первого курса<sup>180</sup>.

Хотя данные выступления не привели к существенным результатам, они свидетельствовали о существенных изменениях в жизни представителей нерусской интеллигенции и учащейся молодежи. Как мы видели, главными требованиями учащихся были деклериализация и национализация учебного процесса в образовательных заведениях, работавших по системе Ильминского. Эти явления, хотя и в значительно меньших масштабах, проявились и в системе начальных школ. После Первой русской революции 1905 г. здесь начался процесс расширения преподавания светских дисциплин, вводятся дополнительные общегражданские предметы. Фактически наблюдались постепенная трансформация «инородческих» школ, превращение их из миссионерско-просветительских учреждений в культурно-национальные. Эти тенденции не остались незамеченными органами власти как на местах, так и в центре. К началу 1910 г., когда под влиянием премьер-министра П.А. Столыпина в имперской политике стали преобладать консервативно-националистические начала, а пост министра народного просвещения занял Л.В. Кассо – сторонник обрусительных методов обучения и жесткого государственного контроля над учебными заведениями, развернулась новая волна гонений на родной язык в начальной и среднеобразовательной школе. В это время начинается настоящая «чистка рядов» в КУС. Из нее изгоняются многие ученики из числа нерусских народов, ее стены покидает Н.В. Никольский – известный чувашский ученый-этнограф и историк, редактор первой чувашской газеты «Хыпар»<sup>181</sup>. В это же время на страницах «Казанского телеграфа» активный член казанского отделения «Союза русского народа» В.Ф. Залесский выступил с жесточайшей критикой системы Ильминского. Не останавливаясь на этом, он вынес обсуждение вопроса о возможности применения родных языков нерусских народов в учебном процессе на съезд Казанского губернского дворянского собрания, а затем на Одиннадцатый дворянский съезд, на котором присутствовали делегаты из 37 губерний империи. Большинство членов обоих совещаний поддержали решение о необходимости повсеместной замены родного языка на русский, подчеркнув вредное значение использования системы Ильминского в условиях роста самосознания местных народов, ведущего к развитию среди них сепаратистских течений<sup>182</sup>. Под влиянием резолюций этих съездов 14 июня 1913 г. были приняты «Правила об инородческих училищах», значительно сужавшие применение родных языков в начальных школах<sup>183</sup>.

Несмотря на проводившийся чиновниками ММП курс на уменьшение национального компонента в образовательной системе, у кряшен, как и у других крещеных народов Волго-Уралья, в последние годы царской власти происходило становление новой общегражданской школы. В 1914 г., в связи с началом Первой мировой войны, испытывавшие все более существенные финансовые проблемы миссионерские и церковные объединения были вынуждены повсеместно закрывать свои школы или передавать их на баланс земских организаций. Этим упразднялось одно из ключевых звеньев кряшенского школьного образования, сложившегося в 1860-х гг. Окончательное свертывание

<sup>180</sup> Джераси Р. Указ. соч. – С.308.

<sup>181</sup> В 1913 г. КУС был вынужден покинуть педагог-методист, учитель начальной удмуртской школы И.С. Михеев, в 1914 г. был переведен на работу в Западный край один из последних ярких учеников и последователей Н.И. Ильминского директор семинарии А.А. Воскресенский.

<sup>182</sup> Джераси Р. Указ. соч. – С.309–315.

<sup>183</sup> О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. К пятидесятилетию системы и школы, а также необходимые справки к указанию Святейшего Синода от 29 мая 1913 за №8608 о просвещении инородцев. – Казань, 1913. – С. XXV–XXXV.

старой учебной системы произошло после прихода к власти в стране большевиков. В 1919 г. на волне национальной эмансипации были расформированы КУС и КЦКТШ, на их базе созданы Восточная академия и Кряшенская учительская семинария.

Система школьного просвещения кряшен в дореволюционный период прошла сложный путь становления и развития. Ключевую роль в этом процессе сыграл ввод в школьную практику новых методов просвещения, созданных Н.И. Ильминским. Благодаря деятельности Ильминского и его многочисленных последователей в кряшенском обществе произошла настоящая культурная революция, кардинально изменившая весь уклад их жизни. Для кряшен был создан алфавит на основе кириллицы, начали печататься православные переводы и учебные пособия, они получили возможность учиться на родном языке в многочисленных начальных школах, а после их окончания поступать в средние специальные и высшие учебные заведения. Созданная Н.И. Ильминским школа сыграла большую роль в формировании у кряшен устойчивой православной религиозности, в приобщении их к ценностям русской и европейской цивилизации. Развитие школьной сети привело к формированию кряшенской духовной и светской интеллигенции, повышению общей грамотности населения. Красочной иллюстрацией результатов школьного просвещения кряшен могут служить материалы Переписи 1920 г., согласно которым общий уровень грамотных среди кряшен в Татарии составлял 24,6%, среди чувашей – 22,2%, среди удмуртов – 22,1%<sup>184</sup>. Это было безусловным достижением развития образовательной системы и школьного просвещения кряшен.

*Радик Исхаков*

#### § 4. Становление и развитие письменной традиции

*Православные переводы на татарском языке в первой половине XIX в.* Истоки традиции переложения христианских текстов на языки коренных народов России лежат в просветительской деятельности первых славянских св. Кирилла и Мефодия, продолжателями дела которых в России стали такие выдающиеся русские подвижники и проповедники, как Стефан Великопермский, архимандрит Макарий (Глухарев), митрополит Иннокентий (Попов) и др. В Среднем Поволжье первые попытки переводов православных молитв на языки нерусских народов были предприняты во второй половине XVI в. – начале XVII в., когда вследствие покорения Казанского ханства и учреждения Казанской епархии активизировалась деятельность по распространению христианских идей среди местных народов. В историческом нарративе и житиях первых казанских святителей встречается информация об использовании нерусских языков в православных проповедях<sup>185</sup>. В период служения первого казанского архипастыря активной миссионерской деятельностью среди татар занимался архимандрит Спасо-Преображенского монастыря Варсонофий, который провел в молодости несколько лет в Крыму, где изучал язык и быт местного татарского населения<sup>186</sup>.

Переводы на татарский язык общеупотребительных христианских молитв и новозаветных текстов предпринимались и в последующее время, но в связи с отсутствием

---

<sup>184</sup> Григорьев А.Н. Христианизация нерусских народностей как один из методов национальной политики царизма в Татарии. Со второй половины XVI в. до февраля 1918 года // Материалы по истории Татарии: сб. статей. – Казань, 1948. – С.282.

<sup>185</sup> Можаровский А.Ф. Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 год. – М., 1880. – С.21–22.

<sup>186</sup> Богословский Г. Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о казанских архипастырях. – Казань, 1896. – С.12.

достаточной востоковедческой и филологической подготовки у православного духовенства и опасениями искажений религиозных текстов эта деятельность не приобрела правильной организации, не имела практического значения. Хотя в ряде дореволюционных и современных работ отмечается факт перевода на татарский язык текстов из Священного писания в бытность управления Казанской епархией митрополита Вениамина (Пуцек-Григоровича) (1775–1782 гг.), осуществленного на базе КДС<sup>187</sup>, достоверных сведений, подтверждающих эти данные, нами не выявлено. Напротив, ряд сохранившихся до нас документов позволяют усомниться в этом. В рапорте преемника митрополита Вениамина на казанской кафедре архиепископа Амвросия (Подобедова) от 10 ноября 1785 г., подготовленном на запрос Св. Синода о наличии в его распоряжении православных переводов на татарском языке, отмечалось, что поиски искомым работ в синодальных учебных заведениях Казани не дали результата<sup>188</sup>.

Первым достоверным сведением о переложении текста Нового Завета на «татарский» (ногайский?) язык, дошедшим до нас, может считаться переписка Св. Синода о переводе Евангелия от Матфея, осуществленном крещеным татаринном, поручиком астраханского батальона Александром Николаевичем Шендяковым. В связи с тем, что данная работа не сохранилась до наших дней, сложно говорить о ее достоинствах и недостатках, методике перевода. Некоторые косвенные данные об этом можно почерпнуть из отзыва комиссии, учрежденной казанским архиепископом Амвросием в 1785 г. для освидетельствования этих переводов, в состав которой вошли знатоки татарского языка из числа местного православного духовенства – священники с. Отары Иван Афанасьев и с. Апазова Стефан Васильев, учитель татарского языка Казанской гимназии Исхак Хальфин. В отзыве указывалось, что «перевод оказался хотя и писан и татарским письмом, но в нем, в наречиях, глаголах и в самих склонениях и сопряжениях мало да и почти вовсе сходства с здешним татарским разговором не имеется, и потому к их соглашению неудобопонятен, а посему не только в том переводе каковых примечаний имчинить, но и к действительному... одного свидетельству приступить они не могут»<sup>189</sup>.

Новой страницей в истории православных переводов на татарский язык становится время царствования Александра I. В это время в Казани формируется два крупных востоковедческих центра, сыгравших важную роль в развитии тюркологии в России – Казанский университет и Казанская духовная академия (старая). Особая роль Казани, являвшейся административным и культурным центром Восточной России, способствовала созданию здесь научных и учебных заведений, готовивших специалистов в области сравнительной филологии и востоковедения. Для духовного ведомства исключительно важным было налаживание системы подготовки квалифицированных кадров православного духовенства и миссионеров, обладавших знанием языков нерусских народов края. Именно этим было продиктовано решение об учреждении в 1800 г. в стенах КазДА класса (кафедры) татарского языка, являвшегося общеупотребительным языком общения для тюркских и отчасти финно-угорских народов Волго-Уралья<sup>190</sup>. Для его преподавания был приглашен священник с. Сонтурь Царевкокшайского уезда Казанской губернии Александр Александрович Троянский. Уроженец с. Апазово (Казанский уезд), А. Троянский еще в детстве, будучи в среде местного населения, хорошо изучил татарский язык, владел им «так же чисто и свободно, как родным»<sup>191</sup>. Впоследствии он продолжил совершенствовать свои познания в языке, обучаясь у живущих в городе та-

<sup>187</sup> См.: *Луцаков Е.В.* Архипастыри Казанские 1555 – 2007. – Казань, 2007. – С.165–166.

<sup>188</sup> *Опыты переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия / сост. Н.И. Ильминский.* – Казань, 1883. – С.10.

<sup>189</sup> *Опыты переложения...* – С.11.

<sup>190</sup> ПСПиР. – Т.1, №472. – С.587.

<sup>191</sup> *Опыты переложения...* – С.168.

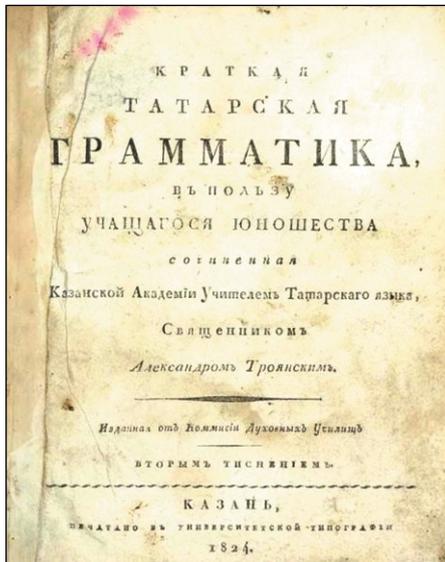
тар-мусульман. Во время работы в КазДА А. Троянский проявил себя не только как талантливый педагог, но и как серьезный ученый-востоковед. Его перу принадлежат два капитальных исследования по татарской филологии, ставших основными учебными пособиями для студентов синодальных учебных заведений, изучавших татарский язык, – «Краткая татарская грамматика» (1814)<sup>192</sup>, двухтомный «Словарь татарского языка и некоторых употребительных в нем речений арабских и персидских» (1822)<sup>193</sup>.

Естественным результатом появления нового миссионерского и научного института в КазДА стало оживление деятельности по переводам православных богослужебных книг на татарский язык. Вследствие отпадений в ислам новокрещеных татар в Нижегородской губернии в 1802–1803 гг. синодальным указом от 22 января 1803 г. духовному начальству Поволжских и Сибирских епархий было предписано перевести на татарский язык краткий катехизис, символ веры, десятословие и некоторые другие православные молитвы. После сопоставления присланных текстов было решено напечатать переводы, сделанные в КазДА<sup>194</sup>. Этот труд был более удачным, чем остальные, чему в

немалой степени способствовало участие в переводческой деятельности учителя татарского языка Казанской гимназии Исхака Хальфина<sup>195</sup>. Отдельным изданием эта работа вышла в 1805 г. в Московской синодальной типографии. Весь тираж был бесплатно разослан в Казанскую, Оренбургскую, Тамбовскую, Нижегородскую, Вятскую, Иркутскую, Пермскую и Астраханскую епархии для раздачи православному духовенству крещено-татарских приходов, которые должны были использовать эти переводы во время проведения богослужения<sup>196</sup>.

Данное издание имело несколько характерных особенностей, отличавших ее от всех последующих переводов. Здесь впервые была осуществлена транслитерация татарского текста на кириллический (церковнославянский) алфавит. Хотя первоначально предполагалось издание переводов параллельно на двух

Титульный лист исследования А. Троянского «Краткая татарская грамматика» (Казань, 1824)



алфавитах – кириллическом и арабском, в соответствии с рукописным текстом, присланным из Казани, в связи с отсутствием в синодальной типографии арабских шрифтов и наборщиков, умеющих работать с ними, было решено издать работу исключительно на церковнославянской графике. Как и любой сложный научный труд, осуществленный впервые, не опиравшийся на сложившуюся традицию, данный перевод обладал рядом недостатков. Наиболее существенным из них можно считать несовершенство терминологического аппарата, приводившее к неточностям и искажениям. Переводчи-

<sup>192</sup> Покровский И. К столетию кафедры татарского языка в духовно-учебных заведениях г. Казани (1800–1900 г.) // Православный собеседник. – 1900. – Ч.1. – С.584.

<sup>193</sup> НА РТ. Ф.11. Оп.1. Д.102. Л.472–475.

<sup>194</sup> Прокопьев И.П. Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX века. (Исторический очерк). – Казань, 1904. – С.6.

<sup>195</sup> Опыты переложения... – С.170.

<sup>196</sup> Каримуллин А. Татарская книга пореформенной России. – Казань, 1983. – С.236–237.

ками был избран способ буквального переложения, при котором первоначальный русский текст разбивался на отдельные слова или краткие выражения, после чего переводился на татарский язык и соединялся в отдельные предложения. При этом часто игнорировались фонетические особенности татарского языка, вследствие чего перевод становился сложным для восприятия, а в ряде случаев абсолютно непонятным для читателя. При переложении текстов с арабского на церковнославянский алфавит, в связи с отсутствием опыта, переводчики были вынуждены полагаться в большей степени на свою интуицию и слух, нежели на орфографию. В связи с этим у читателя могли возникнуть недоумения в трактовке смысла и значения отдельных слов и выражений.

Сам этот перевод был выполнен на «книжном турецко-татарском языке», базировавшемся на «высокой» мусульманской литературной традиции. Текст был испещрен многочисленными арабскими и персидскими заимствованиями, понятными лишь для узкого круга татарских интеллектуалов и мусульманских духовных лиц. В связи с отсутствием в татарском языке терминов, обозначавших христианские понятия, переводчикам пришлось использовать слова из мусульманского вероучения. При этом не было обращено должного внимания на корректность их применения. Например, в переводах при обозначении слов «крещение», «крещеный» применялся арабский термин «мюртяд», имевший в мусульманской традиции ярко выраженный негативный оттенок и применявшийся у татар-мусульман в смысле «нечестивец», «безбожник» и пр.

Широкое использование сложных и витиеватых форм татарской книжной словесности, имевших мало общего с разговорным татарским языком, сделало данные переводы малопонятными как для татар-мусульман, так и для кряшен. К тому же, в связи с незнанием русской грамоты, последние не могли напрямую знакомиться с переводом, самостоятельно читать его. К восприятию данных текстов оказалось не готово и православное духовенство, в большинстве своем не владевшее татарским языком. Поэтому данное издание не находило благодарного читателя и, в лучшем случае, пылилось на полках церковных библиотек.

Можно вполне согласиться с мнением известного тюрколога и православного миссионера Н.И. Ильминского, отметившего, что этот перевод оказался малопонятным: «... не говоря об общем магометанском направлении его, он представляет из себя как бы черновую работу, далеко не получившую окончательной отделки, где, наряду с несколькими удачными проблесками мысли и понимания, встречаются поразительные промахи или переложения наобум. Таким образом, мысль – составить книгу, которая бы действительно служила для обучения православно-христианскому закону новопроевещающихся св. крещением татар, – осталась не осуществленной»<sup>197</sup>. Тем не менее, нельзя полностью отрицать его значения в выработке методики переводов православной духовной литературы. Этот первый неудачный опыт послужил отправной точкой для последующей работы в этом направлении.

Данная работа оказала заметное влияние на последующие переводы православной литературы на татарский язык, осуществленные на базе КазДА. В 1815 г. увидел свет труд преемника А. Троянского на кафедре татарского языка Алексея Онисифорова под общим названием «Священная история для малолетних детей с краткими вопросами и ответами, сочиненная на татарском языке, переведенная риторики учеником Алексеем Онисифоровым в Казанской академии 1815 года». Как и предшествующая работа, перевод был выполнен в татарской книжной традиции. Текст давался параллельно на двух языках – русском и татарском. Последний был написан арабским алфавитом. Хотя А. Онисифоров не избежал ряда ошибок в переводах, его работа выгодно отличалась от татарского катехизиса 1803 г. Здесь была проведена более тщательная проработка текс-

<sup>197</sup> Опыты переложения... – С.170.

та в соответствии с грамматическими и фонетическими правилами татарского языка, автор активно пользовался вышедшими в это время в свет грамматикой и словарем И. Хальфина и А. Троянского. Но данный перевод так и остался в рукописном виде и оказался недоступен для читателя.

Наряду с синодальными духовными учебными заведениями попытки переводов христианских вероучительных книг на языки нерусских народов Казанского края в первой четверти XIX в. предпринимались Российским библейским обществом (далее – РБО), учрежденным в 1812 г. в Санкт-Петербурге английским миссионером Патерином как один из филиалов Британского библейского общества<sup>198</sup>. Увлечение императора Александра I мистицизмом, идеями строительства «евангельского» государства, в ко-



Император Александр I.  
Худ. Д. Доу. 1826 г.

тором не должно было быть разделения по конфессиональному признаку, привело к активной поддержке идей Библейского общества по распространению Библии среди народов империи. В результате активного лоббирования интересов общества в высших государственных сферах деятельность РБО в короткий срок распространилась на всю территорию империи. К 1826 г. общая цифра изданий одной только Библии и отдельных ее частей на более чем 40 языках доходила до 900 тыс. экземпляров<sup>199</sup>.

20 января 1818 г. открылось казанское отделение РБО с сотовариществами: в Чистополе, Козьмодемьянске, Цивильске, Царевококшайске, Ядрине, Ишаках (Козьмодемьянский уезд), Чебоксарске, Алатыре, Сызрани, Самаре, Курмыше, при Казанском университете, Казанской духовной семинарии, Оренбургском духовном училище. Целью казанского отделения, как и общества в целом, было доставление «обитателям российского государства... библии, на разных языках, кому на каком нужно»<sup>200</sup>. Членами РБО в Казани стали

видные представители местной государственной и церковной администрации: архиепископ Казанский и Симбирский Амвросий (Протасов) (президент), казанский губернатор П.А. Нилов (вице-президент), князь Д.В. Тенишев (вице-президент), попечитель КУО М.Л. Магницкий, сенатор В.Ю. Соймонов<sup>201</sup>.

Такой представительный состав отделения был связан не с мнимой заботой местной бюрократии о распространении священного писания среди местного населения, а с внешней конъюнктурой. После того как в 1813 г. членом этого общества стал сам Александр I, для чиновников РБО приобрело полуофициальный статус. Отказ от участия в библейском деле мог рассматриваться как выражение открытой оппозиции власти<sup>202</sup>. При этом многие смотрели на участие в его деятельности как на возможность повысить свой социальный статус, приобрести нужные связи, получить повышение и

<sup>198</sup> ПСЗ-2. – Т.22, №25287.

<sup>199</sup> 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. – №12. – С.418.

<sup>200</sup> НА РТ. Ф.4. Оп.1. Д.245. Л.4.

<sup>201</sup> Смирнов А. Деятельность Российского библейского общества в Казани и в Казанском учебном округе. – Казань, 1910. – С.6.

<sup>202</sup> Вишленкова Е.А. Религиозная политика: официальный курс и «особое мнение». Россия александровской эпохи. – Казань, 1997. – С.103.

отличия. Именно этими причинами можно объяснить стремительный рост членов казанского отделения РБО. По данным протоиерея А. Смирнова, за пять лет существования организации численность ее членов выросла до 1007 чел.<sup>203</sup>

Специфика Казани, как административного центра полиэтнического региона, сказалась на основных направлениях деятельности казанского отделения. Если Петербургский и Московский комитеты стали центрами печати и распространения русских переводов, то Казань – переводов и изданий Библии на языках коренных народов края. Казанский комитет, не ограничиваясь деятельностью в пределах Казанской губернии, распространил свое влияние и на другие регионы Волго-Уралья. Книгохранилища с его переводами появились в Вятской, Симбирской, Пермской губерниях<sup>204</sup>. Располагая значительными финансовыми средствами и поддержкой власти, казанское отделение в короткий срок смогло перевести на местные языки ряд христианских вероучительных книг.

Лишь с переводами на татарский язык возникли определенные трудности. Руководство РБО решило отказаться от услуг казанских переводчиков-миссионеров, поручив выполнение этой работы деятелям шотландской протестантской миссии в Астрахани. В дореволюционной историографии нет единого мнения о причинах этого решения. Так, священник К. Прокопьев, автор статьи «Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX в.», придерживался точки зрения, что библиисты «не сочли удобным» возложить этот труд на А. Троянского, обремененного обязанностями по преподаванию татарского языка в синодальных учебных заведениях Казани<sup>205</sup>. Несколько иная точка зрения представлена в работах самих деятелей общества, отмечавших, что представленные казанскими миссионерами переводы не были отпечатаны в связи с их низким качеством<sup>206</sup>. Возможно, имели место и другие причины, связанные с внутренней конъюнктурой в РБО, большим влиянием в нем протестантских миссионеров, фактически курировавших переводы на тюркские языки. Таким образом, казанскому отделению пришлось воспользоваться переводами, сделанными в 1820 г. в Астрахани шотландскими миссионерами Митчеллом и Нормандом при участии учителя местной духовной семинарии о. Лебедева<sup>207</sup>. Всего было отпечатано на «татарско-турецком и татаро-оренбургском наречии» десять тысяч экземпляров Нового Завета<sup>208</sup>.

Несмотря на активное распространение этого издания Евангелия среди кряшен и татар-мусульман, оно не находило благодарного читателя. С большим трудом библиистам удалось, большей частью бесплатно, раздать около 200 экземпляров Нового Завета на татарском языке<sup>209</sup>. Но даже эти книги преимущественно приобретались «русскими светскими лицами, поставленными в близкое соприкосновение с ними (татарами. – Р.И.)»<sup>210</sup>.

Результаты деятельности РБО не имели того эффекта, на который рассчитывали библиисты. Главное, не была выполнена основная цель, для которой проводилась большая работа, создавалось само казанское отделение – позволить представителям местных народов познакомиться с истинами христианского вероучения на родном языке

<sup>203</sup> Смирнов А. Указ. соч. – С.7.

<sup>204</sup> Смирнов А. Указ. соч. – С.9.

<sup>205</sup> Прокопьев К. Указ. соч. – С.14.

<sup>206</sup> Российское Библейское общество // Христианские чтения. – 1872. – Ч.1 – С.449–453.

<sup>207</sup> Знаменский П.В. На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.33–34.

<sup>208</sup> Малов Е.А. Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в первой половине XIX в. // Православный собеседник. – 1868. – Ч.1. – С.238.

<sup>209</sup> НА РТ. Ф.10. Оп. 2. Д.1134. Л.40 об.

<sup>210</sup> Там же. Л.41 об.

ке. Говоря о татарских изданиях, необходимо отметить, что они обладали теми же недостатками, что и прежние переводы. Сложность восприятия литературного языка (переводы делались на тюрки), множество арабизмов и персизмов в тексте делали их непонятными для простых обывателей. Использование этих переводов для утверждения в христианстве кряшен также не имело заметного успеха<sup>211</sup>.

[27]	143 томб.
	
موسیٰنگ اول کتابی اولکی باب	
۳ ۴ ۵ ۶ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸	اولده الله کولری ویری یراندی* ویراسلوبسز ووش ایدی و (۱) لیجه ننگ یوزنده تراخلق ایدی و صولرغ یوزنده الهیته روحی حرکت ایدر ایدی* والله نور اولسون دیدیده نور اولدی* والله نورگ ابو اولدوغین کوردیده الله نوری تراخلقدن آیردی* والله نوره کون و تراخلغه کیجه دیو آد قودی و آخشام و صباح اولکی کون اولدی* والله دیدیکه صولر اورتاسنده بر (۲) رقیع اولسون که صولری صولردن آیره* پس الله رقیعی قلدی و رقیعگ آتنده اولان صولری رقیعگ اوستنده اولان صولردن آیردی* بویله اولدی* والله رقیعه کویک دیو آد قودیده آخشام و صباح ایکنجی کون اولدی* صکره الله دیدیکه کولرگ آتنده اولان صولر بریره دیوشرلسونلر و قورو کورسون و بویله اولدی* والله قورو ییردیو آد قودی و اول صولرگ دیوشرلمه سنه دکیز دیو آد قودیده الله کوردیکه ابو اولدی* و دخی الله دیدیکه یراوت بترسون تخم ویرن اوتی و کندو جنسنه کوره یمش ویرن یمشلو آغاجی که ایچنده یر اوستنده تخمی اولو بویله اولدی* و یر اوتی چقاروب کندو جنسنه کوره تخم ویرن اوتی و کندو جنسنه کوره ایچنده تخمی اولان یمش ویرن آغاجی کتوردی والله کوردی که ابو اولدی* ۱۳ و آخشام و صباح اوچنجی کون اولدی* هم الله دیدیکه کولرگ رقیعنده نورل اولسون که کونی کیجه دن ۱۵ آیروب نشانلر و قتلر و کونلرهم یدیللر ایچون اولار* و نورلر ایچون کولرگ رقیعنده اولسونلر که یره نور و یردیلر ۱۶ و بویله اولدی* پس الله ایکی اولو نورل قلدی اولورق نوری کونگ حکمیچون و کجیرک نوری کیجه ننگ ۱۷ حکمیچون و هم یدیلر قلدی* والله آنلری کولرگ رقیعنده قودی که یره نور و یردیلر* و کونه و کیجه یر ۱۹ حکم ایدوب نوری تراخلقدن آیردیلر والله کوردیکه ابو اولدی* و آخشام و صباح دورنجی کون اولدی* ۲۰ الله دخی دیدیکه صولر زیاده سیله سورتین جانوارلر چقارسونلر و قوشلر یر اوستنده کولرگ رقیعی یوزنده اوچسونلر* ۲۱ پس الله اولو قادرغه بالقرین و جمله سورتین جانوارلری یراندیکه آنلری صولر کندو جنسنه کوره چقاریلر و کندو ۲۲ جنسنه کوره هر قنادلو قوشی یراندی والله کوردی که ابو اولدی* والله آنلری برکتلیب دیدیکه آرتنگ ۲۳ و چوغالشگ و دکسیرلده اولان صولری طولدرگ و قوشلر یرده چوغالسونلر* و آخشام و صباح بشنجی کون اولدی* ۲۴ دخی الله دیدیکه یر کندو جنسنه کوره جانوارلری و طوارلری و حشرلری هم کندو جنسنه کوره یرگ حیوانلرین ۲۵ چقارسون و بویله اولدی* والله یرگ حیوانلرین کندو جنسنه کوره و طوارلری کندو جنسنه کوره هم یرگ حشرلرین کندو جنسنه کوره قلدی و الله کوردیکه ابو اولدی* ۲۶ صکره الله دیدیکه سورتنده بگزشمه کوره آدمی قلام که دگیز بالقرینه و هوا قوشلرینه و طوارلر و جهانه ۲۷ یره و جمله یر اوستنده سورتین حشرلره بکک سور* پس الله کندو سورتنده آدمی یراندی آنی الله ۲۸ سورتنده یرانجه آنلری ارکک و دیشی یراندی* والله آنلری برکتلدی هم آنلره الله دیدیکه آرتنگ و چوغالشگ و یری طولدروب آنی تابع ایلنگ و دکسیر بالقرینه و هوا قوشلرینه و یر اوستنده سورتین هر حیوانه بککک سورگ* (۱) غمر یا عمت (۲) جلید

Оглавление татарского перевода Евангелия от Матфея (Астрахань, 1821)  
(из фондов ОРК КФУ)

<sup>211</sup> Григорьев А.Н. Христианизация нерусских народностей как один из методов национальной политики царизма в Татарии. Со второй половины XVI в. до февраля 1918 года // Материалы по истории Татарии: сб. статей. – Казань, 1948. – С.258.

Воссоздание в 1842 г. КазДА и учреждение при ней кафедры татарского языка (1844 г.) и миссионерских отделений (1854 г.) позволили государству и церкви более активно использовать ее научный потенциал для продвижения христианских идей среди местных нерусских народов. Для утверждения в православии кряшен обер-прокурор Св. Синода А.Н. Протасов 5 февраля 1847 г. предписал правлению КазДА подготовить переводы книг, необходимых для проведения христианского богослужения на татарском языке<sup>212</sup>. Для этой цели при академии был организован специальный Переводческий комитет, в состав которого вошли ректор КазДА архимандрит Григорий, профессор Казанского университета А.К. Казем-Бек, бакалавры академии Н.И. Ильминский и Г.С. Саблуков<sup>213</sup>. Комитет поставил перед собой амбициозную задачу по переводу всего комплекса необходимой православной богослужебной литературы для проведения полноценной церковной службы на татарском языке. Огромный объем работы, отсутствие в татарском языке понятий, характерных для православной традиции, предполагали значительные трудности при переводах. Несмотря на эти затруднения, в течение десяти лет Переводческим комитетом были переведены «Деяние Апостолов» (1852 г.)<sup>214</sup>, «Новый Завет» (1855 г.)<sup>215</sup>, «Литургия Иоанна Златоуста с Чином Обедницы» (1850 г.)<sup>216</sup>, «Часослов» (1852 г.)<sup>217</sup>, «Псалтырь» (1862 г.)<sup>218</sup>.

В отличие от прежних попыток новые переводы обладали несомненными преимуществами. Безусловно, большая роль в этом принадлежала Н.И. Ильминскому и Г.С. Саблукову, которые после отъезда в 1850 г. А.К. Казем-Бека в Петербург стали главными деятелями Переводческого комитета. Уже в начале 1850-х гг. своими научными изысканиями они заявили о себе как о серьезных ученых-востоковедах, основателях новой миссионерской школы ориентализма. Эти переводы сыграли заметную роль в выработке научной методики перевода миссионерской литературы на татарский язык. О высоком уровне этих трудов может свидетельствовать тот факт, что вплоть до начала XX в. они оставались основными учебными пособиями студентов, изучавших татарский язык в КазДА, Миссионерском приюте и на Миссионерских курсах в Казани. Но при этом, как и прежние переводы, они обладали целым рядом недостатков. Главным из них, по мнению самих миссионерско-переводчиков, была сложность восприятия текстов кряшенами, для которых в первую очередь они и были предназначены. В ходе своего путешествия по татарским селениям, совершенного в 1856 г. с целью апробации переведенных на татарский язык Литургии и Часослова, Н.И. Ильминский был вынужден признать, «что перевод этот весьма маловразумителен. Арабские и персидские слова и выражения, которыми он преисполнен и загроможден, частью совершенно неизвестны крещеным татарам»<sup>219</sup>. Кроме того,



А.К. Казем-Бек.  
Вторая пол. XIX в.  
(из фондов ОРРК КФУ)

<sup>212</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.661. Л.1–2.

<sup>213</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.661. Л.32.

<sup>214</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.992.

<sup>215</sup> Знаменский П.В. О татарских переводах христианских книг // Отдельный оттиск без библиографических данных. – Казань, 1894. – С.243.

<sup>216</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.822

<sup>217</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.1185.

<sup>218</sup> Знаменский П.В. Указ. соч. – С.243.

<sup>219</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.157.

некоторые слова из исламского вероучения, использованные в текстах, употреблялись кряшенами в особом значении, что приводило к искажениям смысла новозаветных текстов и молитв. Например, «под словом шариат – закон, – они разумеют закон магометанский, а потому наше шириатсиз – беззаконник, – будет для них означать нарушителя мусульманского закона, следов[ательно], всякого христианина, всякого крещеного; и потому молитва: «прости, Господи, беззакония наши» будет значить: «прости нам, что мы бросили мусульманство (следовательно, это грешно?)»<sup>220</sup>. Подводя итог своим наблюдениям, Н.И. Ильминский констатировал: «Перевод наш понятен и может нравиться только муллам, потому что сделан на языке, употребляемом между учеными мусульманами и слишком омусульмизирован. Крещеные татары, чтобы понимать наш перевод, должны идти к мулле учиться языку его. Если бы даже удалось им этого достигнуть при помощи знающего по-арабски русского, и тогда было бы не невредно, ибо это открыло бы крещеным язык мусульманских книг, которые во множестве печатаются в казанских типографиях и продаются большею частью по весьма дешевой цене»<sup>221</sup>.

Несмотря на большую и кропотливую работу нескольких поколений миссионеров-переводчиков, в первой половине XIX в. не удалось создать переводы христианской литературы, которые можно было бы использовать в православном богослужении на татарском языке, проповеднической деятельности среди кряшен. По целому ряду причин сделанные переводы оказались невостребованными как кряшенами, так и православным духовенством. Несмотря на это, необходимо отметить важную роль данной работы для разработки методики переводческой деятельности в последующее время. Путем проб и ошибок постепенно вырабатывалась методика, исправлялись прежние огрехи и неточности в текстах, разрабатывались новые подходы в переложении христианских текстов. Во многом благодаря этому во второй половине XIX в. стало возможным создание новых переводов на татарском языке на основе кириллического алфавита, положивших начало созданию церковно-кряшенской письменной традиции, совершенению богослужения на татарском языке.

***Создание алфавита и формирование кряшенской письменной традиции во второй половине XIX – начале XX вв.*** Неудовлетворительные результаты переводческой деятельности привели православных миссионеров к пониманию необходимости кардинального пересмотра методов передачи христианских текстов на татарский язык. Этот вопрос имел тесную связь с другими важными реформаторскими идеями в области религиозно-просветительской деятельности. Представители нового зарождающегося реформаторского направления осознали невозможность донести истины православного вероучения на родном языке без развития грамотности населения, создания системы начального образования на основе двуязычной системы обучения. Менялись и основные приоритеты – переводы должны были создаваться не для всех без исключения татар, а в первую очередь для лиц, официально считавшихся православными.

Серьезным вызовом для переводчиков стала выработка новой эффективной методики переложения текстов. Она была тесно связана с вопросом: на какой литературно-языковой основе делать новые переводы? Прежний опыт наглядно свидетельствовал о сложности использования сложившейся к тому времени татаро-мусульманской книжной традиции. Созданные на ее основе православные тексты страдали рядом недостатков, главным из которых была сложность их понимания кряшенами. Альтернативой могло стать использование народного татарского разговорного языка, имевшего мало общего со сложным, испещренным иноязычными заимствованиями языком татарской «высокой» культуры. Впервые эта идея была сформулирована в 1856 г. Н.И. Ильминским. В своем отчете казанскому архиепископу Григорию (Постникову) он писал по этому поводу:

<sup>220</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.157.

<sup>221</sup> Там же.

«В последнее время я возымел мысль, а в настоящую поездку убедился, что систему переводов должно совершенно изменить, именно на следующих основаниях: должно переводить на язык, по возможности, совершенно понятный для крещеных татар. Для этого должно на первый раз не чуждаться перифраз и некоторых опущений (если, напр., подлинник представит несколько синонимических слов), лишь бы главная мысль выражалась определенно и ясно»<sup>222</sup>. Само «упрощение» языка переводов было продиктовано несколькими основными причинами. Н.И. Ильминский и его последователи считали, что передача смысла христианского вероучения, его восприятие во всех тонкостях возможны лишь на родном, понятном для народа языке, так как язык является основой мироощущения человека, через который он знакомился с окружающим миром. Народный язык, являясь продуктом сознания, отражал уровень развития и социализации общества, был, по выражению Ильминского «мерой инородческого разумения». Соответственно лишь на нем, простыми, понятными словами, избегая использования внешних искусственных форм, возможно было выразить православное вероучение так, чтобы оно стало доступно для основной части населения. «Мы берем слова, – писал Ильминский в 1870 г., – как привычные и общеупотребительные представители понятий, так чтобы с прикосновением к слуху крещеного татарина они сейчас же возбуждали в его мысли определенное представление и в сердце – определенное движение. Таковую совершенно непосредственную близость к мысли и чувству имеют только общеупотребительные в народе слова»<sup>223</sup>. Переход от средневековой арабо-персидской и чагатайской книжной схоластической традиции на разговорный язык, с максимальным использованием этнических особенностей языка и формированием на его основе новой литературной традиции, соответствовал веяниям времени и отражал общую тенденцию для тюркоязычных народов России. Выразителями этих идей были такие видные реформаторы, как Каюм Насыри у татар-мусульман, Ибрагим Алтынсарин у казахов.

Отмечая отсутствие в татарском языке терминов для обозначения христианских понятий, Н.И. Ильминский предлагал использовать для их написания слова из русского, а не арабского языка, как это делалось ранее. Наряду с практическими резонами автор придавал важное идеологическое значение использованию русских слов: «Русское слово, употребленное в переводе, послужит к сближению с русскими, с православием»<sup>224</sup>.

Другим важным вопросом, впервые поставленным Н.И. Ильминским, стало использование в переводах вместо арабского шрифта алфавита на основе кириллицы. Признавая несовершенство арабской письменности для обозначения звуков татарского языка, особенно гласных, он считал, что «русский алфавит с некоторым приспособлением лучше способен выразить татарские звуки и определительнее»<sup>225</sup>. В связи с оторванностью кряшен от татаро-мусульманской культуры и незнанием арабской азбуки переход на новый алфавит не должен был привести к существенным проблемам. Напротив, благодаря развитию начальных приходских школ МГИ к середине XIX в. среди молодого поколения кряшен появляется небольшая прослойка деревенских «грамотеев», знавших русскую письменность, которые могли легко научиться читать новые переводы и стать проводниками религиозных идей, почерпнутых из этих книг.

Первые опыты, сделанные во время путешествия, убедили Ильминского в верности избранного пути. В с. Чура Мамадышского уезда Казанской губернии ему удалось пообщаться с учеником местного приходского училища. «В разговоре с этим юношей я

<sup>222</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.157.

<sup>223</sup> *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.

<sup>224</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.157.

<sup>225</sup> Там же. – С.158.

карандашом написал строки две-три на простом, сколько я мог, татарском языке... и дал ему прочесть. Он совершенно свободно и скоро прочитал эти строки и, к моему изумлению, весьма удачно и самостоятельно поправил некоторые выражения. Это случайное обстоятельство внушило мне мысль о необходимости русской азбуки для наших татарских переводов и веру в способность именно крещеных татар быть пособниками и деятелями в этом миссионерском деле»<sup>226</sup>.

Важность использования русского алфавита была связана еще и с тем, что в дальнейшем, с развитием религиозно-просветительского движения, он должен был стать не только языком православных переводов, но и основой письменной традиции и школьного обучения. В этой ситуации использование и культивирование арабской письменности в условиях тесной переплетенности культуры и конфессиональной идентичности у татар, в глазах миссионеров, таили в себе угрозу интеграции кряшен в общетатарское культурно-информационное пространство и, как следствие, их исламизацию и отход от православия. Развивая эту мысль, Н.И. Ильминский писал в 1858 г.: «Чтобы совершенно прервать связь между татарами христианами и магометанством, самый алфавит в переводах должно употреблять русский с применением к татарским звукам. Это нужно по следующим причинам: 1) алфавит всегда принимался с верою. Так, Западная Европа приняла от латинской церкви латинский алфавит; мы употребляем алфавит греческий; точно так татары, подобно всем мусульманским народам, приняли... алфавит арабский. Таким образом, он составляет как бы узы, связующие татар с магометанством. 2) Для крещеных татар знание арабско-татарской грамоты может быть вредно потому, что открыло бы им ключ к разумению магометанских книг»<sup>227</sup>.

Важным нововведением стало использование в качестве переводчиков, наряду с профессиональными учеными-лингвистами, природных носителей языка, которые должны были корректировать тексты, устранять из них все неточности, которые могли быть неправильно поняты читателем. Н.И. Ильминский справедливо полагал, что лишь природный носитель языка, для которого он являлся составной частью этнокультурного сознания и мышления, мог в совершенстве изложить суть христианских идей в тексте. Как признавался позднее сам миссионер-просветитель, прекрасно владевший татарским языком, долгие годы преподававший его студентам Казанского университета, КазДА и КУС, «хотя давно уже занимаюсь татарскими переводами и могу делать их довольно скоро, но доселе не решаюсь, да и впредь не намерен рисковать – пускать в ход свои переводы без предварительной проверки их чрез природных, крещеных татар»<sup>228</sup>. Таким образом, перевод должен был стать продуктом коллективных усилий ученого и носителя языка. Первый своей научной подготовкой и опытом должен был направлять усилия второго. Лишь при этих условиях, по мнению Ильминского, можно было добиться качественно нового результата при переводах.

Вскоре случай свел Ильминского с таким помощником-переводчиком, ставшим на долгие годы его ближайшим сотрудником, сподвижником и проводником его идей в области религиозного и школьного просвещения. В 1857 г. через своего близкого друга и коллегу Г.С. Саблукова Ильминский узнает о молодом послушнике, поселившемся в Казанском Иоановском монастыре В.Т. Тимофееве, происходившем из крестьян дер. Никифорово Мамадышского уезда Казанской губернии. Их знакомство и начало сотрудничества стали отправной точкой становления новой системы переводов и составления кириллических алфавитов «безписьменных» народов Восточной России. Благодаря помощи Тимофеева Ильминский начинает активно реализовывать свои идеи.

<sup>226</sup> Цит. по: Знаменский П. На память о Николае Ивановиче Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892. – С.114.

<sup>227</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.1. Д.1655. Л.17.

<sup>228</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.14. Л.18.

Он делает первые опыты переводов на татарском языке, разрабатывает проект по созданию специального учебного заведения для кряшен во главе с Тимофеевым, где эти переводы должны были использоваться в качестве учебных пособий<sup>229</sup>.

Но полностью реализовать свой проект Ильминскому в это время не удастся. В 1859 г. из-за конфликта с новым ректором КазДА епископом Иоаном (Соколовым) (1818–1869) он был вынужден покинуть Казань и поступить на службу в Оренбургскую пограничную комиссию, члены которой занимались в это время разработкой системы административного устройства Казахской степи.

На новом месте работы Ильминский продолжает свои научные изыскания в области сравнительной тюркологии. Здесь он начинает составлять киргизский алфавит на основе кириллицы, записывает произведения казахского народного творчества. Результатом этой работы стала подготовка «Материалов для изучения киргизского языка» и «Самоучителя русского языка для киргизов», в которых автор впервые использовал алфавит на основе кириллицы для обозначения казахских слов. Несмотря на целый ряд недостатков транслитерации, этот опыт был высоко оценен научной общественностью, стал впоследствии основой первого татарского кириллического алфавита, созданного им для кряшен<sup>230</sup>. Другим важным результатом его пребывания в Оренбурге стало знакомство и научное сотрудничество с известным востоковедом, академиком В.В. Григорьевым, возглавлявшим Оренбургскую комиссию. Прекрасный знаток тюркских наречий, обладавший глубокими академическими знаниями в области востоковедения, В. Григорьев оказал большое влияние на молодого ученого, помог в его становлении как серьезного тюрколога и востоковеда. Опыт общения с маститым ученым, как вспоминал Ильминский, помог ему в осмыслении внутренних законов тюркских языков, воспитал в нем любовь к народному языку<sup>231</sup>.



В.В. Григорьев.  
Вторая пол. XIX в.

В конце 1861 г. Н.И. Ильминский возвращается в Казань, где возглавляет кафедру тюркских языков Казанского университета<sup>232</sup>. В 1862 г., во время летних каникул, ученый едет в Мамадышский уезд, в родную деревню Тимофеева, куда тот был вынужден вернуться после отъезда Ильминского в Оренбург. Здесь, в приходском селе Тавели, он совместно с Тимофеевым заканчивает работу над первой книгой, выполненной на основе новой методики под названием «Букварь, краткая священная история, сокращенный катехизис, нравоучения и молитвы, изложенные для крещеных из татар на их разговорном языке, по букварю, изданному в 1861 году в Санкт-Петербургской синодальной типографии». В этой работе впервые была представлена кириллическая татарская азбука, созданная на основе говоров кряшен Заказанья (Мамадышского уезда Казанской губернии). После апробации данный труд был доработан, скорректирован и вновь издан в 1864 г. Именно этот вариант стал на долгие годы первой книгой, с которой знакомились ученики кряшенских начальных школ, по нему они учились читать и писать на родном языке.

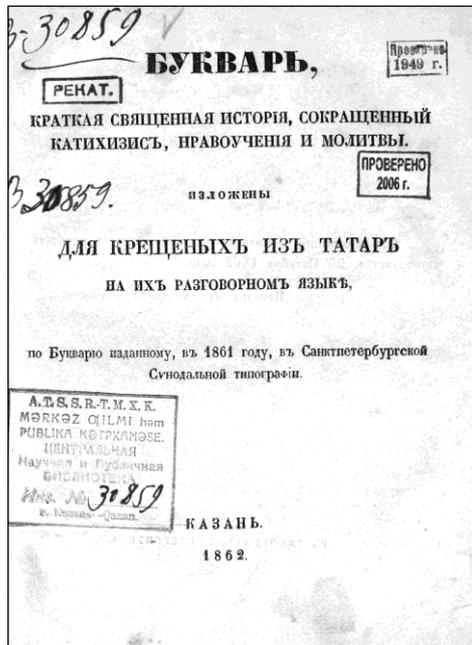
<sup>229</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.171.

<sup>230</sup> Григорьев 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.

<sup>231</sup> См.: Ильминский Н. Воспоминания об И.А. Алтынсарине. – Казань, 1891. – С.5–16.

<sup>232</sup> С 1863 г. также возглавлял кафедру татарского языка в КазДА.

Оценивая плод многолетних усилий Ильминского, отметим, что ему удалось создать письменность, которая могла точно и довольно корректно передавать звуки татарского языка. Важным достижением можно считать, что этот алфавит позволял при передаче сохранить многообразие диалектных особенностей татарской лексики, обогащая таким образом письменную традицию кряшен, придавая ей самобытный характер.



Титульный лист первого издания «Букваря» (Казань, 1862)

ми»<sup>233</sup>. Действительно, как признавал сам Ильминский в одном из своих сочинений: «Я не приноровил русской азбуки вполне точно к фонетике татарского языка, а оставил в сущности русскую систему звукоизображения, допустив только наименьшую степень самых необходимых приспособлений, вроде двоеточия над твердыми гласными»<sup>234</sup>. Всего русский алфавит для передачи звуков татарского языка был дополнен Ильминским 3 гласными (Ä, Ö, Ü), где верхнее двоеточие обозначало смягчение звука, и одной согласной буквой Н для фиксации ослабления носового звука НГ (соответствует современной тат. букве Ң). Кроме того, из русского алфавита были исключены буквы В, Ф, Ц, Щ, которые, как считал Ильминский, не имели в татарском языке соответствующих звуковых аналогов. В связи с таким упрощенным подходом создавалась, по выражению Ильминского, система «намекательного» звукосложения, при которой один и тот же набор букв можно было прочесть по-разному. Соответственно, читатель, особенно не имевший длительной практики работы с этим алфавитом, мог по-разному интерпретировать те или иные слова.

Несмотря на эти недостатки, создание нового алфавита, отражавшего уровень научных знаний в области татарского языкознания середины XIX в., стало важным достижением Ильминского. Составление алфавита имело огромное значение для просвещения кряшен. Его создание стало началом развития кряшенской письменной традиции, школьного просвещения, дало мощный толчок приобщению к русской и европейской культуре.

<sup>233</sup> Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар в Поволжье. – Казань, 1941. – С.52.

<sup>234</sup> О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. К пятидесятилетию системы и школы, а также необходимые справки к указанию Святейшего Синода от 29 мая 1913 за №8608 о просвещении инородцев. – Казань, 1913. – С.6.

Кряшены, получив свою письменность, стали полноценными субъектами мировой цивилизации, у них начался процесс постепенного формирования «высокой» культуры. Новый татарский алфавит, созданный Ильминским для кряшен, сыграл важную роль и в разработке письменности для других нерусских народов Восточной России.

Составление алфавита и издание «Букваря» позволили Ильминскому начать планомерную работу по переводу православной богослужебной и учебной литературы на татарский язык на основе новой методики. Для этого при содействии обер-прокурора Св. Синода А. Ахматова Ильминский добился назначения Тимофеева на должность практиканта (преподаватель практических уроков) татарского языка при миссионерском отделении КазДА. Вернув в Казань Тимофеева, предоставив ему материальную независимость, возможность реализовывать себя на поприще религиозного просвещения своих соплеменников, Ильминский приобрел преданного сотрудника, при участии которого стало возможно продолжить начатое дело. В 1863 г. увидел свет первый их коллективный труд на татарском языке – «Священная история от сотворения мира до кончины Иосифа по книге Бытия», в 1864 г. была издана «Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова» (*Акыл биря торган князя*), в 1865 г. учебное пособие – «Первоначальные уроки русского языка для татар»<sup>235</sup>.

Именно с выходом в свет этих изданий можно говорить о становлении новой методики переводов и начале формирования, по выражению Ильминского, «христианско-татарского письменного слога». Принципы, которые были положены в основу этих переводов – в этимологическом и синтаксическом отношении следовать законам народной речи, использовать русские слова для обозначения собственных имен, употреблять русские буквы при обозначении звуков языка, стали теоретическим фундаментом всех последующих переводов. Несмотря на выработку определенных норм и методологических основ, Ильминский, считая переводческую деятельность творческим, эмпирическим процессом, в случае необходимости допускал определенные отходы от выработанных правил. Хотя Ильминский не раз подчеркивал желание отказаться от использования арабских и персидских терминов, в силу практической необходимости он ввел в новые переводы массу слов из этих языков, употреблявшихся в татарском разговорном языке. Это были в основном простонародные слова и выражения, органично и глубоко вошедшие в народный лексикон, отказаться от которых было практически невозможно. В переводах эти термины использовались в том значении, в каком они употреблялись у кряшен. Например, слово *кодрят* (араб. сила (божественная)) использовалось в смысле «чудо», *иман* (араб. вера) в значении молитва, *адым* (араб. первочеловек Адам) – человек, *Кодай/Ходай* (перс. хозяин) – Господь, Спаситель, *жен* (араб. злой дух) – черт, *салауат* (араб. благословление) – радуга. Кроме того, в переводах применялись менее распространенные среди кряшен арабо-персидские слова, использованные для обозначения специфических религиозных терминов из христианского вероучения. У переводчиков были две альтернативы: воспользоваться терминологией из системы этнических верований кряшен или ислама. Ильминский и его последователи пошли вторым путем, посчитав это меньшим из «зол», так как ислам, как и христианство, базировался на общей семитской авраамической традиции, восходившей к Ветхому Завету. Переводчик вместо распространенного у кряшен обозначения Бога *Тэңре* вводит *Алла*, в качестве синонима слова «молитва» (молитвенный текст) использует арабское слово *иман*, святой – *аулея*, нечестивый – *гаделсез*, вера – *ден*, проклятие – *каяр* и т.д. Это было, пожалуй, одной из отличительных особенностей переводов, сделанных для кряшен, от переводов на других языках нерусских народов Волго-Уралья, в которых для обозначения христианских терминов широко использовались слова из их исконных верований.

<sup>235</sup> Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования. 1867–1892. – Казань, 1892. – С.130.

Первые издания, подготовленные Ильминским и Тимофеевым, стали основными учебными пособиями для учеников созданной в 1863 г. Казанской центральной крещено-татарской школы. Обучающиеся в КЦКТШ вместе со своим учителем В.Т. Тимофеевым



В.Т. Тимофеев.  
Нач. 1860-х гг.

включаются в процесс переводческой деятельности, корректируют новые издания, во время каникул читают их в своих родных селениях старшему поколению, распространяют их среди местного населения. Наряду с переводами на татарский язык ученики КЦКТШ делают первые опыты по переложению православных текстов на другие языки. Ученик школы С. Тимрясов, происходивший из чувашей Чистопольского уезда Казанской губернии, начинает работать над переводами на чувашский язык, взяв за образец ранее созданные татарские издания и составленный Ильминским алфавит. Другой воспитанник КЦКТШ, А. Юртов, в начале 1870-х гг., изучив здесь методику переводов и познакомившись с татарскими православными текстами, составляет мордовский (эрзя) алфавит и начинает переводить Евангелие на мордовский язык.

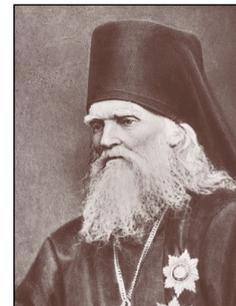
Постепенно вокруг Н.И. Ильминского собирается группа единомышленников, создавших негласную комиссию переводчиков, работавших по новой методике. Наряду с Ильминским и Тимофеевым в нее входили профессор миссионерского отделения Казанской духовной академии Г.С. Саблуков – блестящий знаток татарского, арабского и греческого языков, первый переводчик Корана с первоисточника на русский язык Е.А. Малов, сменивший его на должности преподавателя миссионерских и востоковедческих предметов, владевший, наряду с татарским, арабским, греческим и еврейским языками. В 1866 г. благодаря совместным усилиям переводчиков для кряшен был издан один из центральных трудов христианского вероучения – «Евангелие от Матфея».

1860-е гг. стали переходным периодом в развитии новой письменности и переводческой деятельности на татарском языке. С одной стороны, переводчики активно внедряют новые методы, разработанные Ильминским, с другой – еще сохраняется использование опыта деятельности Переводческого комитета КазДА 1840–1850-х гг. В текстах 1860-х гг. отмечаются определенные «реликты» академической школы татарского языкознания, опиравшиеся на татарскую литературную традицию и арабскую письменность<sup>236</sup>. Можно отметить использование в окончаниях слов вместо буквы *e* буквы *и*, традиционной для классической татарской и турецко-османской литературы, но не характерной для народного языка и татарской фонетики. Кроме того, в соответствии с правилами современной для того времени татаро-мусульманской письменной традиции при написании некоторых слов игнорировались гласные буквы. В последующее время, в связи с выработкой четких норм и правил, накоплением необходимого опыта и более глубоким знакомством переводчиков с татарским народным языком, эти недочеты были устранены. Язык переводов действительно становится языком, понятным и близким народу, в фонетическом и морфологическом отношении приближается к современному татарскому литературному языку.

Дальнейшее расширение переводческой деятельности происходит в 1867 г., когда в Казани открывается Братство св. Гурия. С самого основания одним из приоритетных направлений деятельности оно избирает составление переводов православной богослужебной литературы на языки нерусских народов. Совет этого миссионерского объеди-

<sup>236</sup> Особенно это заметно в первом издании «Букваря» 1862 г.

нения решает создать особую комиссию, которая взяла бы на себя просмотр и цензуру появлявшихся переводов на языках коренных народов Казанского края, а также самостоятельное издание трудов, составленных ее сотрудниками. Данную инициативу поддержал казанский архиепископ Антоний (Амфитеатров), обратившийся в начале 1868 г. в Св. Синод с ходатайством по этому вопросу. 18 марта 1868 г. это предложение было высочайше утверждено. Первоначально у Переводческой комиссии не было как четкой структуры деятельности, так и определенного штата сотрудников. Переводы и их корректура осуществлялись узким кругом энтузиастов из числа профессоров-востоковедов КазДА и священнослужителей. В 1869 г. по инициативе председателя Братства св. Гурия, попечителя КУО П.Д. Шестакова эта комиссия начала действовать как официальная организация при братстве, во главе с Ильминским<sup>237</sup>. С 1867 по 1875 г. комиссией были изданы на татарском языке «Начальное учение православной веры» (1868), «Последование во св. Пасху», «Главные церковные праздники», «Начальное чтение по-русски» (1869), «Христианские наставления св. Тихона» (1870), «Некоторые сведения из русской грамматики», «Чин исповедания и како причащати больного», «Часослов» (1872), «Священная история Ветхого и Нового Завета», «Книжка для чтения инородцев» (1873), «Превосходство христианства перед магометанством», «Понятие о женщине и быт ее у мухаммедан и христиан» (1875)<sup>238</sup>.



Архиепископ Антоний (Амфитеатров).  
Вторая пол. XIX в.

В 1875 г. Переводческая комиссия при Братстве св. Гурия была напрямую подчинена Православному миссионерскому обществу – общероссийской организации, руководившей постановкой христианско-просветительской деятельности в восточных пределах Российской империи<sup>239</sup>. В связи с этим на комиссию были возложены дополнительные обязанности. Она стала курировать печать, цензуру и переводы православных книг на языках всех коренных нерусских народов Восточной России. Несмотря на подчинение ПМО, Переводческая комиссия фактически являлась самостоятельным учреждением. Непосредственное руководство ее деятельностью осуществлялось Ильминским. Кроме него в состав комиссии в разные годы входили такие видные ученые-востоковеды, как Г.С. Саблуков и В.В. Миротворцев (редактор переводов на монгольский язык), инспектор чувашских школ Н.И. Золотницкий, основатель Симбирской учительской чувашской школы И.Я. Яковлев (редактор переводов на чувашский язык), руководитель Унжинской центральной черемисской школы, священник Гавриил Яковлев (редактор переводов на марийский язык), преподаватель КЦКТШ и КУС Борис Гаврилов, крещеный бурят Яков Чистохин и др.<sup>240</sup> В связи со смертью в 1891 г. Н.И. Ильминского и В.В. Миротворцева в состав комиссии были включены профессора академии М.А. Машанов (председатель комиссии), П.А. Юнгеров (редактор переводов на монгольский язык) и инспектор начальных школ Оренбургской губернии В.В. Катаринский (редактор переводов на казахский язык), директор Казанской учительской семинарии Н.А. Бобровников.

Главными центрами по переводам религиозной литературы становятся учебные заведения. Переводы на татарский язык осуществлялись на базе КЦКТШ и КУС, на чувашский – Симбирской чувашской учительской школы, на марийский – Унжинской центральной черемисской школы, на удмуртский – Кырлыганской миссионерской шко-

<sup>237</sup> Машанов М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования. 1867–1892. – Казань, 1892. – С.120–121.

<sup>238</sup> Там же. – С.130.

<sup>239</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия от 4 октября 1875 года по 4 октября 1876 года. – Казань, 1876. – С.33.

<sup>240</sup> Отчет Православного миссионерского общества за 1876. – М., 1878. – С.13–14.

лы. Первыми переводчиками из представителей местных народов становятся учителя и руководители этих школ: Т. Тимофеев, Т. Егоров, И. Яковлев, Г. Яковлев, Б. Гаврилов, Д. Филимонов, М. Дмитриев, С. Тимрясов, А. Ракеев, И. Кедров, А. Юртов и др. В роли центрального координирующего органа выступала Казанская учительская семинария, директором которой являлся Ильминский.

В пореформенный период основным направлением деятельности комиссии стали переводы на тюркские языки. Привлечение в состав комиссии таких известных специалистов, как Н.И. Ильминский, Г.С. Саблуков, М.А. Машанов позволило поставить переводческую деятельность на очень высокий уровень. Для достижения детальной точности переводов использовались оригинальные греческие тексты и комментарии известных ученых-богословов<sup>241</sup>. По словам М.А. Машанова, переводы на татарский язык служили «в некотором роде подлинниками для переводов на другие инородческие языки»<sup>242</sup>. Это было обусловлено несколькими причинами. К этому времени в Казани сложилась серьезная научная школа татароведения, имевшая глубокие традиции, связанные с деятельностью кафедр татарского языка Казанской гимназии, университета и духовной академии. Ведущие члены комиссии – ее председатель Н.И. Ильминский и сменивший его на этом посту М.А. Машанов были воспитанниками татарского противомусульманского отделения КазДА. Кроме того, наряду со знанием языка, на который делались переводы, нужны были глубокие познания языка первоисточника (греческого, древнееврейского), коими обладал ограниченный круг миссионеров-востоковедов, в большинстве своем специализировавшихся на изучении татарского языка. В этой ситуации тексты, сделанные для крышен, сверенные и апробированные на практике, вплоть до начала XX в. служили образцами для переводов на другие языки нерусского населения Волго-Уральского региона. Этому способствовала близость языков финно-угорских и тюркских народов края, относившихся к одной алтайской языковой семье, а также широкое распространение знания татарского языка среди нерусского населения в контактных зонах, выступавшего здесь в качестве языка межэтнического общения<sup>243</sup>.

Большинство изданий Переводческой комиссии раздавались бесплатно православному духовенству нерусских приходов, рассылались в начальные школы. Кроме миссионерских учебных заведений, они стали применяться в образовательном процессе земских и министерских училищ. Для более широкого распространения переводов в поволжских епархиях были введены должности книгоношей, создавались книжные склады, заведывание которыми поручалось местным священнослужителям. К 1893 г. в Казанской, Самарской, Вятской, Уфимской, Симбирской, Пермской губерниях было открыто 27 книжных складов, реализующих централизованное распространение переводческой литературы среди местного населения<sup>244</sup>. Издания для крышен распространялись через книжные склады в Казани, находившиеся в здании КЦКТШ, в с. Нырьи Мамадышского уезда Казанской губернии, в Чистополе и Уфе.

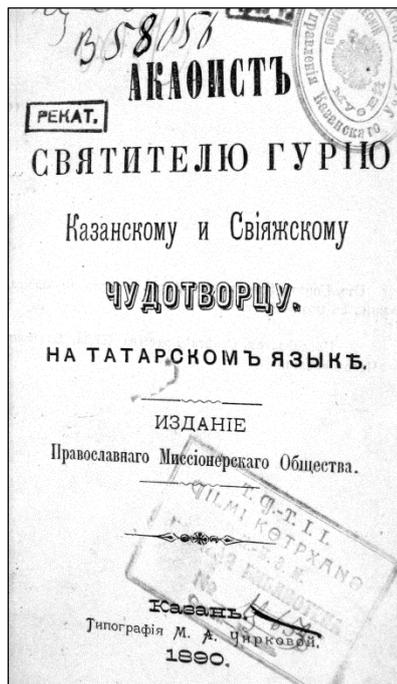
---

<sup>241</sup> Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани за 1893 год. – Казань, 1894. – С.11.

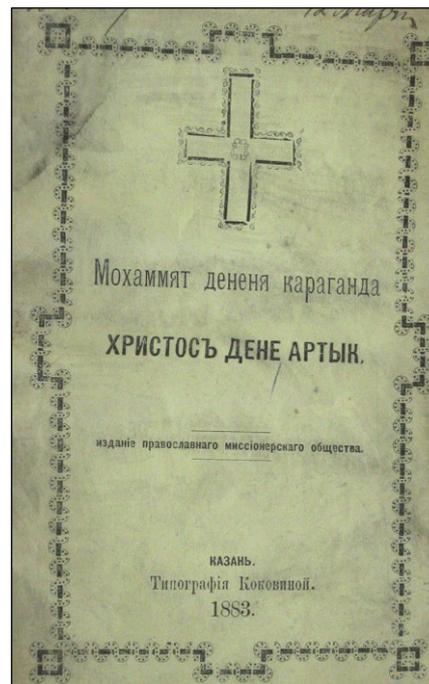
<sup>242</sup> Там же.

<sup>243</sup> *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.

<sup>244</sup> Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани. За 1894 год. – Казань, 1894. – С.6.



Обложка книги «Акафистъ свѣтителю Гурию Казанскому и Свѣяжскому чудотворцу на татарскомъ языкѣ» (Казань, 1890)



Обложка книги «Мохаммат дененя караганда Христосъ дене артык» (Казань, 1883)

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

Таблица 21

Список изданий на татарском языке Переводческой комиссии Православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия с 1877 по 1905 г.<sup>245</sup>

Название <sup>246</sup>	Год издания	Общий тираж экз.
«Букварь для крещеных татар»	1878, 1882, 1884, 1887, 1898, 1904	25 000
«Воскресная служба шестого гласа»	1877, 1883, 1885, 1889, 1896	15 600
«Служебник»	1878	2 400
«Житие св. мученика Авраамия Болгарского»	1878	600
«Завтра приду». Из творения св. Тихона, епископа Задонского	1878, 1885	15 000

<sup>245</sup> Хронологический каталог изданий Православного миссионерского общества на русском языке и на языках инородцев Поволжских, Сибирских и Кавказских. С 1862 г. по май месяц 1910 г. – Казань, 1911. – С.17–25. Несколько иные данные о количестве книг, изданных на татарском языке Переводческой комиссией, приводятся в ее отчете за 1905 г. В соответствии с ним с 1876 г. по 1905 г. было опубликовано 113 изданий общим тиражом 478500 экз. (Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани за 1905 год. – Казань, 1905. – С.22).

<sup>246</sup> Названия изданий даются в соответствии с названием в тексте документа.

«Первоначальные уроки русского языка для татар»	1879, 1885, 1893, 1894, 1898, 1904	28 850
«Книжка для чтения инородцам»	1879, 1884	10 000
«Акыл биря торган княгя» (Извлечения из книги премудрости Иисуса, сына Сирахова)	1879, 1885, 1900	13 000
«Иман княгясе» (Молитвенник)	1879, 1881, 1887, 1891, 1894, 1897, 1898, 1900, 1904	50 000
«Проследование Пасхи»	1879, 1885, 1889, 1896	18 000
«Стихи на крещено-татарском языке»	1879, 1888	1 800
«Краткий татарско-русский словарь»	1880, 1882, 1886, 1888, 1891	16 400
«Требник»	1881	2400
«Улгян кешеляр очен телю ряте». (Последование за усопших)	1881, 1887	8 000
«Оло бйярмяяр» (Главные церковные праздники)	1881, 1887	11 000
«Священная история Ветхого и Нового завета»	1881, 1886, 1895, 1904	18 000
«Мохаммят дине Караганда Христос дине артык» (Превосходство Христианской веры перед Мухаммеданской)	1883, 1904	5 000
«Чын дин княгясе» (Учение о православной вере)	1884, 1887, 1893, 1897	19 600
«Чин исповедания и как причащати больного»	1882, 1904	3 000
«Телякляр» (Часослов)	1885, 1900	6 200
«Угет. Наставление христианское св. Тихона»	1886, 1893	10 000
«На двенадцатые праздники стихиры, тропари, кондаки, величания и прокимны»	1888	1 200
«Святой благоверный князь Владимир и крещение Руси»	1888	3 000
«Хоровые церковные песнопения»	1889, 1898	3 000
«Жития святителей Христовых Гурия, Варсонофия и Германа»	1890, 1893	4 000
«Священная история для детей»	1889, 1900	15 000
«Акафист св. Гурию Казанскому и Свияжскому чудотворцу»	1890	2 400
«Училище благочестия»	1890, 1893, 1895	11 000
«Поучение для крещеных татар»	1891	2 400
«Псалтырь»	1891, 1903	3 600
«О загробной жизни»	1892	3 000
«Евангелие от Матфея»	1892	1 300
«Житие св. мученика Пантелеймона»	1892	3 000
«Наставление о пользе чтения Святого писания»	1892	3 000
«Береженого Бог бережет – наставления, как уберечься от заболевания холерою»	1892	3 000
«Татаро-русский словарь Н.П.Остроумова»	1892	1 200
«Рассказы из житий святых на татарском языке»	1893, 1894, 1898	2 400
«Ойряту турында Николай Иванович» (О Николае Ивановиче Ильминском)	1893	1 600
«Псалтырь на татарском и русском языке»	1893, 1894	10 200

«Святое Евангелие Господа нашего Иисуса Христа»	1894, 1898	8 500
«Акафист сладчайшему Иисусу»	1894	3 000
«Учение о православной церкви»	1894	3 000
«Рассказ о болезни и смерти государя императора Александра III и о вступлении на престол государя императора Николая II»	1894	1 200
«Тропари, кондаки, стихиры и величания на праздники двенадцатые и великих святых»	1894, 1898	10 000
«Стефан Великопермский»	1896	2 400
«Великий канон Андрея Критского»	1896	1 500
«Целитель всемилостивый»	1896	2 400
«Об оспе»	1897	3 200
«О чуме» (на кириллице и арабском шрифте)	1897	5 600
«Сказание о Смоленской иконе Божией Матери»	1898	2 500
«Русские первомученики»	1898	2 400
«Беседа на молитву Царю небесный»	1898	2 400
«Житие св. Николая Чудотворца»	1898	1 200
«Небесный воевода русской земли»	1898	2 400
«О трахеме»	1898	3 000
«До чего доводит пьянство»	1898	2 400
«Небесные сподручники брачного союза»	1898	2 400
«Господь любит праведных»	1898	2 400
«Русские предлоги, пособие для учителей при ведении разговорных уроков по русскому языку»	1899	2 400
«Равноапостольная Мирносоица»	1899	2 400
«Земная жизнь Господа нашего Иисуса»	1900	1 200
«Житие св. Василия Великого»	1903	1 200
«Житие св. Григория Богослова»	1903	1 200
«Житие преподобного Серафима»	1904	3 000
«Слово на освящение храма в селе Больших Саврушах Мамадышского уезда»	1904	1 200
«Партитура»	1904	1 500
«Освящение храма в селе Большие Савруши Мамадышского уезда»	1904	1 800
«О холере»	1905	2 400
«Св. мученики Авраамий Болгарский, Иоанн, Стефан и Петр Казанский»	1905	1 200
«Св. Кирилл и Мефодий, просветители славян»	1905	1 200
«Житие св. Аверкия, епископа Иерапольского»	1905	1 200
«Житие св. Петра мытаря»	1905	1 200
«Св. Апостол Андрей Первозванный»	1892	5 000
«Страдания св. мученика Фоки»	1905	1 200
«Страдания св. мученика Маманта»	1905	1 200
«Житие св. Харитона»	1905	1 200
«Житие св. Давида»	1905	1 200
«Житие преподобномученика Никодима»	1905	1 200
«Житие преподобномученика Романа»	1905	1 200
«Житие преподобномученика Ильи Ардуниса»	1905	1 200
«Житие преподобного отца нашего Ильи Ардуниса»	1905	1 200

«Житие преподобного отца нашего Виссариона»	1905	1 200
«Житие преподобного отца нашего Серапиона»	1905	1 200
«Житие преподобномученика Дамаскина»	1905	1 200
«Житие преподобной Исидоры, Христа ради юродивой»	1905	1 200
«Житие преподобного Симона, Христа ради юродивого»	1905	1 200
«Холера и способы борьбы с нею»	1905	2 400
«Холера турында» (О холере)	1905	3 000
Итого		559 050

По количеству татарские переводы занимали первое место среди всех изданий комиссии. Это было связано с особым приоритетным отношением миссионеров к изданиям на татарском языке, их высокой востребованностью среди кряшен, в среде которых благодаря развитию школьного просвещения широко распространяется грамотность на родном языке.

В репертуаре работ на татарском языке основное место занимали произведения религиозно-нравственного и богослужебного характера – 61 книга (69% от общего количества изданий). В числе наиболее востребованных книг были переводы: православного молитвенника («*Иман княгясе*»), выдержавшего в этот период 9 изданий общим тиражом 50000 экз., «Книги Премудрости» («*Чын дин княгясе*») – 4 издания, 19600 экз., Священной истории – 4 издания, 18000 экз., «Последования Пасхи» – 4 издания, 18000 экз.

Переводческой комиссией публиковались и специальные учебные пособия. В их числе две работы, подготовленные Ильминским: наиболее популярное кряшенское учебное пособие дореволюционного периода – «Букварь» (с 1876 по 1905 г. выдержал 6 изданий тиражом 24000 экз.), учебник по изучению русского языка для начальных школ – «Первоначальные уроки русского языка для татар» (6 изданий, 29000 экз.). К числу работ педагогического профиля, опубликованное как методическое пособие для учителей начальных школ, можно отнести сочинение Ильминского по народному образованию, вышедшее в свет под названием «*Ойрятү турында Николай Иванович*» (Мысли Николая Ивановича об обучении). Для изучения церковного пения в кряшенских школах Переводческой комиссией в 1889 г. и 1898 г. было отпечатано сочинение известного казанского музыковеда и церковного композитора С.В. Смоленского «Хоровые церковные песнопения» (3000 экз.). В дополнение к этому пособию в 1904 г. были изданы специальные партитуры (1500 экз.).

С 1890 г. Переводческая комиссия начинает переводить и публиковать для кряшен брошюры по народной медицине и гигиене для популяризации знаний о способах лечения и профилактики инфекционных заболеваний (7 книг, 22600 экз.).

Важное место в изданиях Переводческой комиссии занимали русско-татарские и татарско-русские словари: «Краткий татарско-русский словарь с переложением некоторых славянских слов с татарскими переводами» (1880, 1882, 1886, 1888, 1891), «Первый опыт словаря народно-татарского языка по выговору крещеных татар Казанской губернии» (1876) и «Татарско-русский словарь» (1892) члена комиссии Н.П. Остроумова, «Русско-татарский словарь» (1899) А.А. Воскресенского, составленный им во время работы в КЦКТШ.

Наряду с переводной литературой во второй половине XIX в. у кряшен появляются первые оригинальные научно-популярные и художественные произведения. Благодаря созданию письменности, широкому развитию начального и среднего специального образования у представителей этой этноконфессиональной общности происходит «культурное пробуждение». Среди кряшен формируется прослойка сельской духовной и светской интеллигенции. Имея возможность заниматься интеллектуальным трудом,

представители зарождающейся интеллигенции начинают задумываться над вопросами развития народной культуры и просвещения. Одним из значимых направлений их деятельности становятся сбор и публикация этнографических материалов и фольклора, популяризация знаний о историко-культурном наследии кряшен. Основное внимание в своих работах они уделяли богатому комплексу праздничной обрядности и религиозной мифологии.

Несмотря на то, что этнографические сочинения, написанные представителями кряшенской духовной интеллигенции, были опубликованы на русском языке<sup>247</sup> и предназначались в первую очередь для русской аудитории, они, безусловно, должны считаться составной частью кряшенского письменного культурного наследия<sup>248</sup>.

К числу ярких представителей кряшенской интеллигенции, оставивших заметный след в литературе, следует отнести поэта и православного священника Якова Емельяновича Емельянова (1848–1893). Я. Емельянов происходил из крестьян дер. Алан-Полянка Лаишевского уезда Казанской губернии. Уже в ранней юности у него проявилась тяга к образованию и просвещению. В 1864 г. он приехал в Казань и за два дня до Благовещения (22 марта) поступил в КЦКТШ, «не зная ни аза»<sup>249</sup>. Благодаря усидчивости и природному уму в течение двух месяцев ему удалось научиться читать и писать на татарском языке, пройти половину букваря. Вернувшись домой для помощи семье в полевых работах, он без посторонней помощи закончил изучение букваря и начал читать книгу Бытия. В следующую зиму он продолжил обучение в школе, закончив ее в 1866 уч. г. Уже в годы обучения в КЦКТШ Я. Емельянов проявил свои неординарные способности. В Тимофеев и Н. Ильминский выделяли его из общей массы учеников школы. Последний дал ему следующую характеристику: «По наружности сановитый – высокий и сухощавый, выражение лица серьезное, но не суровое, говорит обдумавши, не торопясь, степенно и назидательно, шутки не допускает. Не пьет и не курит»<sup>250</sup>. С 1867 г. Я. Емельянов состоял учителем в приходском селе своей родной деревни Уреево Челны. Здесь он продолжил самообразование. В 1873 г. был посвящен в стихарь. На следующий год назначен дьяконом Гурьевской церкви при КЦКТШ. В 1875 г. переведен в с. Средние Арняши (Албаево)<sup>251</sup>. Здесь он увлекся художественным творчеством, начал писать стихи.

Именно во время работы в с. Албаево им были написаны произведения, вошедшие в первый его сборник, изданный в 1879 г. Переводческой комиссией, под названием «Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихлäre». В этот сборник вошли 11 стихотворений, написанных автором в 1870-х гг., различающихся по жанровому содержанию и стилю. В 1880 г. по инициативе Н. Ильминского Е. Емельянов был посвящен в иереи и назначен служить в с. Юкачи, в 1882 г. переведен в с. Чура Мамадышского уез-

---

<sup>247</sup> Необходимо отметить, что в основе ряда этнографических сочинений, написанных представителями кряшенской интеллигенции во второй половине XIX – начале XX вв., лежат оригинальные татарские рукописные тексты, переведенные на русский язык и опубликованные в таком виде.

<sup>248</sup> Русскоязычность была характерна не только для кряшенской творческой интеллигенции 1860–1905 гг., но и для представителей интеллигенции других крещеных нерусских народов Волго-Уральского региона. На русском языке были написаны классические научно-популярные и художественные произведения таких выдающихся деятелей «инородческого» просвещения, как Г.Е. Верещагин, И.Я. Яковлев, М.Е. Евсеев, Н.В. Никольский и др. Использование русского, а не национальных языков в работах было продиктовано реалиями политической и социокультурной жизни России этого периода, отсутствием достаточной востребованности работ данного направления среди нерусского населения.

<sup>249</sup> РГИА. Ф.796. Оп.205. Д.621. Л.39 об.

<sup>250</sup> Там же.

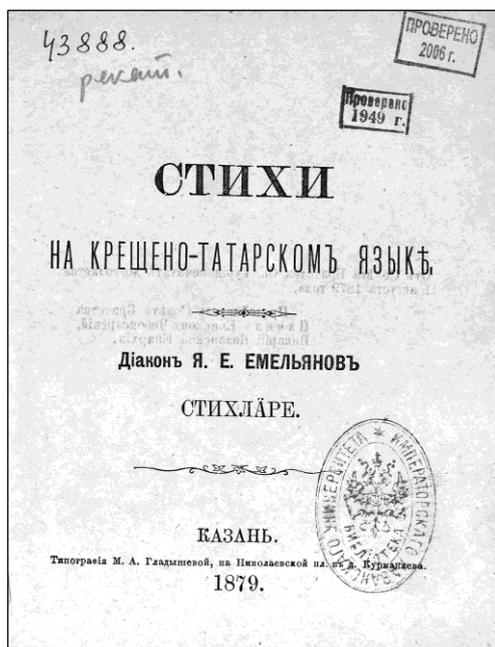
<sup>251</sup> Там же. Л.39 об.–40.

да Казанской губернии<sup>252</sup>. В с. Чура Я. Емельянов проработал до 1888 г. Здесь им был создан второй сборник стихов. Его судьба сложилась не столь удачно, как у первого издания. По доносу недоброжелателей сборник был конфискован, в ряде стихотворений обнаружена крамола – автор высказывал мысли против материального неравенства в деревне, поднимал злободневные социальные вопросы<sup>253</sup>. В связи с этим, хотя поэту и удалось добиться публикации сборника в 1888 г., члены Переводческой комиссии были вынуждены исключить из него наиболее жесткое и социально направленное произведение «Саран бай» (Скупой богач). Кроме того, в опубликованном варианте не было обозначено авторство<sup>254</sup>. Во второй сборник вошли как ранее опубликованные стихотворения, так и новые произведения автора («Кояш», «Алак», «Улым», «Балам», «Эбей»). С 1888 г. до

самой смерти в 1889 г. Я. Емельянов служил в должности священника в с. Урясь-Учи Мамадышского уезда Казанской губернии.

В стихах Я. Емельянова, написанных на разговорном татарском языке, ярко проявились традиции народного творчества кряшен. Они выполнены в характерном для устной татарской стихотворной и песенной традиции слоге, с соблюдением народных мотивов, ритмики построения стиха. Можно согласиться с мнением известного современного литературоведа Д.Ф. Загидуллиной, отметившей, что Я. Емельянов стал одним из первых татарских поэтов, обратившихся к романтическим мотивам народности и народного фольклора, вновь громко зазвучавшим в татарской литературе в начале XX в. в стихотворениях Г. Тукая, С. Рамиева, Н. Думави<sup>255</sup>.

В творчестве поэта выделяются несколько центральных сюжетов, «красной нитью» проходящих через все его произведения. К таким мотивам можно отнести



Обложка книги «Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихлэре» (Казань, 1879)

веру в нравственные идеалы человека. Автор воспевае такие общечеловеческие ценности, как любовь к ближнему, преданность долгу, нестяжательство, уважение младших к старшим.

*И балалар, сезгә айтям:  
Карт кешене санлагыз;  
Карт кешенең гыйбрәтен  
Һәрберегез аңлагыз.  
Аңлагыз картның гыйбрәтен,  
Үгетен ялан тыңлагыз;*

<sup>252</sup> Там же.

<sup>253</sup> Гайнуллин М.Х. Татар әдәбияты. XIX йөз. – Казан, 1957. – С.265–266.

<sup>254</sup> Сизов Д. К истории христианской миссии среди кряшен: Иаков Емельянов кряшенский священник и поэт. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://kds.eparhia.ru/bibliot/dipl/sizov/gl\\_1/](http://kds.eparhia.ru/bibliot/dipl/sizov/gl_1/)

<sup>255</sup> Загидуллина Д.Ф. Просветительство и татарская литература // История татар с древнейших времен в 7 т. Т.6. – Казань, 2013. – С.768.

*Карт хәтере калырлык эш  
Гичбер чакта калмагыз*<sup>256</sup>.

Через свои стихи автор стремился не только прививать читателю высокие нравственные качества, но и бороться с пороками общества. В своих произведениях он порицает гордыню, невежество, жадность, социальную несправедливость, царящую в деревне. С особой силой этот мотив звучит в стихотворении «*Саран бай*» (Скупой богач).

*Кузенең туймас ялкыны  
Яндырыр аның саннарын;  
Ярлыдан кызганган сараннарның  
Шайтан эчәр каннарын.*

*Каны белән кабере тулар, -  
Күмүчеләр жирәнер;  
Үзеннән калган мал белән  
Дөньядагылар кинәнер*<sup>257</sup>.

Являясь духовным пастырем и православным миссионером, важное место в своем творчестве Я. Емельянов отводил популяризации христианских идей в народной массе («*Ходай сине илдән алган*» (Господь забрал тебя из мира), «*Саташканны уяту*» (Разбудить заблудшего)), идеологической борьбе с проявлениями, «язычества», народными обрядами и представлениями, противоречащими нормам православного вероучения («*Куремчене хөрмәтләү*» (Уважение к знахарю), *Нардуган*).

*Яман эшне – Нардуганны,  
Ичтә искә алмагыз,  
Шайтан туге Нардуганга  
Кусалар да бармагыз.  
Бармагыз сез Нардуганга,  
Андый жирне белмәгез,  
Азгынлык урыны маклы өйгә  
Ич берчакта белмәгез*<sup>258</sup>.

Борясь с проявлениями консервативных воззрений, пережитками старины, поэт стремился привить читателю идеи просвещения, необходимости развития образования, приобщения к современным достижениям.

*Инде, кызым, безнең акыл  
Бу елларда килешми,  
Әзрәк кеня укыганы да  
Безнен ишегә бирешми*<sup>259</sup>.

Два сборника стихов Я. Емельянова стали первыми и единственными кряшенскими литературными произведениями, написанными на родном языке, опубликованными в виде отдельных изданий во второй половине XIX в. Благодаря богатому таланту и проникновенному слогу автора, эти книги принесли ему широкую известность среди кряшен, а впоследствии и татар-мусульман, сделав Я. Емельянова признанным класси-

<sup>256</sup> Емельянов Я. Санлау // Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихләре. – Казань, 1879. – С.3.

<sup>257</sup> <sup>257</sup> Яков Емельянов. Шигырьләр // Национальная библиотека РТ. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://kitaphane.tatarstan.ru/teb.htm?page=10&pub\\_id=26763](http://kitaphane.tatarstan.ru/teb.htm?page=10&pub_id=26763).

<sup>258</sup> Емельянов Я. Нардуган // Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихләре. – Казань, 1879. – С.17.

<sup>259</sup> Емельянов Я. Куремчене хөрмәтләү // Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихләре. – Казань, 1879. – С.26.

ком татарской литературы. Произведения Я. Емельянова стали определенной вехой в развитии кряшенской письменной и литературной традиции эпохи.

Наряду с Я. Емельяновым из числа представителей кряшенской интеллигенции второй половины XIX – начала XX вв. можно выделить других талантливых литераторов – публицистов, прозаиков, поэтов (И. Тимей, С. Максимов, Г. Васильев и пр.). До нас дошли отрывочные сведения об их творчестве, отдельные рукописные работы, в большинстве своем выполненные в жанре биографических записок и дневников. Ретроспективный анализ этих работ позволяет проследить процесс структурирования и нормативирования письменного языка кряшен. В рассматриваемое время в нем происходят существенные изменения, связанные с развитием письменной лексики, выработкой определенных литературных норм передачи текста. Если на начальном этапе (1860–1870-е гг.) мы видим в текстах отсутствие четких правил построения предложений и использования терминологии, то в работах конца XIX – начала XX вв. можно отметить значительную унификацию литературной лексики.

К сожалению, большинство произведений на татарском языке, созданных представителями кряшенской интеллигенции во второй половине XIX – начале XX вв., не сохранилось. Они не были опубликованы, в связи с чем основная их часть, хранившаяся в личных архивах авторов и в документах КЦКТШ, была утеряна в годы советской власти. Основной причиной создавшегося положения можно считать узкие рамки, в которых длительное время развивалось кряшенское культурно-просветительское движение. Вплоть до начала XX в. единственным органом, который официально занимался изданием книг для кряшен, была Переводческая комиссия, созданная для издания сугубо православной литературы. Согласовать с цензурой и опубликовать любое оригинальное произведение на родном языке, особенно светского характера, для кряшен было делом исключительно сложным, часто просто невозможным. Публикация произведений Я. Емельянова в этом отношении была счастливым исключением из общего правила<sup>260</sup>. Само издание стихов Я. Емельянова стало возможным благодаря особым личностным отношениям их автора и председателя Переводческой комиссии Ильминского, на протяжении многих лет опекавшего его, считавшего первого кряшенского поэта своим «лучшим учеником».

Необходимо подчеркнуть, что Ильминский, являвшийся основным цензором работ на языках крещеных нерусских народов Волго-Уральского региона, скептически относился к литературным изысканиям представителей «инородческой» интеллигенции, считая их «не полезными», так как они отвлекали от «настоящего дела», т.е. христианско-просветительской деятельности<sup>261</sup>. Всецело преданный миссионерскому делу, Ильминский считал, что развитие светской литературы на языках нерусских народов будет препятствовать приобщению их к православию, т.е. главной цели, для которой создавалась письменность, издавались переводы и учебные издания. По его мнению, для народной массы крещеного нерусского населения, проникнутого патриархальным духом, имеющего несекурилизованное сознание, должны были публиковаться книги сугубо религиозно-нравственного содержания, так как любая иная литература будет вести к разрушению внутренних устоев жизни, формированию секурилизованной культуры, отрицающей нравственные идеалы церкви, способствующей появлению в народе идей, противоречащих официальной государственной охранительной идеологии<sup>262</sup>.

<sup>260</sup> Некоторые произведения Я. Емельянова так и не дошли до читателя, они остались в виде рукописей. Большинство из них безвозвратно утеряно. Единственное известное произведение поэта, сохранившееся в рукописном виде и обнаруженное татарскими археографами в одном из писем Я. Емельянова В. Тимофееву, является стихотворение «*Саран бай*».

<sup>261</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.114. Л.30–31.

<sup>262</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.14. Л.13–18; *Горохов В.М.* Указ. соч. – С.50–52.

Примечательным является тот факт, что со времени создания кириллического алфавита до начала XX в. для кряшен не было издано ни одного учебного пособия по светским дисциплинам: арифметике, естествознанию, истории, географии, ботанике, литературе. До 1905 г. в книжной продукции Переводческой комиссии не нашлось места и для переводов работ русских классиков, выдающихся педагогов, таких как К.Д. Ушинский, Л.Н. Толстой, произведений устного народного творчества и богатого фольклора кряшен. Ради справедливости отметим, что данная ситуация была связана не столько с исключительной позицией деятелей комиссии, сколько с общим взглядом, установившимся у политической элиты России того времени на вопросы школьной и культурной политики в отношении восточных «инородцев». В соответствии с действующим законодательством родной язык признавался лишь «орудием» для первоначального обучения и религиозного просвещения<sup>263</sup>. Познакомившись с грамотой и научившись русскому языку, ученик должен был перейти на обучение на русском языке. В этой ситуации признавалось целесообразным переводить и издавать работы лишь для первоначального элементарного образования, совершения богослужения и религиозно-нравственного чтения. Все остальное, по общей логике чиновников МНП, ученики и представители интеллигенции из числа кряшен и других крещеных нерусских народов должны были читать и изучать уже на русском языке.

Вторая половина XIX – начало XX вв. становятся временем создания и формирования церковно-кряшенского письменного языка. Становление и развитие кряшенской письменности были тесно связаны с переводческой деятельностью, направленной на создание христианских богослужебных, религиозно-нравственных и учебных текстов на татарском языке. Несмотря на ограниченные рамки развития просветительского движения, у кряшен в рассматриваемое время появляются первые оригинальные литературные и научные произведения, рукописные памятники народного творчества и фольклора. Сложно переоценить значение создания письменности для истории кряшен и роль в этом православных миссионеров. Это привело к настоящей «культурной революции» кряшенского общества, предопределило дальнейший ход развития их просветительского движения.

***Развитие письменной и литературной традиции кряшен в «эпоху эмансипации» (1905–1917 гг.).*** Революционные события 1905–1907 гг. стали важной вехой в истории многонационального населения Волго-Уральского региона. Первая русская революция привела к демократизации и либерализации внутренней политики государства – народам России были предоставлены небывалые доселе свободы, позволившие им более полно развивать свою национальную культуру. Стремительные изменения, происходившие в стране, способствовали росту самосознания нерусского населения. Именно с этого времени можно вести отсчет начала их светского по духу и национального по содержанию просветительского движения.

Эти процессы оказали существенное влияние на развитие литературной традиции народов Волго-Уралья. В данное время отмечается расширение репертуара книжной продукции на языках местных нерусских народов, происходит становление новых жанров в литературе – появляются первые драматические произведения, пьесы, поэмы, романы. Крупнейшим культурным центром нового просветительского движения продолжает оставаться Казань. Именно здесь начинает свой путь основная часть нового поколения творческой интеллигенции, большинство из них были выпускниками казанских педагогических учебных заведений. В 1905–1907 гг. заявляют о себе такие видные деятели печатного слова, как основатель марийской литературы С.Г. Чавайн, марийские писатели, поэты и переводчики: В.М. Васильев, П.П. Глезденев, Г.Г. Кармазин,

<sup>263</sup> НА РТ. Ф.92. Оп.1. Д.9940. Л.57 об.–58.

Ф.А. Букетов, Н.С. Мухин, М.С. Герасимов-Микай, А.Ф. Конаков, выдающиеся чувашские поэты: К.В. Иванов, М.К. Сеспель, ученый-этнограф, историк и переводчик Н.В. Никольский, удмуртский педагог и переводчик И.С. Михеев и др. Пристальное внимание к национальным языкам, определенная «мода» на этнический дискурс в художественном творчестве были связаны с усилением самосознания нерусских народов. Росту востребованности произведений на родном языке способствовало появление многочисленной прослойки сельской и городской интеллигенции, интересовавшейся культурой родного народа, общим повышением грамотности населения.

В развитии книгопечатания для кряшен, как и ранее, важную роль продолжала играть Переводческая комиссия ПМО. С 1906 по 1914 г. комиссией было опубликовано на татарском языке 59 названий книг и брошюр общим тиражом 203767 экз.

Таблица 22

Список переводов, изданных Переводческой комиссией Православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия на татарском языке с 1906 по 1914 г.<sup>264</sup>

Название <sup>265</sup>	Год издания	Общий тираж, экз.
«Проследование Пасхи»	1906, 1911, 1914	7 600
«Воскресная служба шестого гласа»	1906, 1914	3 600
«Последование ко св. причащению»	1906	1 200
«Училище благочестия». Вып. 1–5	1906	1 200
«Житие св. Федоры»	1906	1 200
«Воскресные и праздничные апостолы»	1907	750
« <i>Мохаммят дине караганда Христос дине артык</i> » (Превосходство Христианской веры перед Мухаммеданской)	1908	1 200
« <i>Чын дин княгясе</i> » (Учение о православной вере)	1907, 1908	10 000
«Деяния св. апостолов»	1907	1 200
«Краткая церковная история»	1907	2 333
«Угет. Наставление христианское св. Тихона»	1907, 1908	9 990
«Тропари, кондаки»	1907	3 000
«Священная история Ветхого и Нового Завета»	1907, 1911	8 600
«Евангелие»	1907	3 600
«О загробной жизни»	1907, 1908	10 000
«Первоначальный учебник русского языка для татар»	1907, 1911	5 961
«Стефан Великопермский»	1907	3 000
«Часослов»	1908, 1914	4 800
«Краткая церковная история протоиерея Смирнова»	1908	2 333

<sup>264</sup> Хронологический каталог изданий Православного миссионерского общества на русском языке и на языках инородцев Поволжских, Сибирских и Кавказских. С 1862 г. по май месяц 1910 г. – Казань, 1911. – С.17–25; Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани в 1876 г., за 1910–1911 г. – Казань, 1911. – С.3–4; Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани в 1876 г. за 1911–1912 г. – Казань, 1913. – С.5–6; Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани в 1876 г. за 1913 г. – Казань, 1914. – С.6–7; Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани в 1876 г. за 1914 г. – Казань, 1915. – С.8.

<sup>265</sup> Названия изданий даются в соответствии с названием в текстах документов.

«Катехизические поучения на символ веры»	1908	1 200
«Святой Стефан»	1908	11 000
«Наставление крещеным татарам, колеблющимся в христианской вере»	1908	200
«Сборник поучений на воскресные и праздничные дни всего года и на разные случаи»	1908	1 200
«Что такое Коран»	1908	2 400
«Мухаммед»	1908	2 400
«О силе крестного знамения»	1908	2 400
«Указание пути в Царствие небесное»	1910	2 400
«Акафист Божьей Матери»	1910, 1914	1 800
«Славянско-татарский словарь»	1910	2 400
«Кодрятле тѳш кюрѳ. Чудесный сон»	1910, 1912	2 400
«Иман княгясе» (Молитвенник)	1910, 1914	20 000
«Училище благочестия»	1910	2 400
«О почитании св. икон»	1911	5 600
«Понятие о женщине и быте ее у мухаммедан и у христиан»	1911	1 200
«Служебник на церковно-славянском и татарском языках»	1911	5 000
«Букварь для крещеных татар»	1911	10 000
«О святом Евангелии»	1911	1 200
«Аллага жараулы, кодрятляр кылыучы, Вятка жагындагы торган, изге Трифон тормошо. Преподобный Трифон Вятский»	1912	2 400
«Акафист св. Гурию Казанскому и Свяжскому чудотворцу»	1913	2 400
«Священная история для детей»»	1913	10 000
«Сказание о Смоленской иконе Божией Матери»	1913	2 400
«О Святой земле. Путь к Иерусалиму. На русском и татарском языках». Вып. 1.	1913	1 200
«Житие святого равноапостольного Константина и матери его Елены. К 1600-летнему юбилею торжества православия при Константине Великом»	1913	1 200
«Почтение протоиерея Н. Воронцова, священника Н. Троицкого и статья профессора, священника Ф. Успенского в 1600-летний год издания Миланского эдикта (14 сентября 1913 г.)»	1913	600
«Н. Троицкий, священник. Почтение на день 1600-летия со времени издания Константином Великим Миланского эдикта»	1913	600
«Успенский Ф.П., священник. 1600-летие отмены гонений на христианскую вер»	1913	600
«О чуме»	1913	2 400
«Холера турысында. Холера и способы борьбы с нею»	1913	2 400
«Покровский И.М. профессор. Казань и казанцы в истории воцарения Дома Романовых на царском престоле»	1913	1 200
«Ар-кем барасы жул. Почтение на новый год»	1913	1 200
«Жазык айтер алдыннан айтеля торган ѳгет.»	1913	1 800

«Наставление о необходимости покаяния»		
«На двенадцатые праздники стихиры, тропари, кондаки, величания и прокимны»	1913, 1914	4 800
«Акыл биря торган князя» (Извлечения из книги премудрости Иисуса, сына Сирахова)	1914	1 200
«Молитва за Императора и за люди во время брани противу супостатов»	1914	800
«Псалтырь»	1914	4 000
«О поминовении усопших»	1914	2 400
«Война с Германией и Австрией»	1914	1 000
«Война с Германией, Австро-Венгрией, Турцией. Долг наш за кровь братскую. Три месяца войны. С картой»	1914	1 000
«Святитель Ермоген»	1914	1 200
Итого		203 767

Основную часть книжной продукции, изданной комиссией, составляли переводы православных богослужебных и религиозно-нравственных текстов (47 названий, 80%). В их числе были как переиздания работ Н.И. Ильминского и В.Т. Тимофеева, так и новые переводы. Вторую по численности группу (4 названия, 7%) составляли так называемые «полемические противомусульманские» работы, подготовленные епископом Викторином (Любимовым) и казанским епархиальным миссионером Я.Д. Кобловым. Увеличение репертуара и тиража этих изданий было продиктовано усилением конфессиональной дифференциации кряшен после объявления в 1905 г. «свободы совести». Относительно немногочисленными были издания по педагогике и образованию (2 названия, 3%), народному здравоохранению (2 названия, 3%), работы энциклопедического характера (1 название, 1,5%). Новым направлением издательской деятельности стала подготовка научно-популярных (1 название, 1,5%), а также патристических изданий, связанных с 300-летним юбилеем царствования Дома Романовых и началом Первой мировой войны (2 названия, 3%).



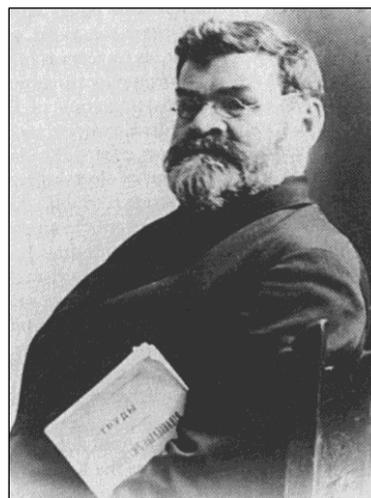
Т.Е. Егоров. Нач. XX в.

Переводческая комиссия оставалась важным религиозно-просветительским институтом кряшен и других крещеных нерусских народов Волго-Уральского региона, последовательно стоявшим на позициях, заложенных ее основателем. В то же время в структуре комиссии происходят существенные изменения. Пожалуй, главным было то, что ключевую роль в ее деятельности начинают играть представители нерусских народов. К этому времени среди духовной «иногородческой» интеллигенции появляются талантливые лингвисты-переводчики, многие из которых получили высшее богослов-

ское образование. Кряшенские переводы осуществлялись небольшим коллективом преподавателей КЦКТШ и КУС: это директор КЦКТШ Т.Е. Егоров, осуществлявший общее руководство и корректуру татарских изданий, магистр богословия КазДА, преподаватель КУС Р.П. Даулей, священники А.Ф. Ибаев и Н.К. Кириллов, псаломщик Д.З. Захаров, учителя КЦКТШ М.И. Иванов, И.В. Васильев, П.В. Егорова, М.В. Акбашева. Представители кряшенского духовенства, наряду с участием в переводческой деятельности участвуют в выработке издательской политики и при финансировании отдельных проектов. Так, отдельные переводы были сделаны по просьбе и при финансовой помощи настоятеля Трехсвятительского крещено-татарского скита, иеромонаха

Серафима (Семенова) и членов женской Крещено-татарской Покровской просветительской общины.

Начало XX в. было сложным периодом для Переводческой комиссии ПМО. Усиление нападков на систему Ильминского, уменьшение финансирования со стороны ПМО и духовного ведомства привели к сокращению ее продукции. Комиссия перестала быть монополистом в области издательской деятельности на языках крещеных нерусских народов Восточной России. Наряду с казанским комитетом, издание таких работ в это время было налажено в Симбирске (на чувашском языке) силами Я.И. Яковлева и его учеников, в Нижнем Поволжье и Сибири – местными миссионерскими организациями. В самой Казани также появляется организация, взявшая на себя некоторые направления деятельности по переводу и изданию книг и брошюр на языках нерусских народов, которые ранее выполнялись исключительно Переводческой комиссией ПМО. В связи с существенными изменениями в жизни нерусских народов, расширением рамок школьного просвещения и возросшими культурными запросами, в том числе в области книгопечатания, книжная продукция, выпускаемая комиссией, уже не могла полностью удовлетворить потребности общества. В конце 1905 г. директором КУС Н.А. Бобровниковым разрабатывается проект по созданию в Казани специального органа, который взял бы на себя составление, перевод и издание специальных учебных пособий по светским дисциплинам для начальных школ нерусских народов. В январе 1906 г. он совместно с попечителем КУО А.Н. Деревницким обращается к министру народного просвещения И.И. Толстому с просьбой об ассигновании средств на издание книг для «инородческих» училищ<sup>266</sup>. Положительное решение вопроса и выделение денег на переводы и издание необходимых работ позволили организовать в Казани особую комиссию.



Н.А. Бобровников. Нач. XX в.  
(из фондов ОРРК КФУ)

Как официальная организация, состоящая при администрации КУО, она стала действовать в середине 1907 г. Первым ее председателем стал известный казанский ученый-тюрколог, профессор Казанского университета Н.Ф. Катанов (хакас по происхождению), руководивший переводами на татарский (для татар-мусульман) и казахский языки. Также в комиссию вошли такие видные представители нерусских народов, как И.С. Михеев (руководитель переводов на удмуртский язык), В.М. Васильев (руководитель переводов на марийский язык), А.И. Емельянов, Н.В. Никольский (руководитель переводов на чувашский язык), Р.П. Даулей (руководитель переводов для кряшен)<sup>267</sup>.

В течение первого года существования Переводческой комиссии КУО для кряшенских начальных школ были подготовлены следующие учебные пособия: директором КЦКТШ Т.Е. Егоровым был составлен «Первоначальный учебник русского языка для крещеных татар» (2400 экз.)<sup>268</sup>, руководителем женского отделения КЦКТШ

<sup>266</sup> Каримуллин А. Указ. соч. – С.275.

<sup>267</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 18 сентября 1908 г. – Казань, 1908. – С.1–2.

<sup>268</sup> Данный труд представлял из себя несколько переработанную работу Н.И. Ильминского, широко применявшуюся в кряшенских школах для изучения русского языка (см. выше). В 1910 г. известным татарским педагогом Г.Н. Ахмеровым данная работа была переведена на араб-

П.В. Егоровой издана «Первая после букваря книга для чтения на крещено-татарском языке» (*Буквардян сун укый торган князя*) (2400 экз.). В 1909 г. увидели свет книги: «Рассказы из русской истории на татарском языке Ф.А. Смирнова» (переведены Д.З. Захаровым, под общей редакцией Р.П. Даулея) (1200 экз.), «Третья книга для чтения на татарском языке» (составлена Н. Герасимовым, под общей редакцией Р.П. Даулея) (2400 экз.), «Наглядный арифметический задачник, на татарском языке» (составлен А. Кузнецовым, под общей редакцией Р.П. Даулея) (2400 экз.)<sup>269</sup>. В 1912 г. директором КУС А.А. Воскресенским было подготовлено к публикации «Руководство к изучению татарского языка» Н.И. Ильминского<sup>270</sup>.

Эти издания стали первыми светскими учебными пособиями для кряшенских учебных заведений. Они были составлены на основе популярных в то время русских учебников для начальных школ. Наряду со сведениями по общеобразовательным дисциплинам в них давался широкий круг практических знаний. Издание и внедрение в педагогическую практику данных книг способствовали расширению изучаемых в кряшенских начальных школах предметов, внедрению передовых для того времени педагогических методик, росту уровня подготовки учеников. Через эти учебные пособия дети могли познакомиться с произведениями классической русской литературы, расширить свои знания в области математики, естествознания, географии, истории, биологии, химии.

Благодаря либерализации внутривластного курса и ослаблению цензуры в стране, после революционных событий 1905–1907 гг. кряшены получили возможность самостоятельно издавать художественные и научно-популярные произведения. Одной из первых таких работ стала книга И.К. Кузьмина «*Байырга ойртыя торган князя*. Наставление о том, как вести сельское хозяйство, чтобы разбогатеть. На татарском языке» (1905). В ней в доступной форме излагались новые методы обработки почвы, полеводства, пчеловодства. Схожий по тематике труд священника Давида Григорьевича Григорьева (литературный псевдоним Саврушевский) «*Бай булыгыз*. Будьте богатыми» был опубликован в 1913 г. В 1914 г. вышел в свет сборник стихов Бориса Старикова, продолжившего традиции своего отца – поэта Якова Емельянова<sup>271</sup>.

Количество таких изданий по сравнению с общей массой печатной продукции, выпускавшейся для кряшен в рамках деятельности Переводческих комиссий ПМО и КУО, было небольшим. Это можно объяснить отсутствием альтернативных форм финансирования таких проектов. В отличие от татар-мусульман, среди которых было много представителей крупной торговой и промышленной буржуазии, активно участвовавших в развитии книгопечатания, издании газет и журналов, кряшены, сохранявшие преимущественно аграрный уклад жизни, не имели возможности сами, без помощи общественных организаций и государства, в массовом порядке издавать книги и брошюры. В связи с этим многие рукописные работы, подготовленные представителями творческой интеллигенции, не доходили до широкого круга читателей. Например, в 1911 г. выпускниками КУС Брюховым и Васильевым были подготовлены к печати несколько научно-популярных изданий: «Мир Божий», где в популярной форме освещались географические понятия; «Рациональное сельское хозяйство», посвященная популяризации знаний в области сельского хозяйства; «Мелодии» – сборник хороводных народных песен молькеевских

---

ский шрифт и издана как учебное пособие для изучения русского языка в татаро-мусульманских учебных заведениях.

<sup>269</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 27 декабря 1909 г. – Казань, 1910. – С.14.

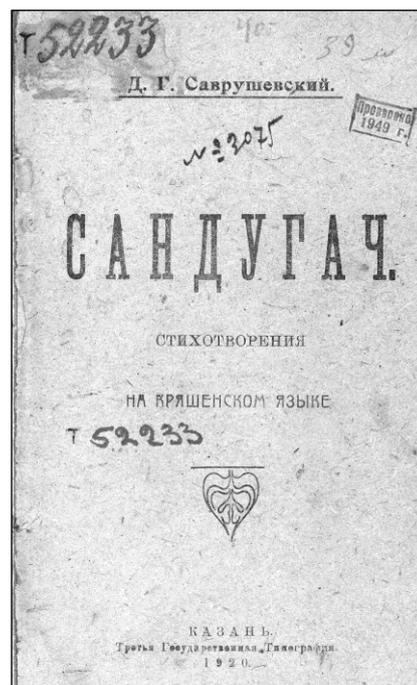
<sup>270</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 27 декабря 1911 г. – Казань, 1912. – С.8–9.

<sup>271</sup> Об этом факте, ссылаясь на рукописную работу А.Н. Григорьева «Кряшенская художественная литература», пишет М. Глухов (*Глухов М. Tatarica*. – Казань, 1997. – С.428).

кряшен и жителей с. Ташкирмень Лаишевского уезда; «Сборник стихов» в котором давались переводы стихотворений русских поэтов XIX – начала XX вв.<sup>272</sup>

Таким образом, после Первой русской революции заявила о себе целая плеяда талантливых представителей кряшенской интеллигенции. Хотя к большинству из них известность пришла уже в годы советской власти (1918–1920-е гг.), первые шаги на литературном поприще были сделаны ими в 1905–1917 гг. Одной из таких ярких личностей был Давид Григорьев-Саврушевский (1876–1942). Его творческий путь был типичен для представителей кряшенской интеллигенции второй половины XIX – начала XX вв. После окончания братской школы в родной деревне Большие Савруши Мамадышского уезда Казанской губернии он поступил для продолжения обучения в КЦКТШ. Работал учителем в начальных школах. В конце XIX в. закончил миссионерские курсы при КазДА и был посвящен в сан, служил священником в кряшенских приходах Казанской, Уфимской и Вятской губерний.

С 1902 г. Д. Григорьев начинал активно публиковаться в органах местной и центральной церковной печати. В своих статьях, написанных на русском языке, он освещал культурную и религиозную жизнь своих прихожан, показывал сложности пастырского служения среди нерусского населения. Одними из центральных сюжетов публицистических произведений Д. Григорьева были темы воцерковления кряшен, борьба с усиливающимся среди них влиянием ислама<sup>273</sup>. Последняя проблема особенно волновала автора еще и потому, что этот процесс, сопровождавшийся драматическими событиями, связанными с конфессиональной дифференциацией и ростом противоречий на религиозной почве, затронул жителей его родной деревни, в том числе его близких родственников. Широкую известность ему принесла программная статья «Зовите нас крещенами», опубликованная в 1906 г. в «Известиях по Казанской епархии»<sup>274</sup>. В ней впервые в русскоязычной печати ставится вопрос о формировании особой этноконфессиональной общности кряшен, выделяющейся из общей массы татарского населения своей православной конфессиональной идентичностью. Автор подчеркивал необходимость отказа от использования в церковной среде термина «крещеный татарин» в пользу самоназвания



Обложка книги Д. Григорьева-Саврушевского «Сандугач. Стихотворения на кряшенском языке» (Казань, 1920) (из фондов ОРРК КФУ)

<sup>272</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 3 декабря 1911 г. – Казань, 1912. – С.4.

<sup>273</sup> Григорьев Д. Среди отпавших татар. Случайные беседы // Известия по Казанской епархии. – 1902. – №17. – С.790–799; его же. Положение священника среди отступников // Известия по Казанской епархии. – 1905. – №22. – С.960–968; его же. Несколько слов о причинах успешного распространения магометанства среди инородцев-язычников // Православный благовестник. – 1905. – №2. – С.85–89.

<sup>274</sup> Григорьев Д. Зовите нас крещенами // Известия по Казанской епархии. – 1906. – №14–15. – С.450–54.

представителей этой общности – «крещен» (кряшен). Данная статья наглядно свидетельствовала о политизации общественно-культурного движения кряшен.

В 1906–1917 гг. Д. Григорьев сотрудничал с казанскими церковными органами, работал над переводами на татарский язык религиозной, учебной и научно-популярной литературы. В это время он начал писать стихи, которые были опубликованы уже после революции (1920 г.) в сборнике под названием «*Сандугач*. Стихи на кряшенском языке». Полностью реализовать себя на общественном и литературном поприще ему удалось уже в годы советской власти, когда он опубликовал основную часть своих произведений, участвовал в создании кряшенских газет «*Кряшен*» (1917 г.), «*Кызыл алям*» (1918–1922 гг.), организации Кряшиздата<sup>275</sup>.

Новым явлением в культурной жизни нерусских народов Волго-Уральского региона после Первой русской революции стали национальная периодика и формирование профессиональной журналистики. Пионерами в этой области были татары-мусульмане. Благодаря наличию мощной интеллектуальной элиты, располагая независимыми от государства механизмами финансирования проектов в области народного просвещения, сложившейся системой национального книгопечатания и книготорговли, татары-мусульмане в короткий срок смогли создать развитую, многообразную по тематике и жанрам периодическую печать. Первая татарская газета «Нур» (Луч) вышла 2 сентября 1905 г. В 1906 г. татарская пресса была представлена уже 20 названиями, а в 1917 г. выходило около 50 изданий, в том числе 14 журналов<sup>276</sup>.

Наряду с татарами-мусульманами попытки наладить систему издания газет и журналов предпринимали представители других нерусских народов. В конце 1905 г. Н.А. Бобровников инициировал создание в Казани чувашской газеты «Хыпар» (Весть), редактором которой был назначен Н.В. Никольский. Ее первый номер увидел свет 21 января 1906 г. Но уже в мае 1907 г. в связи с начавшейся в стране политической реакцией, по настоянию казанской губернской администрации, в виду «вредного» направления, газета была закрыта, а ее сотрудники подвергнуты аресту и судебному преследованию<sup>277</sup>.

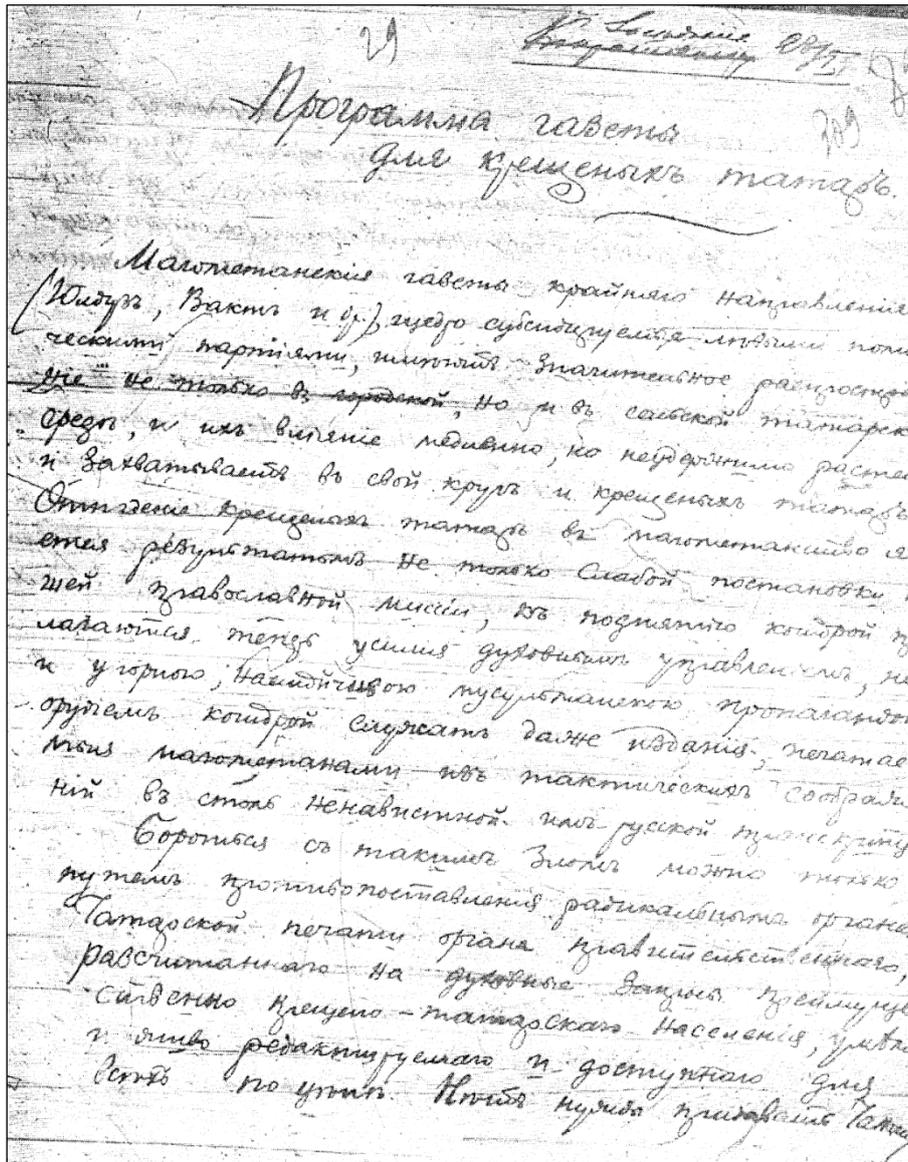
В 1907 г. с инициативой издания газеты для кряшен выступил Р.П. Даулей. Этот проект был поддержан попечителем КУО А.Н. Деревицким, официально обратившимся 4 октября 1907 г. в МВД с этим предложением<sup>278</sup>. Мы не располагаем сведениями о причинах, которые не позволили этому проекту реализоваться. Возможно, определенную роль в этом сыграла печальная судьба первой чувашской газеты, а также отсутствие источника финансирования и ясных перспектив развития газеты. Более подробная и однозначная информация имеется о другом нереализованном проекте по созданию газеты для кряшен, разработанном мамадышским епископом Андреем (князь Ухтомский) в 1910 г. В ходе обсуждения вопросов религиозно-просветительской деятельности среди крещеных нерусских народов Волго-Уральского региона на «Особом совещании по выработке мер для противодействия татаро-мусульманскому влиянию в Поволжском крае», открывшемся 12 января 1910 г. в Санкт-Петербурге по инициативе премьер-министра Российской империи П.А. Столыпина, им была предложена широкая программа для поддержки культурно-религиозной самобытности кряшен, в том числе предусматривалось и создание для них специального периодического органа.

<sup>275</sup> Глухов М. *Tatarica*. – Казань, 1997. – С.243.

<sup>276</sup> Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток-Запад» (на примере развития русской культуры). – Казань, 2002. – С.50–51.

<sup>277</sup> Никольский Н.В. Первая чувашская газета «Хыпар». [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.chnmuseum.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=302&Itemid=43](http://www.chnmuseum.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=302&Itemid=43)

<sup>278</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.800. Л.310 об.



Первая страница рукописного проекта епископа Андрея (кн. Ухтомского) «Программа газеты для крещеных татар» (1910 г.) (из фондов РГИА)

В «Программе газеты для крещеных татар» (датирована 28 января 1910 г.), направленной автором членам совещания, предусматривалось издание в Казани еженедельной газеты на татарском языке «общехристианского направления»<sup>279</sup>. Газета должна была состоять из следующих основных разделов: 1) передовая статья, в которой давалась бы общая информация о политической ситуации в стране и мире; 2) корреспонденция; 3) текущие сведения о ситуации в разных областях империи, заметки по интересующим читателя вопросам: сельскому хозяйству, географии, физике, природоведению; 4) народное образование; 5) письма из деревни; 6) ответы и разъяснения редак-

<sup>279</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.800. Л.309 об.

ции; 7) объявления<sup>280</sup>. Заведование газетой и редактирование материалов должен был взять на себя учитель татарского языка КУС Р.П. Даулей. Предусматривался общий еженедельный тираж в 500 экз. Расходы на издание в размере 4200 руб. в год должны были компенсироваться из государственных средств, 1720 руб. – поступать за счет платной подписки<sup>281</sup>. Это предложение, как и другие проекты епископа Андрея, были благосклонно приняты членами совещания, в числе которых было много влиятельных государственных и церковных деятелей. Но в связи с убийством в 1911 г. премьер-министра П.А. Столыпина и изменением общего вектора внутривластного курса государства практическая реализация программы, предложенной совещанием, затянулась, а с началом Первой мировой войны была полностью свернута.

Альтернативой газетному органу мог стать выпуск календарей. С 1906 г. на чувашском, марийском, удмуртском языках в губернских центрах региона Н. Никольским, П. Глезденевым, А. Емельяновым, И. Михеевым начинают выпускаться ежегодные календари, которые при отсутствии других периодических изданий выполняли важную коммуникационную функцию между обществом и его интеллектуальной элитой. В календарях читатель мог познакомиться с полезной практической информацией, узнать о новостях, происходивших в стране и мире. В них публиковались сведения о событиях в области национальной культуры и общественной жизни. Понимая важное значение такого периодического органа в развитии родной культуры, кряшенская интеллигенция предпринимала попытки наладить издание такого органа на татарском языке в Казани. Особую активность в этом вопросе проявляло молодое поколение учителей, воспитанников КУС. Один из них – Назарий Кибяков в 1911 г. разработал подробную программу и предложил для рецензирования и публикации в Переводческую комиссию КУО<sup>282</sup> рукописный календарь под названием «*Татарга календарь*. На 1912 год».

Календарь Н. Кибякова состоял из нескольких разделов: 1) Месяцеслов (календарь); 2) Российский императорский дом (данные о членах императорской фамилии); 3) Рассуждения о пользе астрономии и предметах ее; 4) О растениях и животных; 4) О влиянии тепла на растения и животных; 5) Сведения о насекомых; 6) Метеорология; 7) Медицина; 8) Ветеринария; 9) Рассуждения о лечении и профилактике болезней; 10) Агрономия; 11) Об управлении России. Законодательные акты Российской империи; 12) Русское государство (география России); 13) Железные дороги; 14) Почта и телеграф; 15) Лесоводство; 16) Селекция домашнего скота; 17) Формы документов (образцы заполнения официальных документов: прошений, расписок и др.); 18) Как заранее узнавать погоду; 19) По каким явлениям угадывать урожай; 20) О затмениях солнца и луны на 1912 г.; 20) Предсказания погоды на 1912 г.<sup>283</sup>

Как видно из названия разделов, это было весьма информативное по содержанию и тематике издание, в котором читатель мог узнать массу полезных сведений по различным аспектам практической сельскохозяйственной деятельности, медицине, правовой и политической системе в стране, законодательству. Информация была направлена на популяризацию научных знаний, расширение общего кругозора сельского населения. Тем не менее, члены Переводческой комиссии нашли невозможным публикацию этой работы. Главным возражением было отсутствие в календаре религиозной составляющей – не было православного церковного календаря, святцев, обозначения дней поминовения усопших, религиозно-нравственных рассказов<sup>284</sup>. Кроме того, сыграла

<sup>280</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.800. Л.309 об.–310.

<sup>281</sup> Там же.

<sup>282</sup> Переводческая комиссия при управлении Казанского учебного округа. Протоколы заседания от 17 октября 1911 г. – Казань, 1912. – С.1–2.

<sup>283</sup> Там же. – С.3–5.

<sup>284</sup> Там же.

свою роль и внешняя конъюнктура, связанная с недовольством попечителя КУО А.Н. Деревницкого слишком «тенденциозным и либеральным» направлением календарей, выпускавшихся частными лицами на языках нерусских народов края. Таким образом, несмотря на неоднократные попытки наладить выпуск периодических изданий для кряшен, вплоть до 1915 г. эта задача оказалась нереализованной. Лишь в 1915 г. марийским просветителем П.П. Глездневым в Вятке было налажено издание газеты на татарском языке для кряшен «Сугыш хябярляре». Главными целями этого периодического органа были информирование читателей о событиях на фронтах Первой мировой войны, поднятие патриотического духа народа. На страницах газеты выходили статьи и заметки таких видных представителей «инородческой» интеллигенции, как Д. Григорьев, Р. Даулей, М. Дернов, Н. Егоров, Д. Зубрилов, Р. Лопухин, Г. Романов, В. Соловьев, Г. Шубин. Газета выходила вплоть до прихода к власти большевистского правительства в 1917 г.<sup>285</sup>

Оценивая развитие книгопечатания и формирование письменной традиции кряшен в XIX – начале XX вв., отметим, что эта деятельность была тесно связана с религиозно-просветительским движением православной церкви в Волго-Уральском регионе. Письменность кряшен, как и других крещеных нерусских народов региона, была создана и начала внедряться деятелями православной миссии, понимавшими, что без развития грамотности на родном языке, перевода богослужебной и другой религиозной литературы невозможно добиться качественных изменений в восприятии православия местным нерусским населением. 1803–1860 гг. стали периодом выработки оптимальной методики переводов православных текстов на татарский язык. В рамках этой деятельности представителями казанской миссионерской школы татарского языкознания для кряшен была создана письменность на основе кириллического алфавита, на котором с 1860-х гг. начинают издаваться православные тексты и учебные пособия для начальных школ. Процесс «культурной мобилизации», запущенный религиозными просветителями, привел к появлению у кряшен своей письменной, а впоследствии и литературной традиции, базировавшейся на многовековых традициях устного народного творчества. Сохранению преемственности с этнической культурой способствовало использование в качестве основы кряшенской письменности татарского народного разговорного языка.

*Радик Исхаков*

## **§ 5. Трансформация конфессиональной идентичности кряшен в XIX – начале XX вв.**

В XIX – начале XX вв. в религиозной культуре и конфессиональной идентичности кряшен произошли существенные изменения, связанные с трансформацией традиционных основ жизни и повышением присутствия мировых религий. Эти процессы были связаны с социально-экономическими и культурными изменениями, происходившими в их обществе, с разрушением патриархальной общины, ростом прозелитической и культуртрегерской деятельности со стороны татар-мусульман и православных миссионеров. С середины 1820-х гг. среди кряшен отмечается рост конфессиональной дифференциации. В 1827 г. о своем желании исповедовать ислам заявили и 3274 крещеных татарина, проживавших в 139 селениях Свяжского, Цивильского, Тетюшского, Буин-

---

<sup>285</sup> *Насыров Т.* Беренче керәшен газетасы // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2009. – №1–2. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=/numbers/2009\\_1/09/14/&searched=1](http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=/numbers/2009_1/09/14/&searched=1)

ского, Симбирского, Ставропольского уездов Казанской епархии, Бузулукского уезда Оренбургской епархии<sup>286</sup>. Подавляющая масса отпавших от православия были из числа новокрещенных татар.

Данное движение, за исключением единичных случаев<sup>287</sup>, практически не затронуло старокрещенных татар. Тем не менее, и у представителей данной этноконфессиональной группы в это время фиксируются существенные изменения в культурно-религиозной жизни. Основной их причиной стали рост трудовой мобильности (отхожих промыслов) и кризис традиционалистской (языческой) идеологии. В зависимости от внешних условий в смешанных этноконфессиональных районах под влиянием культурных контактов с местным населением у части старокрещен повысился уровень присутствия христианской или исламской религиозной обрядности, стали появляться группы, полностью порвавшие с прежним укладом жизни и воспринявшие авраамическую традицию.

Впервые такие типы людей новой для кряшен культурно-религиозной формации – *кара керәшеннәр* (утвердившихся в православии) и *ак керәшеннәр* (воспринявших ислам) были талантливо показаны в путевых записках тогда еще молодого бакалавра КазДА Н.И. Ильминского (1848, 1849, 1856 гг.)<sup>288</sup>. Эти материалы помогают нам оценить глубинные изменения, происходившие в кряшенском обществе в ту эпоху. И православным кряшенам, и «новым» мусульманам была присуща высокая социальная мобильность. Это была наиболее деятельная прослойка деревни, как правило, состоявшая из людей молодого и среднего поколения, неудовлетворенная прежними культурными и религиозными реалиями существования кряшенского общества. Если первая группа была представлена жителями смешанных русско-кряшенских сел и деревень, имевшими тесные контакты с местным русским населением, воспитанниками приходских школ МГИ, то вторая формировалась из числа лиц, занимавшихся мелкой торговлей и отхожими промыслами в селениях татар-мусульман и крупных городских центрах (в основном, жители Мамадышского, Лаишевского, Казанского уездов Казанской губернии).

Типы этих «новых людей» можно обрисовать на примере двух жителей деревни Никифорова (*Чия баи*) Мамадышского уезда Казанской губернии. Первый – Василий Тимофеев, познакомившись в годы обучения в училище МГИ в приходском с.Тевели (1840-е гг.) с православным вероучением, начал самостоятельно изучать его, полностью отказавшись от исполнения обрядов народных культов. Желание познакомиться с содержанием христианства привело его в Казань, где он сблизился с местными деятелями православной миссии. Под их влиянием В. Тимофеев становится первым кряшенским религиозным просветителем, он основал в Казани специальную конфессиональную школу для обучения детей. В дальнейшем, приняв сан священнослужителя, он до конца своей жизни трудился на поприще христианского просвещения своих соплеменников<sup>289</sup>. По-иному сложилась судьба другого воспитанника Тевелинского приходского училища – Емельяна Гаврилова. Занимаясь мелкой торговлей и пошивом одежды, подолгу проживая в Татарской слободе Казани, он сблизился с татарами-мусульманами, тайно принял ислам. Благодаря деятельному характеру и природному уму он стал богатейшим жителем своей деревни. Пользуясь своим состоянием и большим авторитетом, он стремился активно участвовать в жизни своей сельской общины, тайно вел религиозно-просветительскую деятельность в пользу мусульманства. Благодаря ему в Никифорове и соседних кряшенских деревнях сформировались группы «новых» мусульман. Характеризуя Е. Гаврилова, православный миссионер М.А. Машанов писал: «по своему

<sup>286</sup> РГИА. Ф.797. Оп.3. Д.12644. Л.159.

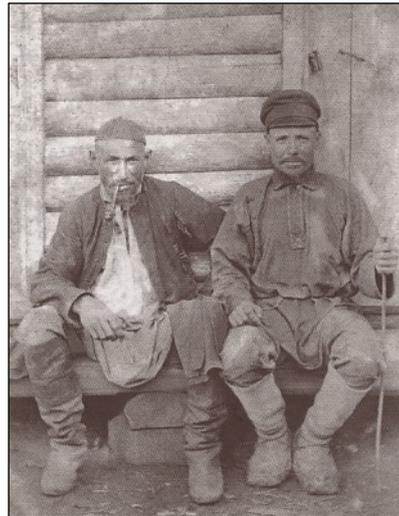
<sup>287</sup> ГАСО. Ф.32. Оп.1. Д.232. Л.2.

<sup>288</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.71–115, 139–160.

<sup>289</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887.

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. Притом он умеет читать по-русски и знает несколько христианских молитв, так как получил христианско-русское обучение»<sup>290</sup>.

Описанные выше процессы протекали не везде одинаково и затронули в первую очередь смешанные районы, где происходила интенсификация межконфессиональных и межкультурных контактов. Большинство старокрещен (*чи керәшеннәр*) в первой половине XIX в. продолжали сохранять приверженность прежнему укладу жизни и культурно-религиозным основам существования в мире. Несмотря на «эрозию» и деформацию традиционных представлений и обрядности, они продолжали придерживаться старины как условия сохранения порядков, оставленных им предками. «На что мне русская вера? (т.е. православие. – Р.И.)» – отмечал в беседе с В. Тимофеевым один из его односельчан-традиционалистов. – Мы живем ничуть не хуже русских, и хлеб родится, и скот есть. Как родители жили, так и я остаюсь»<sup>291</sup>. Настоящим оплотом кряшенской традиционной этнокультурной идентичности как в это, так и в последующее время оставались районы Закамья (Вятская и Уфимская губернии), где местные жители проживали компактными изолированными группами с низким уровнем социальной мобильности, сохраняя исключительно аграрный характер жизнедеятельности.



«Новый» мусульманин и кряшен.  
С. Янцевары Лаишевского уезда  
Казанской губернии. 1904 г.

Хотя процесс конфессиональной дифференциации затронул незначительную часть старокрещен в основном в контактных зонах, он свидетельствовал о глубоких изменениях, происходивших внутри их патриархального общества. Более заметным и существенным результатом этих явлений стали проникновение в массовое сознание кряшен новых культурно-религиозных установок, изменение под влиянием мировых религий «языческих» представлений и обрядности, их постепенное замещение на монотеистическую традицию. Так, под влиянием ислама происходит значительное изменение традиционной обрядности кряшен Мамадышского и Казанского уездов Казанской губернии, Мензелинского уезда Уфимской губернии<sup>292</sup>. Сильное исламское влияние начинает отмечаться в религиозной мифологии, в праздничной обрядности и похоронном ритуале, повседневной жизни<sup>293</sup>.

Еще более заметные изменения в жизни старокрещен происходили под влиянием православия. Христианство, «встроенное» в синкретические религиозные верования, начинает восприниматься ими (в отличие от новокрещен) как одна из важных составляю-

<sup>290</sup> НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.8. Л.1–7 об., 9–18.

<sup>291</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.27.

<sup>292</sup> Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875. – С.9–20; Жертвоприношения крещеных татар // Казанский телеграф. – 1895. – №569.

<sup>293</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.21–23; НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.168; Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.12–13.

щих конфессиональной идентичности, а его обряды и таинства – как наследие, доставшееся им от предков, вошедшее в их праздничную и культурно-религиозную традицию. Православное влияние можно было обнаружить и во внешнем виде кряшен, и в их гастрономических пристрастиях – как и русские крестьяне, они носили длинные волосы, а также нательные кресты и пояса, в отличие от татар-мусульман употребляли в пищу свинину, но не ели конину. Такие внешние маркеры «православности» имели в глазах клира и миссионеров большое значение. Например, среди духовенства широко бытовало мнение, что чем длиннее волосы у кряшена, тем больше он привержен христианству. Отмечая важность их внешнего своеобразия, Н.И. Ильминский писал в 1856 г.: «Нужно, чтобы крещеные самую наружностью отличались от некрещеных. Женщины старокрещеных также имеют отличие 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»<sup>294</sup>. В первой половине XIX в. у старокрещен повсеместно фиксируется празднование наиболее значимых православных праздников, таких как Пасха, Троица, Покров Пресвятой Богородицы и Рождество Христово. Особо выделялись праздники, посвященные православным святым, в честь которых были построены их приходские церкви. В этом можно увидеть патерналистское отношение местных жителей к «своим» святым.

Впрочем, большинство старокрещен плохо разбирались в догматах христианского вероучения. Оно воспринималось ими через призму традиционного мировоззрения, формируя искаженное понимание православия, имевшего мало общего с общехристианской традицией. Показательным в этом отношении является почитание православных икон (*таре*). Включенные в состав религиозных культов православные святыне в соответствии с народной традицией наделялись определенными качествами. Сами иконы характеризовались по внешним признакам. По воспоминаниям В. Тимофеева, жители его родной деревни выделяли из числа своих домашних икон: кресты-образы (крестообразные иконы), лопаты-образы (запрестольная икона Божией Матери с ручкой), книги-образы и пр.<sup>295</sup> О слабом знакомстве с внутренним содержанием христианства может свидетельствовать тот факт, что вплоть до 1860-х гг. в лексиконе кряшен отсутствовали термины, обозначающие основополагающие догматы православия. Напротив, наименования внешних атрибутов, символов и праздников, связанных с православием, получили у них широкое распространение. Например, для обозначения православного храма применялся термин *чиркэу*, крестов и икон – *таре*, православного богослужения – *чукынмак*, *чукыну*, исповеди – *гəнаһ айту*, причастия – *дару эчу*.

Кризис «языческого» мировоззрения, отчетливо обозначившийся в середине XIX в., поставил перед старокрещеными татарами вопрос о выборе дальнейшей парадигмы культурно-религиозного развития. К этому времени традиционная религиозная система кряшен перестает выполнять одну из важнейших функций, позволявших их обществу сохранять определенную социокультурную устойчивость. Эту тенденцию верно и довольно точно подметил в своих воспоминаниях В. Тимофеев: «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... Вооб-

<sup>294</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.154–155

<sup>295</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.10.

ще я заметил во время своих разъездов, что где падает вера в керемети, то это верный признак успехов магометанства. И потому, в настоящее время, при падении во многих старокрещеных деревнях древних суеверий, необходимо как можно ускорить русское образование, христианское; а иначе невозвратно все уйдут в татарскую веру»<sup>296</sup>.



*Чэчэуник*, элемент православно-языческого синкретизма в религиозной культуре кряшен. С. Кряш-Серда. 2017 г. Фото Р.Р. Исакова

Постепенное разрушение традиционных основ жизни общества, базировавшихся на народной культуре, патриархальном укладе, верованиях и обрядности, переставших быть естественным буфером от инокультурных экспансий, сделало кряшенское общество открытым к внешним влияниям. Неудовлетворенность прежним религиозным состоянием толкала кряшен к духовным поискам, желанию «узнать» внутреннее содержание религиозных традиций, представленных в регионе. Фактически большинство кряшен, живших в контактных зонах, находились на перепутье.

Сложность культурного выбора заключалась в том, что конфессиональная принадлежность у местных народов тесно переплеталась с этнической идентификацией. Несмотря на длительную самоизоляцию и конфессиональные различия, у старокрещен сохранились тесные связи с соплеменниками-мусульманами, сознание принадлежности к единой историко-культурной общности, подкреплявшиеся едиными основами культуры и языка, исторического прошлого народа. При этом прочная интеграция кряшен в состав общетатарского культурно-информационного и этнического пространства была возможна лишь при условии восприятия ими ислама, к тому времени она стала важнейшей составляющей этноконфессионального сознания татар-мусульман. Но выбор в пользу ислама не мог не вызывать у кряшен серьезных опасений, поскольку такой кардинальный, определяющий дальнейший ход развития шаг должен был вызвать существенные изменения в самих основах культурной жизнедеятельности их общества, т.е.

<sup>296</sup> Казанская центральная ... – С.106.

затронуть важнейшие базисы кряшенской идентичности<sup>297</sup>. Жесткая позиция государства и церкви к любым проявлениям открытой апостазии, грозившей неопитам уголовным преследованием (экзекуцией, тюремным заключением, ссылкой в Сибирь, на поселение или каторгу), также выступала важным сдерживающим фактором. Православие, хотя и стало составной частью культурного мира старокрещен, также продолжало восприниматься ими как вера с «иной» системой координат, не дававшая в перспективе возможности полноценного сохранения их идентичности. Не случайно среди кряшен православие именовалось «русской верой». В социокультурных условиях дореформенной России, восприняв ее вероучение, прозелиты должны были в конечном итоге воспринять русский культурный «код», а позднее и этническую идентичность. Данный взгляд имел широкое распространение не только среди кряшен и представителей других нерусских народностей, но и многих государственных и церковных деятелей, православных миссионеров и духовенства, а в эпоху царствования Николая I стал составной частью государственной идеологии, сформулированной министром народного просвещения С.С. Уваровым в формуле «самодержавие, православие, народность».

С середины 1860-х гг. движение за возвращение в ислам среди новокрещеных татар становится не просто массовым, а, по сути, всеобщим и необратимым процессом. В начале 1865 г. среди них начинают муссироваться слухи о якобы вышедшем царском указе, который разрешал крещеным исповедовать ислам, что вызвало среди них сильное брожение, а вскоре и открытые отпадения. Тетюшский уездный исправник в своем рапорте от 22 декабря 1865 г. отмечал, что проживающие в его уезде новокрещеные татары, «в количестве 2509 мужского и 2594 женского пола в настоящее время почти все... хотят оставить православие и желают присоединиться к магометанству»<sup>298</sup>. В это же время были зафиксированы отпадения от православия в ислам среди мишарей Сергачского уезда Нижегородской губернии<sup>299</sup>.

В 1866 г. движение охватывает Чебоксарский, Цивильский, Свияжский, Царевококшайский, Казанский, Мамадышский уезды Казанской губернии (125 селений)<sup>300</sup>, Симбирский и Буинский уезды Симбирской губернии (35 селений, включая г.Буинск)<sup>301</sup>. Кроме Казанской и Симбирской, движение за возвращение в ислам отмечается в соседних Вятской и Нижегородской губерниях, где прошения о причислении к мусульманским приходам подают жители 18 деревень<sup>302</sup>.

Наряду с новокрещеными в движении 1860–1870-х гг. активное участие приняли и старокрещеные татары. В 1866 г. в ислам уклоняются жители деревень Кибяк-Кози Лаишевского уезда, Ельшево<sup>303</sup>, Никифорово (2 семейства)<sup>304</sup> Мамадышского уезда Казанской губернии, Сорока-Сайдак, Нижний Чепкас, Утево, Ишмурзино, Большие Аксы Буинского уезда Симбирской губернии<sup>305</sup>. Еще большее количество случаев отпадения старокрещен отмечается во время движения 1870–1872 гг., охватившего Казанский, Мамадышский, Лаишевский уезды Казанской, Елабужский и Малмыжский

<sup>297</sup> Казан губернасы Казан өязе Түбән Эзэк авылының Изге Гурий борадәрлеге мәктәбе укытучысы Тимофей Иванович Тимей көндәлеге (1873 ел) // НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.15. Л.127–134 об.

<sup>298</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.222. Л.83.

<sup>299</sup> Идрисов У.Ф., Сеньюткин С.Б. и др. Из истории нижегородских мусульманских приходов в XIX – 30-х годах XX века. – Н. Новгород, 1997. – С.42.

<sup>300</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.229, 230.

<sup>301</sup> Кобзев А. В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. – Н. Новгород, 2007. – С.190.

<sup>302</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.743. Л.160–160 об.

<sup>303</sup> Там же. Д.226. Л.1.

<sup>304</sup> НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.179. Л.1.

<sup>305</sup> ГАУО. Ф.134. Оп.7. Д.149, 155.

уезды Вятской, Буинский и Симбирский уезды Симбирской губерний, Бугульминский и Самарский уезды Самарской губернии. Во время этого движения по Казанской губернии от православия в ислам уклонилось до 3 тыс. крещеных татар, а общее количество отпавших, по разным данным, достигло 12–15 тыс. чел. По Симбирской губернии числилось до 2 тыс. «уклонившихся» в ислам. В Елабужском и Малмыжском уездах Вятской губернии в ислам вернулось 404 крещеных татарина. Прошения о признании их мусульманами подали старокрещены деревень Верхние Билятлы, Яныли, Отары<sup>306</sup>, Янасала<sup>307</sup>, Живут себе Усадом<sup>308</sup>, Шеморданы<sup>309</sup>, Три Сосны, Малые Савруши, Сатлыган Ключ, Сосновый Ключ<sup>310</sup>, Верхний и Нижний Азяк Казанской губернии<sup>311</sup>, Новый Салаван Самарской губернии<sup>312</sup>. Случаи перехода в ислам отмечались и среди старокрещеных татар Елабужского уезда Вятской губернии.



«Отпавшие» в ислам старокрещеные татары с. Елышево. 1904 г. (из фондов РГИА)

В 1881–1882 гг. отход от православия в ислам отмечался среди старокрещен с. Апазово Казанского уезда Казанской губернии, деревень Сардыбаш, Кушкетбаш, Бикташ Малмыжского уезда, починка Борисовского Елабужского уезда Вятской губернии<sup>313</sup>. В 1882 г., по данным всеподданнейшего отчета уфимского губернатора, 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»<sup>314</sup>. В это же время схожее движение отмечалось среди нагайбаков Верхнеуральского и Оренбургского уездов Оренбургской губернии, переросшее в 1891 г. в открытый отход от православия. Наиболее массовый характер отпадения приобрели среди жителей поселка Требий, которые жили недалеко от золотых приисков татарских промышленников-миллионеров Рамеевых<sup>315</sup>.

<sup>306</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.2813. Л.1.

<sup>307</sup> Там же. Д.2563. Л.59.

<sup>308</sup> Там же. Д.2813. Л.14.

<sup>309</sup> НА РТ. Ф.4. Оп.98. Д.9. Л.9.

<sup>310</sup> Малов Е. Миссионерство ... – С.380–382.

<sup>311</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.2812. Л.27.

<sup>312</sup> ГАСО. Ф.32. Оп.1. Д.2245. Л.4–5.

<sup>313</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.786. Л.45–47 об.

<sup>314</sup> НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.16. Л.46.

<sup>315</sup> Емекеев С. Нагайбаки // Православный благовестник. – 1902. – №24. – С.343–346.

Массовый исход из православия новокрещеных татар и рост числа отпадений среди старокрещеных татар в 1860–1870-х гг., наряду с внешними причинами, связанными с либерализацией политики государства в конфессиональной сфере, проведением Великих реформ, были напрямую связаны с консолидационными процессами среди татар. Формирование татарской буржуазной нации и создание единого культурно-информационного пространства привели к разрушению прежних сословно-социальных, культурных, а также, частично, конфессиональных границ между отдельными группами татар. Для крышен этот процесс характеризовался отходом от православия в ислам, что связывалось с их желанием интегрироваться в татарское культурное и национальное пространство. Вполне понятно, что наиболее сильно эта тенденция ощущалась в регионах, где старокрещеные татары составляли меньшинство и проживали совместно с татарами-мусульманами (официальными мусульманами и отпавшими), в меньшей степени в местностях, где они жили компактными, многочисленными группами, связанными между собой. Например, старокрещенные татары дер. Новый Салаван Самарского уезда Самарской губернии аргументировали свое желание исповедовать ислам тем, что ввиду того, что они крещеные, их «избегают и не признают» татары-мусульмане, а местное русское и инородческое население не хочет иметь с ними никаких дел потому, что они хотя и крещеные, но все же татары. Ввиду этого они не могут женить своих сыновей и выдавать замуж дочерей, так как ни местные татары, ни русские, ни мордва, ни чуваша не хотят родниться с ними. В этой ситуации лишь став мусульманами, они могут надеяться породниться с соплеменниками<sup>316</sup>.

В пореформенный период отхожие промыслы, которые начинают приобретать все большее значение в жизни старокрещеных татар, привели к укреплению их культурных контактов с соплеменниками из числа мусульман и, как следствие, к усилению влияния ислама. Большинство «новых» мусульман из деревень Елышево, Кибяк-Козей, Верхний и Нижний Азяк, Отары, Апазово занимались портняжничеством среди татар-мусульман Казанской и соседних губерний. Подолгу проживая среди последних, они подпадали под их культурное и религиозное влияние, начинали одеваться «по-татарски», брить головы, посещать мечеть, отдавать своих детей на обучение мусульманскому духовенству<sup>317</sup>. Именно этим можно объяснить тот факт, что, в отличие от новокрещен, которые отпадали всем сельским обществом, среди старокрещен в ислам переходило преимущественно молодое поколение, занятое на отхожих промыслах. «Эта молодежь, – по словам казанского архиепископа Антония (Амфитеатрова), – обращаясь с магометанами, очень легко усваивала обычаи и учение их, переняла совершенно магометанский костюм и делалась особой партией в деревне»<sup>318</sup>. В то же время старое поколение преимущественно оставалось официально в православии, «желая жить так, как жили их отцы и деды». В отличие от новокрещен, старокрещеные при отпадениях не отрицали своего христианского прошлого, но при этом подчеркивали, что «они татары, а у татар должна быть вера татарская, то есть мусульманская, а не русская православная»<sup>319</sup>.

Одним из каналов исламизации старокрещен были их семейные контакты с отпавшими. Женясь (или выходя замуж) на жителях тех селений, где были сильны исламские традиции, муж (или жена) подпадал под влияние ислама. В таких семьях часто устанавливались мусульманские традиции, дети получали исламское воспитание. Рост исламизации старокрещен был слабо связан с ростом прозелитической активности татар-мусульман. Анализируя этот процесс, Н.И. Ильминский писал: «В религиозном отношении большинство крещеных татар, длительное время были безразличны к хри-

<sup>316</sup> ГАСО. Ф.32. Оп.1. Д.2245. Л.5.

<sup>317</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.1818. Л.4.

<sup>318</sup> Там же. Д.3068. Л.19.

<sup>319</sup> НА РТ. Ф.4. Оп.1. Д.121647. Л.217 об.

стианству 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»<sup>320</sup>.

Конечно, не только религиозные предпочтения толкали старокрещен к смене конфессиональной принадлежности. Для многих из отпавших, индифферентно относившихся как к православию, так и к исламу, главными причинами являлись бытовые преимущества, предоставляемые им «статусом» мусульманина, в частности, всесторонняя поддержка, оказываемая неофитам татарами-мусульманами, повышение материального благосостояния, налаживание культурных и бытовых отношений с соплеменниками.

По нашим подсчетам, во второй половине XIX в. процесс конфессиональной дифференциации затронул до 11% старокрещеных татар и 87% новокрещеных татар. В случае старокрещеных татар отпадения сопровождалось ростом напряженности между прозелитами двух религиозных течений. 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 случай, наблюдавшийся в 1872 г. в дер. Живут себе Усадом Мамадышского уезда Казанской губернии. В этом селении одним из немногих оставшихся в православии был старик Филипп, за это «дети его и вся семья его, отпавши от православия в магометанство, ругаются и смеются над ним и его верой, не пускают его в избу, а держат в клети, не дают ему пищи, вообще всячески притесняют его, чтобы склонить к принятию магометанства»<sup>321</sup>. В дер. Янасала Лаишевского уезда, 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. В настоящее время в Янасале более половины из 100 дворов не отступили от христианства, но отступники ежедневно нападают на них и хотят сделать свою сторону многочисленнее, тогда, говорят, остальных уже очень легко совратить в магометанство, и будем все одинаковы, как кибя-козинцы»<sup>322</sup>.

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 своей общины проявляло и православное большинство. «Таза» и «кара» кряшены оказывали сильное давление на своих

<sup>320</sup> РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.743. Л.95 об.

<sup>321</sup> Христианское просвещение ... – С.232.

<sup>322</sup> Христианское просвещение ... – С.232–233.

односельчан, отпавших или тайно придерживавшихся мусульманства, лишали их земли, вынуждали покинуть родные селения. В случае если отпавших было довольно много, православное большинство стремилось разделить общину на две самостоятельные части по конфессиональному признаку<sup>323</sup>.

Процесс смены конфессиональной идентичности 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, «маятник» 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 принадлежность. Немаловажным фактором сохранения православной ориентации данных лиц была поддержка, в том числе финансовая, со стороны миссионерских организаций и местной администрации, что давало им возможность сохранять привычный образ жизни, несмотря на определенный бойкот со стороны мусульманского большинства. Так, вплоть до начала XX в. православные общины, хотя и довольно немногочисленные, сохранились в таких центрах отпадений, как деревни Кибяк-Кози, Янасала Лаишевского уезда, Елышево Мамадышского уезда 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 свой новый конфессиональный статус и стремились закрепить его официально<sup>324</sup>. Отпавшие старокрещеные татары, как и новокрещеные татары, довольно быстро перестраивали свою религиозную жизнь в соответствии с нормами ислама, создавали «тайные» модельные 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 и нивелирования этнических верований, а также разрушения их религиозных институтов. Это явление может быть объяснено несколькими причинами. Как уже отмечалось, «ак кряшены» и «татарсымаки» (тат. – *tatar syman* – такие, как татары, т.е. мусульманствующие) отличались более высокой социальной мобильностью и культурной восприимчивостью, в связи с чем 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. Поэтому они сознательно шли на полный отказ от норм поведения, вступающих в противоречие с мусульманским вероучением. В то же время нельзя говорить о полной утере значения прежних представлений и связанных с ними обрядов.

<sup>323</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.6810. Л.3.

<sup>324</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.3068. Л.12.

Глубоко укорененные в народной традиции, они, облекаясь во внешние формы ислама, продолжали существовать. Так, в киреметьевых рощах в соответствии с народным календарем продолжали совершаться моления, но в качестве служителя культа уже выступал «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»<sup>325</sup>. Одним из активных сторонников Багаутдина Ваисова (Хамзина) был ишан-проповедник Мухаммед Саид-Джагфаров (Яков Степанов, известный также в народе как *жырлаучы Запар* – певец Яков), лидер движения за отход в ислам 1866–1868 гг. (родом из с.Ельшево Мамадышского уезда Казанской губернии)<sup>326</sup>. В этих движениях отпавших привлекала их оппозиционность к официальному исламу, а также наличие в них элементов культа предков и мусульманских святых, различных магических практик.

Деформация религиозного мировоззрения старокрещен, рост их исламизации поставили перед церковным руководством вопрос об активизации христианско-просветительской деятельности и вводе более последовательных и продуктивных методов миссионерской деятельности. Главным идеологом и деятелем нового курса в этой сфере стал известный тюрколог и миссионер, профессор противомусульманского отделения КазДА Николай Иванович Ильминский. В ходе своего знакомства с прежней постановкой проповеднической деятельности, изучения жизни и религиозных верований кряшен и татар-мусульман он пришел к выводу о необходимости кардинальных изменений в сфере миссионерского движения РПЦ. В ряде своих работ он высказал принципиально новые взгляды на задачи православной миссии, получившие впоследствии поддержку руководства страны и ставшие основным направлением религиозной политики в отношении крещеных нерусских народов обширного Поволжско-Уральского региона, известные как «система Ильминского».

Основной идеей Н.И. Ильминского был отказ от жесткой привязки христианизации к этнической унификации. Как говорилось выше, во многом по причине 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 крещеных нерусских народов региона. Понимая это, Н.И. Ильминский предложил идею «этнизации» православия, гармоничного встраивания христианства в культуру и мировоззрение местного населения, без коренной ломки их этнокультурного поля. Подчеркивая эту идею, он писал в одной из своих ранних работ: «Надо всегда внушать татарам (имеются в виду крещеные татары. – Р.И.), что наша вера отнюдь не посягает на их народность; что она не русская, а всемирная, святая, Христова»<sup>327</sup>. Миссионером-просветителем была разработана концепция «духовного обрусения инородцев», ввода богослужения на местных языках, создания национальных кадров православного духовенства. Важнейшим каналом христианизации должно было стать образование в клерикально-миссионерском духе на родном для учеников языке.

<sup>325</sup> 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.

<sup>326</sup> НА РТ. Ф.2. Оп.2. Д.1948. Л.4; *Глухов М.С.* Судьба гвардейцев Сеюмбике. – Казань, 1993. – С.31.

<sup>327</sup> Христианское просвещение и религиозные движения.... – С.142.



Церковно-приходская школа в дер. Нижняя Кондрата Чистопольского уезда Казанской губернии (из фондов РГИА)

Опираясь на первых ревнителей православия из среды кряшен, финансовые возможности общественных миссионерских объединений, МНП и Св. Синода, в относительно короткое время он сумел создать мощную миссионерскую инфраструктуру, включавшую в себя, наряду с широкой сетью миссионерских школ, земские и министерские (МНП) «инородческие» училища, местные приходские учреждения православной церкви с духовенством из представителей коренных народов Поволжья и Приуралья. Для нужд образования и христианского просвещения старокрещен Н.И. Ильминским совместно с В.Т. Тимофеевым был разработан татарский алфавит на основе кириллицы, начались переводы православного богослужения на разговорный татарский язык.

Первоначально основное внимание православные миссионеры обратили на группы кряшен, испытывавших сильное культурно-религиозное влияние татар-мусульман, но официально не разорвавших связь с церковью. У них, в первую очередь, открывались миссионерские школы и назначались наиболее даровитые и опытные учителя-миссионеры, строились православные храмы. В отличие от отпавших представители данного конфессионального сообщества не проявляли такого упорства и были открыты к религиозной пропаганде, не противодействовали открытию школ, охотно отдавали своих детей в них на обучение. Это давало православным просветителям реальные возможности кардинально изменить сложившуюся здесь культурно-религиозную ситуацию в пользу христианства. Так, жители дер. Три Сосны Мамадышского уезда Казанской губернии, испытывавшие сильное исламское влияние и 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»<sup>328</sup>. В ходе своей просветительской деятельности ему удалось не только предотвратить исламизацию основной части местных жителей и утвердить их в православии, но и прервать их культурные контакты с мусульманами. Как сообщал в 1890 г. местный приходской священник Константин Богоявленский, «до отк-

<sup>328</sup> Машанов М.А. Обзор деятельности ... – С.68.

рытия школы крещеные татары деревни Трех-Сосен кроме татар и отступников ни с кем никаких сообщений не имели, и если с религиозной целью на св. Пасхе со святыми иконами в их деревню приходили из соседних деревень и русские, то трехсосенцы относились к ним всегда враждебно. Теперь же положение изменилось: русские к трехсосенцам стали ближе, а татары удалились на задний план; приятельские отношения к мухаммеданам прекратились, соседние муллы, имевшие прежде громадное влияние на жителей Трех-Сосен, совершенно прекратили свое посещение деревни; сами трехсосенцы не посещают татарские деревни с целью совместного празднования татарских праздников джиенов и сабанов и в своей деревни этих праздников не исполняют. В христианские праздники... они ходят на молитву в школу, а многие посещают церковь»<sup>329</sup>. Из учеников Трехсосенской братской школы вышло несколько 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 христианско-просветительской деятельности он был назначен протоиереем и епархиальным противомусульманским миссионером Тобольской епархии.

Приведем другой пример. В начале 1880-х гг. среди старокрещеных татар Малмыжского уезда фиксируются случаи отпадений в ислам. Побудительным мотивом к началу этого движения стали тесные семейные контакты жителей этих селений с отпавшими Казанского уезда Казанской губернии (с. Апазово, дер. Карадуван, Верхний и Нижний Азяк). Основную 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 православии. «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 *жэьен*. – *Р.И.*), а вместо [н]его решились почитать праздник в честь апостолов Петра и Павла и принимать в день этот св. иконы»<sup>330</sup>.

Во многом схожая картина наблюдалась в других селениях старокрещеных татар, где ранее наблюдалось усиление влияния ислама и были открыты миссионерские учебные заведения. Значительное влияние школ братства в деисламизации местных жителей отмечается в деревнях Нижнее Никиткино Чистопольского уезда<sup>331</sup>, Шеморбаши<sup>332</sup>, Томасов Починок, Урясь-Баш Мамадышского уезда Казанской губернии.

Безусловным достижением православных миссионеров стало утверждение в православии новокрещеных татар, проживавших в северной части Тетюшского и юго-

<sup>329</sup> Отчет о деятельности братства святителя Гурия от 4 октября 1874 года по 4 октября 1875 года. – Казань, 1876. – С.20.

<sup>330</sup> ГАКО. Ф.237. Оп.222. Д.316. Л.1066.

<sup>331</sup> Отчет о деятельности братства святителя Гурия от 4 октября 1887 года по 4 октября 1888 года. – Казань, 1889. – С.20.

<sup>332</sup> Отчет о деятельности братства святителя Гурия от 4 октября 1885 года по 4 октября 1886 года. – Казань, 1887. – С.36.

восточной части Цивильского уезда Казанской губернии (Баймурзино, Полевая Бува (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 (дер. Баймурзино, Полевая Бува), среди которых были живы предания об исламской религиозной принадлежности их предков<sup>333</sup>. Молькеевские кряшены остались единственной крупной и многочисленной группой новокрещеных татар, оставшихся в православии. Важную роль 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.



Западная часть дер. Хозесаново с видом на старое мусульманское кладбище (Данилов В.В. Хужа Хэсэн – эби-бабайлар нигезе = Хозесаново – земля моих предков. – Казань, 2014. – С. 22)

«Чувашский фактор» был использован православным духовенством для прекращения контактов новокрещен с татарами-мусульманами и приобщения их к православию. По словам тюрколога Н.И. Золотницкого, «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»<sup>334</sup>. В результате «к этим крещеным татарам начало проникать чувашско-языческое влияние.

<sup>333</sup> Филиппов Г. Из истории христианского просвещения... – С.1038–1043, 1080–1084.

<sup>334</sup> Золотницкий Н.И. Корневой русско-чувашский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. – Казань, 1873. – С.223.

«Приняв и усвоив название «чуваш», заменившее для них принятое в других местностях крещеными татарами слово «кряшен», они стали чуждаться татар, или собственно религиозных обрядов их, разумея под этим именем мухаммедан (мусульман), и, не покидая природного наречия, стали подражать чувашам в костюме, образе жизни и особенно в религиозных обрядах; обзавелись кереметами, йырыхами, торями, йомсями и стали приносить жертвы Кебе, Пичамбару и пр.». По Золотницкому, «все это удержало их от отпадения из православия». Таким образом, в одном и том же селении одни оставались приверженными мусульманству, другие прислушивались к голосу ... и шли на общественные языческие «чуки» в соседние чувашские деревни, а с течением времени начали совершать их и у себя»<sup>335</sup>.

Благодаря этим причинам, несмотря на случаи отпадений молькеевские кряшены в значительно меньшей степени испытывали исламское влияние, чем и воспользовались православные миссионеры. В начале 1871 г. совет Братства св. Гурия учреждает две школы – в дер. Молькеево и дер. Старое Тябердино с тем, «чтобы, с одной стороны, охранить этих отатарившихся... крещеных от мухаммеданского влияния, а с другой – чтобы впоследствии отсюда, как из передового пункта, распространять свое влияние и дальше на более склонных к отпадению или уже отчасти отпавших в мухаммеданство инородцев»<sup>336</sup>. 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 прихода 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»<sup>337</sup>.

Несмотря на рост исламизации и христианизации длительное время основная часть старокрещеных татар продолжала придерживаться старины и была слабо подвержена существенным изменениям в религиозной жизни. Но и у них ощущалось постепенное падение значения народных верований. Кризис традиционного уклада жизни создал 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 миссионерские школы выступали в качестве основных институтов бытового миссионерства, народной миссии, через которые шло проникновение в среду кряшен православной культуры, христианской обрядности, русских (православных) обычаев и традиций. Школы начинают оказывать заметное влияние на образ жизни местного населения. Большинство учеников после окончания этих школ становились искренними последователями православия. Как отмечалось в отчете обер-прокурора Св. Синода Д.А. Толстого за 1877 г., «воспитанники братских школ – как бы перерождаются в новых людей, самоотверженно отдающихся делу христианского просвещения между своими соплеменниками»<sup>338</sup>.

С появлением миссионерских школ в кряшенских селениях формируются новые типы деревенских обывателей – представители сельской интеллигенции – учителя и православное духовенство. Эта группа людей – носители новых ценностей, благодаря опоре на молодежь – учеников и воспитанников школ, начинает оказывать заметное влияние на религиозную ситуацию внутри таких общин, часто противостоя старейшинам-традиционалистам. Это противостояние принимало иногда драматический характер, пре-

<sup>335</sup> Филиппов Г. Указ соч. – С.1040.

<sup>336</sup> Там же.

<sup>337</sup> Там же. – С.1084.

<sup>338</sup> Извлечения из всеподданнейшего ... – 1873. С.31.

вращаясь в конфликт 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 жизни. Этнограф и православный миссионер Н. Одигитриевский, наблюдавший воочию эти процессы, писал: «Так как отцы по своей религиозной жизни представляют диаметрально противоположность 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»<sup>339</sup>.

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 обрядность. «Нам известны многие селения, – отмечал Н. Одигитриевский, – где, несмотря на настойчиво проводимую отцами мысль о необходимости совершать известные корманы, они не имели никакого успеха: дети побеждали, и корманов не было. Так, например, не далее как прошедшим летом, в селе Шеморбаш (Мамадышский у.) еще задолго до времени, в которое обычно происходит в этом селе «*сыер корман*», старики-отцы неоднократно поднимали речь относительно этого кормана. И все они были твердо уверены, что *сыер корман*, которого, нужно заметить, не было в их селении уже пять лет, в то лето состоится непременно. Назначался даже самый день совершения кормана, а резак-жрец уже ходил по окрестным селениям и высматривал, не найдется ли где для предстоящего жертвоприношения коровы известного цвета... Но в это же самое время не дремали и дети. Они являлись в собрания своих отцов и вели с ними препирательства по поводу предполагаемого совершения кормана, доказывали им бесполезность и греховность этого жертвоприношения. Не надеясь на свои силы, дети искусно вербовали на свою сторону наиболее влиятельных в обществе лиц из самих же отцов, – разумеется, тех, которые менее других были привязаны к вере в киреметей. Результат всей этой борьбы был тот, что кормана отцам так и не удалось совершить... Можно себе представить, насколько тяжело бывает моральное состояние отцов в том случае, когда дети одерживают над ними верх. С каким сожалением, с какой тревогой смотрят они в этом случае на своих победителей! В самом деле, они рады были бы оказать все требуемые почести своим грозным и милостивым киреметям; но чувствуют в то же время полное бессилие пред своими непокорными детьми, видят, что предания старины глубокой должны волей-неволей уступить место новым порядкам»<sup>340</sup>.

Планомерное «наступление» и «победы», одержанные «православной партией», иногда сменялись чувствительными «поражениями», когда происходила определенная реставрация народных культов. Обычно это связывалось с какими-либо катаклизмами

<sup>339</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.28–29.

<sup>340</sup> Там же.

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 кряшен 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 кряшен, современник писал в конце XIX в.: «Благодаря школе же, все грамотные из крещеных татар окончательно оставили вековые религиозные заблуждения языческого и магометанского характера. Тьма невежества, выражающаяся у крещеных татар и в бесчисленных суевериях, в страхе или благоговении пред грозными и милостивыми божествами, жившими в воображении народа, пред различного рода киреметями и т. п., а также в корманах – жертвах в честь этих божеств, – эта тьма окончательно рассеялась пред сознанием грамотного поколения крещеных татар. Равным образом вытеснены, рассеяны и многие магометанские верования»<sup>341</sup>.

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 татарской и исламской традиций. На протяжении второй половины XIX – начала XX вв. миссионеры и деятели кряшенского просвещения вели с ними открытую, бескомпромиссную идеологическую борьбу.

Под влиянием христианско-просветительской деятельности серьезные изменения происходят в институциональных формах народной религии, связанных с культурами Тенгри. Под влиянием православия 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. Вместо обязательных кровавых жертвоприношений повсеместно вводятся в практику бескровных жертвы. Таким образом, происходила утеря прежнего религиозного содержания, деформация самих основ исконных верований. Впрочем, этот процесс происходил крайне медленно и не был полностью завершен ни во второй половине XIX в., ни в начале XX в.

Трансформацию религиозно-мифологической картины мира и представлений под влиянием православия можно наглядно рассмотреть на примере культа киреметей. Во второй половине XIX в. отмечается падение значения этих элементов народной религии. По наблюдениям современников, киремети у кряшен начинают «требовать» не свойственные для них жертвы, например спиртные напитки, вместо животного им на-

<sup>341</sup> Там же. – С.25.

чинают приносить в жертву некую ее имитацию. Вместо крупного рогатого скота повсеместно вводится жертва в виде каши с растопленным коровьим жиром, мелких монет старой чеканки или кусков полотна<sup>342</sup>. Сам образ киреметя под влиянием православной идеологии обретает негативную коннотацию, превращаясь в злобного, мстительного духа.

В отличие от старшего поколения кряшенская молодежь уже не испытывала ни особого пиетета, ни боязни перед киреметями. Отмечая это, И.М. Софийский писал: «Молодое поколение крещеных татар, воспитывающееся в новых началах, уже безбоязненно употребляет старинные жертвенные приношения в честь киреметей (серебряные деньги) на свои нужды и прихоти»<sup>343</sup>. Многие кряшенские семьи, уже не нуждаясь в «покровительстве» со стороны этих духов, отказываются от совершения молений и жертвоприношений в их честь. Наблюдаются и определенные способы уничтожения киреметей. Для этого, по наблюдениям И.М. Софийского, хозяин семейства предлагал какому-нибудь чужому для него человеку, из другого племени, всего чаще русскому, – украсть свои киремети. Крещеные татары верят, что русских людей киремети не трогают, поэтому они и предлагают русским купить или даже украсть у них киремети: но при этом хозяева-татары предупреждают, чтобы киремети были взяты у них без их ведома, так сказать без их непосредственного участия»<sup>344</sup>. Определенное значение среди старшего поколения продолжали играть некогда особо чтимые общественные духи-покровители, но со сменой поколений поклонение им также постепенно прекращается. Вытеснению этих культов способствовал тот факт, что, в отличие от аграрных обрядов, а также культов предков, они не могли быть полноценно встроены в систему православной праздничной обрядности и противоречили христианским догматам.

Во второй половине XIX в. влияние православия вторгается и в такие крайне консервативные элементы религиозной культуры, как культ предков. Повсеместно среди кряшен фиксируется смещение дня семейного поминовения усопших с традиционного для тюркских и финно-угорских народов 7-го дня после смерти на 9-й. Дни общественных поминок начинают четко привязываться к православным праздникам (Пасха, Троица, Покров). Обязательным участником похорон становится священнослужитель. В то же время в обрядах поминовения усопших и похоронах сохраняется большое количество архаичных элементов, уходящих корнями в глубокую древность.

Таким образом, происходят дальнейшая синкретизация религиозных верований кряшен и ассимиляция православием народных обрядов. Это позволяет нам говорить о формировании во второй половине XIX–XX вв. особой модели кряшенского бытового православия, вобравшего в себя элементы традиционной праздничной обрядности и мифологии старокрещеных татар.

---

<sup>342</sup> *Софийский И. М.* О киреметях крещеных татар из деревни Тавель Чистопольского уезда Казанской губернии. Объяснительная записка. Отдельный оттиск из Трудов Четвертого археологического съезда в России. – Казань, 1891. – С.9.

<sup>343</sup> Там же. – С.11.

<sup>344</sup> Там же.

## Глава 5

### Социально-экономическое развитие в XIX – начале XX вв.

Юлдуз Мухаметшин

#### § 1. Хозяйственная культура\*

*Общая характеристика хозяйства.* Хозяйственный уклад кряшен, как и других групп татар Среднего Поволжья, основывается на древней земледельческой культуре тюркских и местных народов края. Он сложился на базе благоприятных природных условий: умеренного климата, черноземных почв, обильных пастбищ, водных ресурсов, разнообразного растительного и животного мира.

Ведущую роль в хозяйственной деятельности кряшен в конце XIX – начале XX вв., как и в предшествующее время, играло земледелие, имевшее зерновую специализацию. Остальные отрасли земледелия, животноводство и другие занятия были подсобными.

Развитие сельского хозяйства в Среднем Поволжье в пореформенный период, как и в целом по России, характеризовалось упрочением капитализма. Хотя половинчатые реформы 1860-х гг. сохранили в сельском хозяйстве пережитки крепостничества, но оно, приспособившись к спросу внешнего и внутреннего рынка, принимало все более товарный характер.

Капиталистические отношения вызвали глубокие социальные сдвиги в деревенской патриархальной общине. За счет сокращения ее середняцкой массы формировались новые слои сельского населения – крестьянская буржуазия и сельский пролетариат. В ряды последнего входили неимущие крестьяне, батраки, поденщики, деревенские чернорабочие. Прогрессирующее разложение крестьянства, увеличение массы безземельной и малоземельной его части и все более растущий спрос на рабочие руки для развивавшейся капиталистической промышленности явились необходимыми условиями роста числа местных кустарных промыслов, сезонных рабочих и т.д.

Капиталистические отношения затронули как социальную, так и экономическую структуру дореформенного сельского хозяйства, создали объективные предпосылки для развития земледельческой техники и введения различных агротехнических новшеств. В этот период в Казанской губернии появилась новая отрасль промышленности – сельскохозяйственное машиностроение, выпускавшее различные виды сельскохозяйственных машин и орудий, наладилось и кустарное их производство в уездах. Однако нововведения слабо затронули трудовую массу крестьянства. Этому препятствовали его обнищание, пережитки феодальных отношений в земледелии (отработки, чересполосица и др.), капиталистическая эксплуатация. Преобладающими сельскохозяйственными орудиями продолжали оставаться их традиционные виды – деревянная соха, борона и т.п. Поэтому частыми явлениями в сельской жизни были хронические неурожаи, голод. Только с 1863 г. по 1893 г. на территории Татарии были отмечены 4 голодных года и 7 лет значительного неурожая<sup>1</sup>.

\* См.: Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры: середина XIX – начало XX в. – М., 1977. – С.30–57.

<sup>1</sup> История Татарской АССР. – Казань, 1968. – С.211.

Все эти явления, характерные для пореформенных социально-экономических отношений в Поволжье, наблюдались и в сельском хозяйстве кряшен. После реформы 1866 г. татарское крестьянство получило значительно меньше земельных наделов, чем прежде, – всего 3,9–5,5 дес. на душу<sup>2</sup>. К концу XIX в. земельные наделы стали еще меньше. Даже официальная статистика была вынуждена признать, что среди всех групп бывших государственных крестьян у татар – самый большой процент малого надела<sup>3</sup>.

Надельная земля среди кряшен была распределена неравномерно. Например, в Лаишевском уезде в среднем она составляла 3,39, и Мамадышском – 3,13, в Чистопольском – 3,8, в Мензелинском – 4,1 дес. на душу. В первых двух уездах надельной земли у кряшен было даже меньше, чем у других групп татар (соответственно 3,46 и 3,23) и русских (соответственно 3,91 и 4,29)<sup>4</sup>. Однако эти данные, полученные из дореволюционных статистических материалов, представляют лишь средние показатели и не раскрывают картину распределения земли между различными категориями крестьян.

О социальной дифференциации в земельной обеспеченности можно судить по другим побочным показателям. Так, например, в конце XIX в. в Мамадышском уезде на 1312 хозяйств кряшен приходилось бесхозяйственных – 11 дворов (0,8%), безземельных – 21 (1,6%)<sup>5</sup>, в Лаишевском уезде на 1428 хозяйств – соответственно 20 (1,4%) и 7 (0,5%)<sup>6</sup>. В начале XX в. 2,9% кряшенских хозяйств являлись безземельными (при средней цифре по Казанской губернии 4,9%)<sup>7</sup>.

В середине XIX в. у кряшен Лаишевского уезда в среднем на 1 двор приходилось 2,7 головы лошадей и столько же коров. Через 30 лет поголовье их уменьшилось более чем вдвое и составило соответственно 1,2 и 0,9 головы<sup>8</sup>. Если сравнить эти показатели с обеспеченностью скотом русских и татарских (некряшенских) крестьян, то кряшены занимали среднее положение между ними: у русских в 1888 г. на 1 двор приходилось 1,3 головы лошадей и 0,9 – коров; у татар-мусульман – соответственно 1,0 и 0,7<sup>9</sup>. Несколько лучшее положение кряшен в обеспеченности скотом по сравнению с татарами-мусульманами не свидетельствовало о большей мощности их хозяйств, а объяснялось тем, что крестьяне-кряшены всеми силами старались держаться за сельское хозяйство.

В конце XIX в. четко обозначилась неоднородность кряшенских хозяйств в обеспеченности рабочим скотом. По сведениям волостных правлений Лаишевского уезда, в 1888 г. на 1315 хозяйств кряшен приходилось 189 дворов (14,3%) без рабочих лошадей вообще, 626 (47,6%) – с одной, 361 (27,4%) – с двумя, 96 (7,3%) – с тремя и 43 (3,2%) – с четырьмя лошадьми<sup>10</sup>. Таким образом, безлошадные и однолошадные хозяйства кряшен вместе составляли 62%. Такое же положение было характерно и для кряшен других уездов. Обеспеченность рабочим скотом находилась в прямой зависимости от величины на-

<sup>2</sup> История Татарской АССР. Т.1. – Казань, 1955. – С.308.

<sup>3</sup> Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань, 1896. – С.217.

<sup>4</sup> Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып.6. Уезд Мамадышский. – Казань, 1888. – С.35; Вып.7. Уезд Лаишевский. – Казань, 1889. – С.28; Вып. 12. Уезд Чистопольский. – Казань, 1893. – С.54–55; Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т.3. Мензелинский уезд. – Уфа, 1899. – С.147.

<sup>5</sup> Материалы для сравнительной оценки... Вып.6. – С.39.

<sup>6</sup> Материалы для сравнительной оценки... Вып.7. – С.100.

<sup>7</sup> Крестьянское землевладение Казанской губернии. Свод по губернии. – Казань, 1909. – С.69; Там же. Вып. 2, 6, 8, 9. Сводные таблицы. – Казань, 1907.

<sup>8</sup> Материалы для сравнительной оценки... Вып.7. – С.99.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

дела. В Лаишевском уезде на сто надельных дворов кряшен, имеющих земли до 5 дес., приходилось 64,2% хозяйств безлошадных и без всякого крупного скота<sup>11</sup>.

Малоземельные, безлошадные и однолошадные кряшены-крестьяне попадали все в большую экономическую зависимость от зажиточных односельчан, которые сосредоточивали в своих руках большое количество земли, скота, фабричные сельскохозяйственные орудия и инвентарь, имели лавки, владели различными промысловыми заведениями (мельницами, обдирками, маслобойнями и т.д.). Так, в дер. Семен-Головино Мамадышского уезда из 2–3 богатых хозяев один имел одно промышленное заведение, снимал большое количество земли у односельцев и соседних крестьян, торговал лошадьми, а земли перепродавал в другие руки<sup>12</sup>. Сельские же богатеи являлись кредиторами местных бедняков-кустарей и скупщиками их товаров. «Ростовщический капитал начал функционировать в этой роли (в кредите. – Ю.М.) как нельзя более успешно, – писали земские исследователи, – и довел уже многих кустарей до полного разорения»<sup>13</sup>.

Основная масса крестьян-кряшен, попадая в зависимость от сельской буржуазии, разорялась ею и вдобавок испытывала притеснения со стороны правительственной администрации и духовенства, терпела нужду, материальные трудности. Положение еще более ухудшалось при неурожаях и других стихийных бедствиях, от непосильных государственных и мирских повинностей. Так, только в одном Лаишевском уезде на 1315 дворов кряшен в 1888 г. приходилось 15 000,26 руб. выкупных платежей, 1110,77 руб. государственного поземельного налога и более 4 тыс. руб. земских и волостных сборов, не считая 16822,55 руб. недоимок прежних лет, казенных сборов и 436,68 руб. продовольственных долгов<sup>14</sup>. Один из учителей дер. Никифорово писал: «что касается уплаты податей, то на этот счет здесь кидается хлеб, так что многие после уплаты податей остаются без куска хлеба не то, что для пропитания себя, но даже и без семян»<sup>15</sup>. Такое положение кряшен наблюдалось и в других селениях.

Земля в кряшенской сельской общине до 1880-х гг. распределялась по ревизским душам или по тяглу. Переделы земель осуществлялись через каждый год или через 3–4 года. Подобная практика землепользования задерживала прогресс земледелия, уменьшала стимул к внедрению агротехнических новшеств и т.д. Выход из этого положения малоземельная часть крестьянства искала в уравнительной системе распределения (т.е. по наличным мужским душам). Переход к ней происходил не без борьбы внутри общины. Так, в дер. Кибячь Пановской волости Лаишевского уезда, чтобы получить согласие 2/3 домохозяев, необходимое для составления приговора общества о переделе, многие отдавали домохозяевам, для которых передел невыгоден, часть своих надельных земель на 6 лет, лишь бы они согласились подать свои голоса на сходе за распределение земли по наличным мужским душам<sup>16</sup>. Из всех государственных крестьян губернии больший процент перешедших к новой, уравнительной системе распределения земли по наличным мужским душам приходился на самую малоземельную часть, а именно – на кряшен, что видно из данных табл. 23.

Следует отметить, что в деревнях кряшен Лаишевского, Чистопольского, Елабужского, Мамадышского уездов переход к новой системе распределения земли был закончен в 1880–1889 гг., т.е. задолго до закона 1893 г., установившего коренной передел через 12 лет.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Труды Статистической экспедиции, снаряженной в 1883 году Казанским губернским земством. – Казань, 1884. – С.80.

<sup>13</sup> Материалы для сравнительной оценки... Вып.7. – С.121.

<sup>14</sup> Материалы для сравнительной оценки... Вып.7. – С.56–57.

<sup>15</sup> ЦГА ТАССР (ныне НА РТ). Ф.359. Д.102. Л.95–96.

<sup>16</sup> Материалы для сравнительной оценки... Вып.7. – С.53.

Таблица 23

Население	Приходится земли на одну мужскую надельную душу, в дес. <sup>17</sup>	Перешедшие к переделу по наличным мужским душам, в % <sup>18</sup>
Татары-кряшены	3,20	93,2
Татары-мусульмане	3,24	86,0
Марийцы	4,17	73,5
Русские	4,61	64,6

В условиях товарно-денежных отношений уравнительный передел не ограждал крестьянство от классовых противоречий. Буржуазное земство, отрицая классовый характер земельных отношений, видело причину разорения крестьян в старой системе распределения земель. Систему распределения по наличным мужским душам оно считало новым методом, соответствующим «современным потребностям между общинниками»<sup>19</sup>. Как свидетельствуют источники, бедная часть крестьян, не имея инвентаря, рабочего скота для обработки пашни, вынуждена была сдавать надельную землю состоятельным крестьянам. Случалось, что надельная земля сдавалась по бедности не только отдельными домохозяевами<sup>20</sup>, но и целым миром<sup>21</sup>. Однако следует отметить, что уровень сдачи наделов у кряшен несколько отставал от уровня сдачи у других групп татар и русских (у кряшен – 2,4%, у татар – в целом 3,6%, у русских – 5,9% хозяйств)<sup>22</sup>, что, по всей вероятности, объясняется несколько замедленным проникновением капиталистических отношений в кряшенскую среду.

Другая категория малоземельных крестьян-кряшен была вынуждена согласиться на тяжелые условия издольной аренды, которая больше всего практиковалась в тех местах, где располагалось много частновладельческих земель (Мамадышский, Чистопольский уезды). Обычно издольщик, арендуя землю у помещика, обязывался проделать все сельскохозяйственные работы на этой земле и получал половину собранного с нее урожая. Нередко, кроме половины урожая, ему давалось 10 лишних снопов из 100<sup>23</sup>. Существовал и такой вид аренды, при котором землю покупали мелкими участками на один сезон. Этот вид аренды также был принудительным, так как крестьянин, покупая пашню, обязывался обработать и часть владельческой земли<sup>24</sup>.

Господствующей системой земледелия оставался трехпольный севооборот. Лишь в отдельных деревнях Мамадышского уезда земством были предприняты незначительные попытки внедрения четырехпольного севооборота<sup>25</sup>. Вплоть до конца XIX в. в отдельных местах сохранялись и элементы архаичной системы земледелия. Так, например, в Черкасовской волости Елабужского уезда, наиболее густо заселенной кряшенами

<sup>17</sup> Материалы для сравнительной оценки. Вып.6. – С.28; Вып.7. – С.35; Вып.12. – С.32; Общий свод данных... – С.207.

<sup>18</sup> Общий свод данных... – С.354.

<sup>19</sup> Общий свод данных... – С.353.

<sup>20</sup> *Прокопьев К.* Сведения о Ельшевском приходе. Рукопись // РОНБ КГУ (ныне ОРРК НБ КФУ), №2244. Л.146; ЦГА ТАССР. Ф.1. Д.3048; Л.31; Ф.359, Д.102. Л.1–4, 97–98.

<sup>21</sup> Материалы для сравнительной... Вып.VII. – С.78–79 (дер. Иванаево, Карабаян, Альведино).

<sup>22</sup> Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 2, 6, 8, 9. Сводные таблицы. – Казань, 1907.

<sup>23</sup> ЦГА ТАССР. Ф.359. Д.102. Л.1–2, 13–14, 21–22, 32–33; Д.100. Л.6, 50.

<sup>24</sup> Материалы для сравнительной... Вып.6. – С.114; Общий свод данных... – С.147.

<sup>25</sup> Отчет исполняющего обязанности уездного агронома Мамадышского уездного земства Казанской губернии Л.А. Луговина. – Мамадыш, 1915. – С.11–12.

ми, повинных земель, расчищенных из-под леса, было более 4 тыс. дес.<sup>26</sup> В Мензелинском уезде в число распаханых под пашню 2454 дес. леса вошли и лесные участки 40 деревень кряшен<sup>27</sup>.

По закону 1893 г. земля между общинниками подлежала коренному переделу. Он охватывал все участки пашенных земель, но при необходимости иногда производился частичный передел земельных полос отдельных домохозяев. Для кряшен, как и в целом для татар, было характерно деление земель по жребию. Последовательно все поля делились на большие участки, достающиеся по жребию отдельным группам крестьян (*имана*) в 8–10 человек. Большие участки вновь по жребию распределялись между членами, отмечавшими свои полосы наследственными знаками «тамга».

**Земледельческая техника и приемы ведения земледельческих работ.** Земледельческие циклы сельскохозяйственного производства, виды работ (обработка почвы, посев, уборка и т.д.) и их сроки у кряшен имели много общего с земледельческими циклами у других народов Поволжья. Это обуславливалось расселением их в единой историко-этнографической области, одинаковыми климатическими условиями и давним хозяйственно-бытовым общением.

В хозяйстве кряшен преобладало производство потребительских продовольственных культур. На озимом клину чаще всего высевалась рожь, а озимую пшеницу почти нигде не выращивали, за исключением отдельных деревень в Закамье<sup>28</sup>. В яровом клину господствующей культурой был овес, затем – полба. Последняя у кряшен больше высевалась в Западном Предкамье и являлась непременным продуктом обрядовой пищи, что указывает на весьма давнее ее использование, хотя в середине XIX в. она стала уступать место овсу, имеющему более выгодный сбыт<sup>29</sup>. Сеялись также гречиха, ячмень, горох, чечевица. Просо в основном выращивалось в Закамье. Из технических культур возделывали коноплю, реже – лен. Коноплю больше сеяли по краям полевых участков, на огородах ее было мало. Н.И. Воробьев отмечал, что в среде татар большая часть посевов конопли приходилась на поля кряшен<sup>30</sup>. При полунатуральном хозяйстве эти культуры имели большое значение в обеспечении семьи одеждой и продуктами питания (семена и масло). Поэтому под конопляник занимали лучший участок земли, который унавоживали из года в год, да и обрабатывали его более тщательно, чем участки для других яровых культур (три вспашки – одна осенью и две весной, прополка и т.д.).

Ко второй половине XIX в. в кряшенских хозяйствах большое место начал занимать картофель: «Посев картофеля, еще встречаемый неприязненно, нынче начинает распространяться и с большой пользой», – писал в это время один из авторов<sup>31</sup>. У кряшен картофель в конце XIX в. в основном являлся огородной культурой и лишь в начале XX в. его стали сажать на яровом поле. Доходность кряшенских хозяйств была очень низкой. Урожай хлебов не превышал сам 2–3<sup>32</sup>. По характеристике одного из авторов

<sup>26</sup> Материалы по статистике Вятской губернии. Т.6. Елабужский уезд. Ч.1. – Вятка, 1890. – С.85.

<sup>27</sup> Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т.3. Уезд Мензелинский. – Уфа, 1899. – С.1–139.

<sup>28</sup> ЦГА ТАССР. Ф.359. Д.102. Л.1–2, 5–6, 13–14, 97–98; Д.100. Л.1–2; Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1886 г. – Казань, 1887. – С.5.

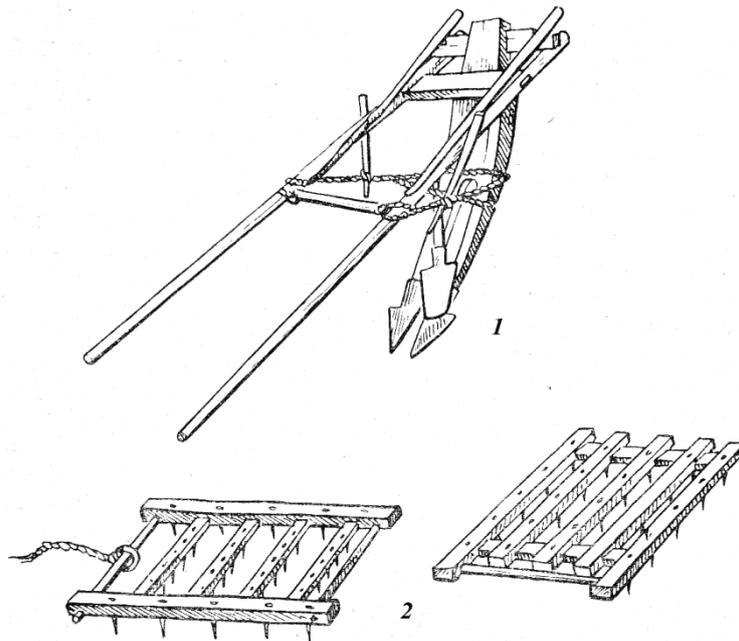
<sup>29</sup> Толмачев Н.А. Путевые заметки 1849–1850 гг. Рукопись // РОНБ КГУ. №4107. Л.23–24.

<sup>30</sup> Воробьев П.И. Казанские татары. – Казань, 1953. – С.71.

<sup>31</sup> Артемьев А. Описание Казанской губернии. Рукопись // АГО (ныне НА РГО). Р–14. Оп.1. №4. Л.30.

<sup>32</sup> Толмачев Н.А. Путевые заметки 1849–1850 гг. Рукопись // РОНБ КГУ. №4107. Л.20, 26, 311; №4105. Л. 86–87; Линдегрэн. Занятия жителей, сельское хозяйство, промышленность и торговля. 1865. Рукопись // АГО. Р–14. Оп.1. №45. Л.5, 7, 9; Казанская губерния в сельскохозяйст-

конца XIX в., у них из года в год хлебопашество заметно падает, а домохозяйство доходит до окончательного разорения...»<sup>33</sup>. Нищета, малоземелье, нехватка необходимой тягловой силы и т.д. обусловили ведение хозяйственных работ вплоть до Октябрьской революции на крайне низком техническом уровне и примитивными методами, основанными лишь на накопленном ими народном опыте и навыках. Низкий технический уровень земледелия начала XX в. ярко характеризуется тем фактом, что в Казанской губернии на 100 пахотных орудий приходилось 75 сох и лишь 17 плугов<sup>34</sup>.



Сельскохозяйственные орудия: 1 – соха (сука), 2 – бороны (тырма). Рис. Ю.Г. Мухаметшина

В хозяйстве кряшен основным орудием вспашки вплоть до Октябрьской революции оставалась деревянная соха (сука, кул сукасы), в прошлом широко распространенная на всей территории Среднего Поволжья. По конструкции соха кряшен была наиболее близка к великорусской сохе, употреблявшейся в Казанской и Вятской губерниях (по Фирстову)<sup>35</sup>. Сука (соха) состояла из рассохи (купкак, купташка), сделанной из одного или двух кусков дерева. На концы рассохи насаживался один или пара железных сошников (төрән). Соха имела деревянный или железный отвал (агач канат, шабалау), подвой (таяк) и прямые оглобли (тэртә). Другим пахотным орудием был татарский сабан. Однако в изучаемый период у кряшен он почти повсеместно исчез из быта, и лишь по полевым и некоторым литературным данным устанавливается его бытование в

венном отношении... – С.18; Труды Статистической экспедиции, снаряженной в 1883 году Казанским губернским земством. – Казань, 1884. – С.16.

<sup>33</sup> Лятидевский И. М. Краткие сведения о Чурилинском приходе Мамадышского уезда Ядыгерской волости за 1879 г. Рукопись // РОНБ КГУ. №2244. Л.61.

<sup>34</sup> Альбом международной выставки мелкой промышленности профессионального образования, сельского хозяйства с отделами крупной промышленности и противопожарного дела в Казани. – Казань, 1909. – С.40.

<sup>35</sup> Фирстов Г. Земледельческие орудия восточной полосы России. – Казань, 1854. – Табл. 5.

Западном и Восточном Закамье<sup>36</sup>. Здесь он состоял из тех же основных частей, что и сабан, описанный еще в XVIII в. П. Рычковым и И. Лепехиным<sup>37</sup>.

Следует отметить, что у кряшен северной части Заказанья применялась соха *өртеш сука* (дер. Дурга), *корман сука*, *кузила сука* (дер. Урясь-Баш), близкая к сохам-косулям. Косуля «казанская», описанная Г. Фирстовым, в отличие от простой сохи имела резец и особую форму сошника и употреблялась в северных уездах Казанской губернии<sup>38</sup>. Косуля – древнее орудие северного земледелия, удобное для обработки почв, освобожденных из-под леса, при подъеме нови, залежей, главным образом лугов, при подготовке почвы для посева льна и вообще полей, заросших толстым дерном<sup>39</sup>. В этих же целях она использовалась и у кряшен, и в целом у татар Поволжья и Приуралья<sup>40</sup>. Косуля в прошлом имела довольно широкое распространение среди мари, удмуртов, чувашей<sup>41</sup> и русских<sup>42</sup>.

Одним из видов пахотных орудий в некоторых деревнях кряшен Западного Предкамья и в северной части Восточного Закамья являлась соха «кунгурка»<sup>43</sup>. «Кунгурский сабан» был распространен и у крестьян Елабужского и Малмыжского уездов Вятской губернии<sup>44</sup>. «Кунгурская соха» в середине XIX в. представляла собой тот же тип казанской сохи, лишь с тем отличием, что у нее был больше загнут край левого сошника и вместо полицы вставлен деревянный отвал, а подвои заменены деревянной подмогой<sup>45</sup>. Более поздний тип кунгурки представлял собой нечто среднее между сохой и плугом. В нем отвал и лемех делались из одного железного листа, а спереди лемеха вставлялся резец, имеющий вид ножа<sup>46</sup>. Как считают исследователи, кунгурка впервые появилась в Пермской губернии и произошла от тяжелых сабанов местных народов, переделанных в более легкие одноконные сабаны<sup>47</sup>.

У кряшен применялись деревянные бороны (*тырма*, в Западном Закамье – *себерке*) двух типов: «казанская» и «сибирская» (по Г. Фирстову)<sup>48</sup>, использовавшиеся повсеместно. Е.П. Бусыгин пишет, что «эти разновидности борон встречались на всей

<sup>36</sup> Материалы для сравнительной... Вып.12. – С.137.

<sup>37</sup> Рычков П. Письмо о земледелии в Казанской и Оренбургской губерниях // Сочинения и переводы, к пользе и увеселению служащие. – СПб., 1758. – С.433–434; Лепехин И. Записки путешествия академика Лепехина // Полное собрание ученых путешествий по России. Т.3. – СПб., 1821. – С.134–135. Сабан кряшен состоял из передка на колесах, длинного деревянного бруска (*ук*), прикрепленного одним концом к передку, другим – к полозу (*башан*). Он имел лемех (*төрән*), резец (*шырт*), деревянный отвал (*канат*, *шабалау*), рукоятку (*тоткыч*), прогнутые оглобли (*кәкре тәртә*). В сабан с помощью постромков или больших и малых вальков (*балук*) попарно запрягали от 2 до 4 лошадей.

<sup>38</sup> Фирстов Г. Указ. соч. – С.132.

<sup>39</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. – Казань, 1966. – С.96.

<sup>40</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С.63–64.

<sup>41</sup> Воробьев Н.И. и др. Чуваши. Этнографическое исследование. Ч.1. – Чебоксары, 1956. – С.82.

<sup>42</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.96–97.

<sup>43</sup> Полевые записи 1968 г. (дер. Крещеное Пакшино); Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т.3. Уезд Мензелинский – Уфа, 1899. – С.70 (дер. Старый и Новый Мелькен).

<sup>44</sup> Материалы по статистике Вятской губернии. Т.1. Малмыжский уезд. – М., 1886. – С.75; Т.6. Елабужский уезд. Ч.1. – Вятка, 1890. – С.62.

<sup>45</sup> Фирстов Г. Указ. соч. – Табл. 6.

<sup>46</sup> Материалы по статистике Вятской губернии. Т.1... – С.75.

<sup>47</sup> Зеленин Д. Русская соха, ее история и виды. (Очерки по истории русской земледельческой культуры). – Вятка, 1907. – С.102.

<sup>48</sup> Фирстов Г. Указ. соч. – С.155.

территории Среднего Поволжья... Они характерны для всех народов края»<sup>49</sup>. Бороны в более ранний период делались с деревянными зубьями, позднее – с железными. В северной части Заказанья и в Елабужском районе наряду с деревянными боронами применялась борона вязаная (*үргән тырма*). Основу ее составляла рама из пересекающихся брусьев, к которым вязовыми или черемуховыми ветвями привязывались дубовые зубья. Вязаная борона имела очень широкое распространение в Поволжье и местами дожила до коллективизации сельского хозяйства<sup>50</sup>. В этих же районах кряшены еще в конце XIX в. для боронования расчищенных участков леса, засеянных репой или льном, употребляли дерево с обрубленными сучьями (борона-суковатка). Аналогичный способ бытовал у марийцев<sup>51</sup>, а также у русского населения Марийской АССР<sup>52</sup>.

Железные фабричные одно- и двухлемешные плуги, бороны, дающие возможность более глубоко производить запашку, заделывать семена, в изучаемый период можно было встретить лишь в зажиточных хозяйствах. Низкий уровень сельскохозяйственной техники, нехватка тягловой силы не позволяли достаточно хорошо обрабатывать почву. Отрицательное влияние на земледелие оказывал и наем на работу, усилившийся в капиталистический период: «... при незначительном количестве рабочего скота и при малых семьях для большей части дворов наем на работу на чужой земле, – отмечалось по Лаишевскому уезду, – нередко влечет за собой плохую обработку своей собственной»<sup>53</sup>.

Удобрение полей почти не производилось (кроме участков под коноплю), что в конце XIX в. объяснялось недостаточным развитием животноводства. В Юкачинской волости Мамадышского уезда, где имелось много кряшенских селений, унавоживали всего 4,3% пашни<sup>54</sup>, в Казыльской волости Лаишевского уезда – 4%<sup>55</sup>, в Черкасской волости Елабужского уезда – 5,6% пашни<sup>56</sup>.

У кряшен, как и в целом у татар Поволжья, в ходе многовековой хозяйственной деятельности и на основе наблюдений над природными явлениями появились различные приметы, предсказывающие наиболее выгодные сроки начала тех или иных земледельческих работ, прогнозы будущей погоды, состояние урожаев, почвы и т.д. Определение сроков работ было тесно связано и с русским христианским календарем. Как отмечают исследователи, все даты по христианскому солнечному календарю совпадали с повторяющимися из года в год закономерными изменениями самой природы. Такой календарь был более удобен и способствовал правильному ведению сельскохозяйственных работ<sup>57</sup>. В Ильин день (*Элҗен көн*), например, узнавали спелость яровых хлебов, в середине Спаса (*Урта спас*) начинали сев озимой ржи, в летний Николин день (*Миколин көн*) должны были сажать картофель.

Первая пахота под яровые хлеба начиналась в апреле. Под одновспашку засевали овес и другие культуры, заделывая семена под борону. Местами полба, греча, а иногда ячмень, пшеница засевались под две вспашки: пахали, боронили, сеяли и вновь пахали, заделывая семена. После этого иногда и боронили. Наиболее рано высевались овес и полба, затем – ячмень, горох, лен, конопля. В последнюю очередь сеяли просо и гречу. Под озимые хлеба вспашка производилась по два раза: во второй половине июня поднимали пар, а в начале–конце августа делали вторую вспашку, одновременно заделывая

<sup>49</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.98.

<sup>50</sup> Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. – М., 1964. – С.30.

<sup>51</sup> Крюкова Т.А. Материальная культура марийцев XIX века. – Йошкар-Ола, 1956. – С.16.

<sup>52</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.97.

<sup>53</sup> Общий свод данных... – С.147.

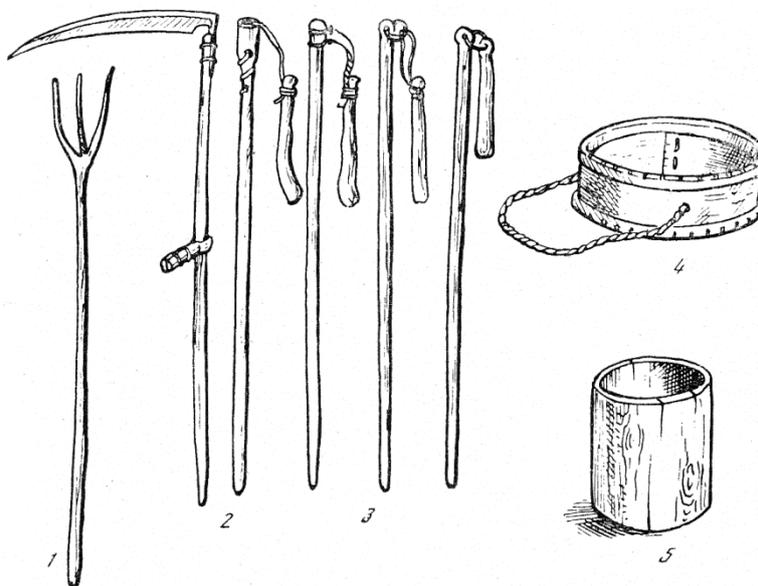
<sup>54</sup> Материалы для сравнительной... Вып.6. – С.70.

<sup>55</sup> Материалы для сравнительной... Вып.7. – С.70.

<sup>56</sup> Материалы по статистике... Т.4. Ч.1. – С.50.

<sup>57</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья... – С.321.

семена. Семена сеял старший в семье мужчина вручную, из лукошка (*тубал*), вмещающего 1–2 пудовки зерна. Количество зерна отмерялось долбленной пудовкой (*пүдәүкә*).



Сельскохозяйственный инвентарь: 1 – деревянные вилы (*сәнәк*), 2 – коса (*чалгы*), 3 – виды серпов (*субагач*), 4 – лубяное лукошко (*тубал*), 5 – долбленная пудовка (*пүдәүкә*).

Рис. Ю.Г. Мухаметшина

В начале или в середине июля начинался сенокос. Применяемый при этом инвентарь был тот же, что и у других народов края: косы-литовки, деревянные грабли, железные и деревянные вилы. В прошлом использовалась и коса-горбуша, но и о ней сохранились лишь смутные предания<sup>58</sup>. Стога ставились на лугах, и по мере надобности сено перевозили по санному пути во двор и складывали под навесом или в сеновале.

Управившись с сенокосом, приступали к жатве. Она начиналась в июле с уборки ржи, ячменя; затем жали овес, горох, чечевицу и т.д. и последней – гречиху. Картофель убирали в конце сентября. Инвентарь уборки был несложен: рожь, полбу, ячмень, овес, просо, пшеницу жали серпами с зазубренным краем. Яровые хлеба (гречу, горох, чечевицу и частично овес) косили обычной для Поволжья косой-литовкой (*чалгы*), снабженной грабельцами (*тырма*) с 4–5 зубьями. При плохих урожаях скашивали почти все хлеба, а если недород был большим, то хлеба выдергивали руками. Выдергивали и лен, коноплю, лен – в конце августа, а коноплю убирали в два приема – в июле дергали посконь (*баса*), а в середине-конце августа – остальные стебли. Способы укладки снопов в поле в основном были такие же, как и у других народов Поволжья. Чаще всего снопы укладывали в суслоны и бабки. Суслон (*сослан*)<sup>59</sup> представлял собой прислоненные друг к другу комлями вниз 9–10 снопов, которые сверху накрывались двумя–тремя наклонно уложенными снопами. В северной части Заказанья и в Елабужском районе суслон составлялся из 15 и более снопов. Такие же клады были и у татарского, и у русского

<sup>58</sup> Тимофеев В. Мое воспитание // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.17–18.

<sup>59</sup> Суслон в некоторых деревнях Западного Предкамья назывался *аяк*, *скамейка*, в Восточном Закамье – *чәүкә*, в Елабужском районе – *дуңгыз*.

окрестного населения<sup>60</sup>. Близкой к суслону была укладка озимого хлеба в форму *зур ат*: 3–4 снопа прислоняли друг к другу, а сверху клали 2–3 снопа. Такие кучи ставили в ряд по 50 штук, что облегчало укладку их в телеги. При способе укладки в бабки (*бабка*, *өем* в Западном Закамье – шапка) на 9 вертикально поставленных снопов сажали, раздвинув колосья, 1–2 снопа.

Распространенной являлась укладка в виде зигзага (*дуңгыз*): сноп клали на землю, на его комель под прямым углом клали второй, на комель второго – третий сноп и т.д. до 5 снопов. Укладка снопов зигзагом в Поволжье была характерна для русских, мишарей и чувашей. Другими способами горизонтальной укладки были формы *үрмә* в виде круга, *әржә* – в виде четырехугольника. Снопки конопли и льна делали из 10–20 горстей (*үчма*) и сушили в кучах *чәүкә*, *үрмә* (в Елабужском районе – *киштә*).

У крышен северной части Заказанья бытовал способ *чалша*: на воткнутых в землю сучковатых деревцах развешивали горох, гречу, чечевицу. В Поволжье этот способ применяли также удмурты, бесермяне Глазовского уезда Вятской губернии и русские, живущие в Пермской и северных уездах Вятской губернии<sup>61</sup>.

Для дальнейшей просушки хлеба в поле ставились в копны (*чүмәлә*), вмещающие по 50–60 снопов, а иногда и в большие копны – по 100–120 снопов (1 воз). Снопы укладывались по кругу в несколько ярусов. Верх *чүмәлә* сводился на конус и покрывался 2–3 снопами. Как известно, форма *чүмәлә* в Поволжье была характерна для тюркоязычного населения. Хлеба с поля (вначале ржаные, затем яровые) свозили на гумно. Зажиточные крышены, имевшие большое количество хлеба, ставили снопы для хранения в большие круглые татарские скирды с коническим верхом *кибән*, вмещающие по 1000–1500 и более снопов. Для предохранения от сырости и грызунов скирды сооружались на помостах (*кибән аягы*), покоившихся на столбах. Снопы располагались, как и в *чүмәлә*, по кругу и весьма плотно. Скирду покрывали соломой, корой, которые прижимались жердями. У татар Поволжья этот способ хранения отмечали еще авторы XVIII в.<sup>62</sup> Он являлся характерным для казанских татар и мишарей и в более поздний период<sup>63</sup>. Исследователи полагают, что данный способ хранения сложился еще в болгарскую эпоху и по мере развития земледелия перешел к другим народам края<sup>64</sup>.

Молотили хлеб на гумне *ындыр*, расположенном сзади усадьбы. Здесь устраивали открытый или реже – закрытый ток (*ындыр табагы*, в Елабужском районе – рига) продолговатой формы. В некоторых деревнях Западного Предкамья у зажиточной части крышен ток делали во дворе, под навесом *лапас*, где хранились телеги и другой сельскохозяйственный инвентарь, а гумна с токами располагались на окраине.

Открытый ток представлял собой очищенную от травы и плотно утрамбованную площадку. Крытый ток делался столбовой конструкции. Стены тока обкладывали корой или оплетали прутьями, соломой<sup>65</sup>. Поблизости от гумна располагался гуменник (*әрбалек*, *ындыр алачыгы*) для хранения мякины и инвентаря. Он представлял собой легкую постройку из плетня или жердей, без пола и потолка, крыша была соломенной.

Хлеба молотили обычно зимой, после предварительной просушки снопов. В случае очень плохих урожаев или когда кончались старые запасы хлеба, иногда практиковался и сыромолот хлебов. Это же делалось при крайней нужде, когда безлошадные

<sup>60</sup> Материалы по статистике... Т.4. Ч.1. – С.55.

<sup>61</sup> Русские. Историко-этнографический атлас. – М., 1967. – С.79.

<sup>62</sup> Рычков П. Письмо о земледельстве... – С.496; Лепехин И. Записки... – С.155.

<sup>63</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.89–90; Мухамедова Р. Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. – М., 1972. – С.44.

<sup>64</sup> Воробьев Н.И. и др. Чуваша. Этнографическое исследование. Ч.1. – Чебоксары, 1956. – С.86.

<sup>65</sup> ГМЭ (ныне РЭМ). Фотоколлекция. 207 (14).

хозяева вынуждены были продавать обмолоченный хлеб, а на вырученные деньги нанимать рабочий скот для обработки полей, возки снопов и т.д.

По полевым данным, у кряшен хлеба сушились в овинах-шишах, срубных овинах с ямой, сушильнях-ригах (без ямы) и в банях. Наблюдается локализация типов сушил: овины-шиши более всего применялись в районах Западного Предкамья, Западного и Восточного Закамья и очень незначительно в Елабужском и в северной части Мамадышского района. В северной части Заказанья они отсутствовали. В последних трех районах зерно или снопы сушили в банях, и здесь же отмечалась сушка снопов в срубных овинах русского типа, которые в конце XIX в. и начале XX в. имелись у состоятельных хозяев. На определенных условиях ими пользовалась и бедная часть населения. Овины-шиши (*эвен шеше*) у кряшен были двух видов: наиболее примитивный – без печи, и второй – с печью. Первый, видимо, наиболее древний. По устройству он мало чем отличался от овина, описанного еще в XVIII в. Лепехиным у народов края<sup>66</sup>. В дореволюционный период он существовал также у мишарей и чувашей<sup>67</sup>. Овин без печи у кряшен был в виде круглой ямы (реже квадратной) глубиной 2–2,5 м. На дне ее раскладывали костер. По краям ямы наставляли жерди в форме конуса, нижняя часть которого обкладывалась корой или хворостом. На конус укладывали 200–300 снопов, располагая их ярусами. Чтобы собирать падающие в огонь зерна, вровень с краем ямы устанавливали помост *сундэрэ* из луба или жердей.

Второй вид овина-шиша кряшен строился аналогично первому, но имел глинобитную или выложенную из бутового камня печь, подобную печам-каменкам в черных банях. Овины-шиши располагались вблизи гумна или в одном из углов крытого тока<sup>68</sup>.

Дешевизна и простота конструкции ямных шишей обусловили широкое их применение у многих народов Поволжья (татар, чувашей, удмуртов, марийцев, мордвы и русских). Сушка хлеба на жердях отмечается также у алтайских тюрков<sup>69</sup>. Этнографы полагают, что подобный метод сушки зерна возник на территории Среднего Поволжья и Приуралья, где с древнейших времен происходило переплетение культур финно-угорских и древнетюркских племен. Особое участие в его выработке приняли тюркоязычные народы, что отразилось и в названии (*шеш* в языке тюркских народов означает жердь, а *шеш эвене* – хлебосушильню, сооруженную из жердей)<sup>70</sup>. По полевым данным, граница, разделяющая бытование овина-шиша от способа сушки в банях, как у кряшен, так и у остальных групп татар, проходит примерно по линии Арск – Саба – Мамадыш. Севернее этой линии преобладала сушка в банях.

Срубный овин ямного типа (*урьс эвене*) по своему устройству не отличался от описанных в литературе овинов подобного же типа у русского населения Среднего Поволжья<sup>71</sup>. Он был двухкамерным (яма и расположенный над ним деревянный сруб), имел лаз, расположенный в яме, не примыкавший к стенам пол на уровне земли, колосники и т.д. Очевидно, сходство устройства, а также термин *урьс эвене* (русский овин) указывают на заимствование его у русского населения. Такое же происхождение имели срубные овины у татар-мишарей<sup>72</sup> и, очевидно, у других групп казанских татар, у кото-

<sup>66</sup> Лепехин И. Указ. соч. – С.156.

<sup>67</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари... – С.44; Никольский Н.В. Краткий курс по этнографии чуваш. Вып.1. – Чебоксары, 1929. – С.102.

<sup>68</sup> ГМЭ. Фотоколлекция. 207 (14); ГМТР (ныне НМ РТ). Фотоколлекция. 117426.

<sup>69</sup> Потапов Л.П. Этнографический очерк земледелия у алтайцев // Труды Института этнографии. Т.18. – М.-Л., 1953. – С.178.

<sup>70</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари... – С.45.

<sup>71</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.239–240.

<sup>72</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари... – С.45.

рых, кстати, бытование овинов такого типа ранее отрицалось<sup>73</sup>. Однако полевые данные показывают наличие у них срубных овинов, распространение которых в территориальном отношении в основном было такое же, как и у кряшен.

Сушильня-рига, принципиальное отличие которой от двухкамерного овина состояло в расположении печи и колосников в одном помещении, по устройству была аналогична ригам русского населения<sup>74</sup>. Она состояла из однокамерного сруба типа амбара размером 5х5 м. У входа устраивалась печь, топящаяся по-черному. Вокруг стен делали решетки-колосники. У кряшен такой тип сушилки отмечался лишь в единичных деревнях, преимущественно в елабужской подгруппе. Как известно, несмотря на ряд преимуществ, сушка хлеба в ригах не получила в Среднем Поволжье широкого распространения, что объяснялось маломощностью крестьянских хозяйств<sup>75</sup>.

Способ сушки хлеба в банях у кряшен был таким же, как и у казанских татар. Для этого никакой переделки в бане не требовалось: настилали лишь дополнительные полки из жердей. Предназначенное для помола зерно насыпали в специальные ночники *жилтуч* и *колаша* и поднимали на полки. При малом количестве зерна практиковалась сушка в домашних печах и на кошмах под солнцем.

При молотье пользовались цепом – *субагач*. По способу крепления била (*тәпәч*) к древку (*кубәк*) наиболее распространенным был цеп северновеликорусского типа. Наряду с этим в некоторых местах встречались цепи южновеликорусского типа и их варианты.

Молотье производили члены семьи. При большом количестве хлеба приглашали соседей и устраивали своего рода помочи (*кул алмашы*): день молотили в одном хозяйстве, затем переходили в другое.

Древний способ молотье яровых хлебов с помощью лошадей бытовал у кряшен Восточного Закамья. Он ничем не отличался от способа, описанного у татар И. Лепехиным<sup>76</sup>. При данном способе в середине тока вкапывали столб (*ындыр баганасы*). К верху столба одним концом привязывали длинную веревку, другой конец которой крепили к деревянному кольцу (*шылдырма*), установленному на зарубке в нижней части столба. К веревке привязывали лошадей. Они шли по кругу и вытапывали разложенные снопы.

Третий способ молотье – хлестание снопов (*кагу*) о стойку – применялся лишь в некоторых деревнях северной части Заказанья. Этим способом молотили озимую рожь для семян и лен (лен также колотили вальками). Стойками служили пень, наклоненное дерево или прислоненные друг к другу деревянные бороны. После обмолота солому складывали в ометы, а зерно собирали в кучи. Провеивали зерно на ветру, подбрасывая широкой деревянной лопатой или ночевкой, а просеивали – в липовом решете (*иләк*).

Размалывали зерно на ветряных и водяных мельницах, которые по конструкции были обычными для Среднего Поволжья<sup>77</sup>. В более раннее время бытовали мельницы-мутовки (колотовки). Так, в списке населенных мест Казанской губернии упоминается, что в 1799 г. в дер. Кибячи имелись две мутовки: одна – на реке, другая – на ключе; в дер. Ковали – 4 мутовки на ключе<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар (Опыт этнографического исследования). – Казань, 1930. – С.107.

<sup>74</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.242–243.

<sup>75</sup> Там же. – С.243.

<sup>76</sup> Лепехин И. Записки... – С.155–156.

<sup>77</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.103; Ашмарин Н.И. Словарь чувашского языка. Вып.2. – Казань, 1929. – С.8–66 и примеч.

<sup>78</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Вып.2. Уезд Лаишевский. – Казань, 1895. – С.17–18.

У кряшен имелись необходимые в хозяйстве телеги, сани. Снопы, солома, сено перевозили в телегах с высокими решетчатыми бортами (*кэлтэ арбасы, ырудван*). На телегу настилали грубый холст (*чыбылдык, торыбша*). Зерно возили на телеге, снабженной ящиком (*ящик арба, эржэ арба, бистарка*). «Ящик арба» использовался также для возки навоза. С этой целью иногда на телегу устанавливали большую плетеную корзину (*чуман*). В целом же телеги, сани, сбруя и пр. в основном были идентичны у кряшен и у других групп казанских татар.

Огородничество у кряшен, как и у других групп татар, было развито слабо, за исключением некоторых деревень Западного Предкамья. Так, например, уже в середине XIX в. из Ядыгерской волости Мамадышского уезда писали, что «как татары, так и старокрещенные из татар... разводят в небольшом количестве картофель в огородах, сажают капусту, огурцы, лук, редьку, морковь, свеклу и репу, последнее более сеют на новоочищенных лесных местах»<sup>79</sup>. В отдельных деревнях кряшен, особенно в сопредельных с русскими, овощи выращивали даже на продажу. В основном же ограничивались выращиванием картофеля, лука, иногда капусты, тыквы.

Если бытование более широкого ассортимента овощей в одних местах можно связать с влиянием соседних народов, то слабая распространенность огородничества в других местах, очевидно, имеет и глубоко традиционные корни, связанные со скотоводческим характером хозяйства тюркских предков татар. В период капитализма в этом сказались экономические причины (общая бедность, малоземелье, затруднения в сбыте овощей и т.д.).

Весьма слабо было развито и садоводство. Фруктовые сады имелись у священников и богатеев. Предполагается, что слабое развитие садоводства у татар было вызвано их частыми переселениями. В таких условиях забывалась и сама техника садоводства<sup>80</sup>. Но, вероятно, на это влияли те же причины, что и на огородничество.

**Животноводство.** Животноводство давало крестьянам тягловую силу, продукты питания, сырье для изготовления одежды и хозяйственных предметов. Каждая семья старалась разводить скот в достаточном количестве. Обеспеченность кряшен скотом (лошадьми, коровами) была указана выше, и, как отмечалось, у основных масс крестьян его было явно недостаточно для нормального ведения хозяйства. Численное же соотношение видов скота у кряшен в конце XIX в. характеризуют данные табл. 24<sup>81</sup>.

Таблица 24

Уезд	Число дворов	Общее количество скота	Число лошадей	%	Количество крупного рогатого скота	%	Количество мелкого скота (овцы, свиньи и козы)	%
Лаишевский	1344	12 368	1771	14,3	1393	11,2	9204	74,4
Мамадышский	1214	8 124	1345	16,5	1449	17,8	5330	65,6
Чистопольский	484	3 181	655	20,5	609	19,1	1917	60,2

<sup>79</sup> Лятишевский И.М. Этнографические сведения о жителях Ядыгерской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (1848). Рукопись // АГО. Р-14. Оп.1. Д.91. Л.9.

<sup>80</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.72–73.

<sup>81</sup> Таблица составлена на основе данных волостных правлений, содержащихся в работах: Материалы для сравнительной оценки земельных угодий... Вып.7. Уезд Лаишевский; Вып.6. Уезд Мамадышский; Вып.12. Уезд Чистопольский. Итоги по уездам. – С.54–55.

Заметим, что кряшены, как и в целом все татары, тщательно ухаживали за лошадьми, от которых зависел успех сельскохозяйственных работ. Особенно заботились о лошадях в весенний период, при подготовке к полевым работам.

В зависимости от достатка крестьянин-кряшен имел коров и овец. Коровы обеспечивали его мясо-молочными продуктами, а овцы, кроме мяса, давали шкуры и шерсть, которые широко использовались для изготовления одежды и обуви. Нередки были хозяйства, где вместо коров содержали коз.

В отличие от других групп татар кряшены занимались свиноводством, которое, как считают исследователи, появилось у них с принятием христианства<sup>82</sup>. О позднем появлении свиноводства у кряшен свидетельствует и тот факт, что свиньи исключались из всех языческих ритуалов. Свинина не использовалась также и в обрядовой пище.

Разводимый скот был мелким и непородистым, так как экономическая несостоятельность большинства крестьянских хозяйств не позволяла содержать высокопродуктивный скот. Обеспеченность кормовой базой у кряшен была самая низкая в губернии. Так, например, в Лаишевском уезде на 100 дес. пашни приходилось выгона всего 0,8, а лугов поемных – 2,4 дес. (соответственно у русских – 4,1 и 16,4 дес., у татар-мусульман – 1 и 7,1 дес.)<sup>83</sup>. Так же в Мамадышском уезде на единицу крупного рогатого скота приходилось выгона 0,04 дес. (у русских – 0,09, у татар-мусульман – 0,05 дес.)<sup>84</sup>.

Из-за нехватки пастбищ крестьяне брали в наем паровые поля у более обеспеченных лугами соседних русских крестьян, отдавали скот на пастбу в частновладельческие луга<sup>85</sup>. Лишь в отдельных деревнях, расположенных в низовьях рек (Вятка, Ик и др.), имелось большее количество лугов и выгонов. Но и в этом случае крестьяне вынуждены были продавать их для уплаты податей или распахивать под посевы из-за уменьшения земельных наделов<sup>86</sup>.

У основной же массы крестьян отсутствие достаточных кормов, теплых хлебов приводило к болезням, падежу скота и к невыгодной его продаже<sup>87</sup>. Скот с конца октября или начала ноября и до апреля содержался в стойлах, что требовало больших запасов корма. Корм состоял в основном из ржаной и яровой соломы. Сено и овес являлись лакомством. «Скот кормится исключительно соломой, лишь в очень холодное зимнее время дается немного сена, и то только у некоторых более состоятельных», – писал один из корреспондентов в конце XIX в.<sup>88</sup> Зачастую не хватало заготовленной соломы, и на корм шла гнилая солома с крыши<sup>89</sup>. В лучшем случае лошадям давали овес, а остальной скотине делали мешанину из нарезанной соломы (на теплой воде), мякины и отрубей. У тех, кто не имел теплых хлебов, в зимние холода скот кормили и в избе. В избе же в это время содержался и молодняк.

Как только сходил снег, скот выгоняли в поле на подножный корм. Скот кормился на пастбищах и выгонах, а также на паровом поле. После сенокоса животных пасли обычно на лугах, а после жатвы – на убранных от хлеба полях. В Западном Предкамье выгоны и севооборотные участки огораживали пряслом. За каждым домохозяином закреплялся определенный участок изгороди, за состояние которого он отвечал перед сельским сходом.

<sup>82</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары... – С.7.

<sup>83</sup> Материалы для сравнительной... Вып.7. – С.101.

<sup>84</sup> Материалы для сравнительной... Вып.6. – С.33.

<sup>85</sup> Сборник статистических сведений... Т.3. – С.12, 109.

<sup>86</sup> Архив И.А. Износкова. Рукопись // РОНБ КГУ. №2244. Л.146; Сборник статистических сведений... Т.3. – С.12–139.

<sup>87</sup> Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1891 г. – Казань, 1892. – С.185.

<sup>88</sup> ЦГА ТАССР. Ф.359. Д.102. Л.95–96.

<sup>89</sup> Там же. Л.21–22.

Летнее содержание скота имело некоторые локальные особенности. Так, у основной массы кряшен оно не отличалось от описанного Линдегренем у населения Чистопольского уезда, где весь скот пасли под присмотром пастухов<sup>90</sup>. У кряшен Елабужского уезда еще в конце XIX в. в 14 деревнях из 19 применялся вольный выпас скота без пастухов<sup>91</sup>. Выпас скота без организованной охраны в прошлом более всего наблюдался в животноводстве финно-угорских народов края<sup>92</sup>.

Пастухов нанимало сельское общество за определенную плату (деньгами, едой), взимаемую с хозяйств в зависимости от количества и качества скота. Лишь в некоторых деревнях стадо пасли поочередно сами домохозяева. Учет скота и плату за пастбу скота пастухи вели на специальной пастушеской палке. Она обтесывалась с четырех сторон, и на ней зарубками обозначались вид, количество скота, знак собственности каждого хозяйства и цифрами (I – один, V – пять, X – десять) – причитающаяся с них плата. Подобный учет скота в прошлом практиковался также у марийцев<sup>93</sup> и у русского населения Чистопольского уезда<sup>94</sup>.

Большим подспорьем в хозяйстве служило птицеводство. Как и другие группы татар, кряшены разводили кур, гусей, а местами – уток и индеек. Особого ухода за ними не было. Мясо птиц употребляли в пищу, а пух, перья, яйца шли на продажу. В дореволюционной деревне яйца служили меновой единицей и на них у разъездных торговцев покупали различные товары. Поэтому даже бедные хозяйства старались иметь больше кур.

**Пчеловодство, рыболовство и охота.** Пчеловодство – старинное занятие татар, которое они унаследовали от своих болгарских предков. Как пишут историки, у болгар оно было в форме бортничества, а среди предметов вывоза из Булгарии мед и воск занимали известное место<sup>95</sup>. Позднее традиция бортового пчеловодства продолжилась в Казанском ханстве. Писцовая книга Свяжского уезда 1565–1567 гг. упоминает, например, про «бортные ухажья в лесах и бобровые гоны в реках... татарские и черемисские, и чувашские», в том числе и такие, которые были «до Казанского взятья»<sup>96</sup>. На протяжении середины XVI–XVII вв. мед и воск представляли важную статью дохода светских и духовных властей<sup>97</sup>, и поэтому бортные ухажья и бортные деревья оберегались от порубок правительственными указами («сечи лес в Казанском уезде... опричь бортного дерева и холосцов, которые впредь в борте пригодятся»)<sup>98</sup>.

В изучаемый период пчеловодство кряшен так же, как и в целом у татар, не имело широкого развития. Захват крестьянских общинных лесов, их вырубка привели к упадку бортничества у всех народов края. Как пишет И. Покровский, в «XVIII веке бортничество ослабло, с Петра бортные ухажья сделались государственной оброчной статьёй и тогдашнее правительство, видимо, не считало нужным поддерживать натуральное хозяйство и естественный промысел в форме бортничества...»<sup>99</sup>. Бортовое пчеловодст-

<sup>90</sup> Линдегрен. Царство животных Чистопольского уезда Казанской губернии. 1856 г. // АГО. Р–14. Оп.1. №42. Л.7.

<sup>91</sup> Материалы по статистике Вятской губернии. Т.6. Ч.2. Подворная опись... – С.1–64.

<sup>92</sup> Воробьев Н.И. и др. Чуваши... – С.91.

<sup>93</sup> Крюкова Т.А. Материальная культура... – С.26.

<sup>94</sup> Лобанов В. Образцы идеографического письма из Чистопольского уезда Казанской губернии // ИОАИЭ. Т.20. Вып.6. – Казань, 1901.

<sup>95</sup> История Татарской АССР. Т.1. – Казань, 1955. – С.48.

<sup>96</sup> Там же. – С.108–109.

<sup>97</sup> Покровский И. Бортничество (пчеловодство) как один из видов натурального хозяйства и промысла близ Казани в XVI–XVII вв. // ИОАИЭ. Т.17. Вып.2. – Казань, 1901. – С.73.

<sup>98</sup> Список с писцовых книг по г. Казани с уездом. – Казань, 1877. – С.54.

<sup>99</sup> Покровский И. Указ. соч. – С.73.

во в крае заменяется колодным, затем рамочным. Еще в 1902 г. колодные ульи в Казанской губернии составляли 87%, а рамочные – всего 13%<sup>100</sup>.

В этот период для крышен также было характерно колодное пчеловодство, постепенно сменившееся рамочным. Крышенский колодный улей (*тәп умарта, багана умарта, тумран умарта*) чаще делался из долбленки или дублянки и по устройству не отличался от описанного в XVIII в. П. Рычковым колодного улья народов Поволжья<sup>101</sup>. Колода крышен была высотой 150–200 см и диаметром 30–50 см. Дно и потолок ее забивали досками и сверху закрывали лубом, берестой. Вдоль колоды вырезали щель, закладываемую двумя брусками. Уход за пчелами и применяемый при этом инвентарь не имели какой-либо национальной специфики: использовали роевник (*тубал*), сетку (*битлек*), дымарь и т.д.

В середине XIX в. наибольшее распространение пчеловодства (по числу пчеловодов и количеству ульев) наблюдалось у крышен Чистопольского, Лаишевского и особенно Мамадышского уездов. В последнем уезде еще в конце XIX в. пчеловодство отмечается в 55,3% деревень крышен<sup>102</sup>. Обычно мед собирали для собственного употребления.

Ульи, как правило, располагались на усадьбах. В каждой деревне имелось по 2–3 хозяйства, державших несколько ульев. В капиталистический период пасечное пчеловодство с большим числом ульев сосредоточилось в руках зажиточных хозяев. У них мед имел и товарное значение. В начале XX в., например, в девяти деревнях крышен Шеморбашской волости Лаишевского уезда пуд меда продавался по 6 руб. 50 коп. местным торговцам<sup>103</sup>.

Пасека (*чүннек*) располагалась у липового леса и огораживалась. Для зимнего содержания пчел здесь устраивалось небольшое помещение в виде срубной постройки или землянки (*чүннек, омшанник*). Иногда в пасеке объединялись ульи нескольких хозяйств.

Рыболовство в среде крышен, как и у других групп татар Поволжья, не имело промыслового значения, так как основная масса их селений была удалена от крупных рек. Селения же крышен, расположенные по берегам крупных рек – Камы, Вятки, Мещи и т.д., были незначительны, в них рыболовством занимались отдельные хозяйства для удовлетворения собственных нужд. Ловили ценные и малоценные сорта рыбы.

Определенный интерес представляют сохранившиеся у крышен сведения о технике и орудиях рыболовства. По данным информаторов, основным плавательным средством являлась обычная дощатая лодка *көймә*, которая не отличалась от таковой у соседних народов Волго-Камья. Лишь у крышен Восточного Закамья использовались лодки-долбленки.

Представляют интерес, возможно, очень старинные технические приемы, применявшиеся при их изготовлении. Для лодки выбиралось цельное дерево, обычно тополь. Специальным топором с узким изогнутым лезвием в черне вырубали внутреннюю часть лодки. Затем по всей поверхности просверливали небольшие отверстия, в которые вставляли палочки. По их длине контролировалась равномерность толщины бортов. Поперек лодки по всей ее длине над краями бортов крепили изогнутые лозовые прутья. После этого лодку грели над огнем, смачивая водой. Распаренные борта лодки расширялись на распорках из лоз<sup>104</sup>.

Для лова рыбы использовались самодельные, сплетенные из лозы морды (*морда*) или сетки (*шак*). По своему устройству они не отличались от описанных у русского

<sup>100</sup> Альбом международной выставки мелкой промышленности... – С.47.

<sup>101</sup> Рычков П. Известие о содержании пчел в разных российских провинциях // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1767. – Ч.5. – С.17.

<sup>102</sup> ЦГА ТАССР. Ф. 359. Д.227. Л.7–18

<sup>103</sup> ЦГА ТАССР. Ф.359. Л.520. Л.57.

<sup>104</sup> Полевые записи 1970 г. (дер. Старый и Новый Мелькен).

населения Среднего Поволжья<sup>105</sup>. Общими были и бредни (*бредник, сөзгеч, сөрәкә*) в виде небольших сеток, укрепленных по обоим концам на палках. Бредни, снабженные мешком, назывались *ау*. Применялись также вычерпывающие снасти в виде сачка: *бас-малай* – для крупной рыбы и *жәймә* – для мелкой. Широко было распространено орудие лова в виде русской крылены<sup>106</sup> под названием *питиль, бәй*. Его вязали женщины из скрученных конопляных нитей. Причем у вязальщиц существовало поверье, что большой улов рыбы мог быть обеспечен в том случае, если быстро связать сетку в Авдотин день (1 марта по ст. ст.).

Ловили также рыбу длинной сеткой (*тәтәле*), ставя ее поперек речки. На сетку рыбу гнали сверху, по течению, пугая деревянной колотушкой (*ботал*). В небольших речках устраивалась запруда. В середине ее оставляли проход и перед ним делали помост (*сәндәрә*). С помоста опускалась сетка (*курум*) треугольной формы. Некоторые любители ловили рыбу на блесну (*ялтырма*), удочками и т.д.

К изучаемому периоду у кряшен почти не было профессиональных охотников. В некоторых их деревнях были любители, в свободное время промышлявшие зверя и дичь. Охотились на зайцев, лисиц, волков, лосей и птиц с помощью ружей, капканов, силков, сетей. В частности, в северной части Заказанья практиковалась облавная охота с сеткой на зайцев. Сетка имела длину 25–30 м и в высоту 2 м. Сетку растягивали на кольях и с шумом загоняли в нее зайцев. Подобная облавная охота близка к описанной у марийцев<sup>107</sup>.

**Промыслы.** В замкнутом, слабо связанном с рынками хозяйстве кряшен все необходимые бытовые и хозяйственные предметы, орудия труда изготовлялись членами семьи домашним способом из древесины, земледельческого и животноводческого сырья: конопля, шерсти, кожи и т.д.

Ко второй половине XIX в. наиболее развитыми домашними промыслами являлись ткачество, рогожное, плетение лаптей, обработка дерева, шерсти, кожи. В последующее время, особенно после реформы 1861 г., вследствие роста капиталистических производственных отношений в кряшенской деревне так же, как и в целом у народов края, происходит процесс перерастания некоторых домашних промыслов в кустарные. В обработке шерсти, бондарном, рогожном, скорняжном и некоторых других промыслах кряшен увеличивается число кустарей, изделия которых начинают поставяться на рынок. Так, например, если в 1870-х г. в Мамадышском и Лаишевском уездах обработка шерсти отмечалась в восьми деревнях<sup>108</sup>, то в начале XX в. – уже в двадцати<sup>109</sup>.

Примечательно также развитие столярного промысла. В первый из указанных периодов он имел место лишь в одной деревне Мамадышского уезда<sup>110</sup>, а к началу XX в. производством мебели, оконных рам, веялок, рамочных ульев, молотилок занимались уже в 25 селениях кряшен Мамадышского, Чистопольского и Лаишевского уездов<sup>111</sup>. Показательно, например, производство так называемой киргизской двери в нескольких селениях кряшен Мамадышского уезда. До 1000 штук этих изделий в год продавалось на Ирбитской и Ханской (Астраханская губерния) ярмарках<sup>112</sup>.

В этот период появляются не известные ранее токарный, красильно-набивной и некоторые другие промыслы, а также возрастает число кустарных заведений с наемны-

<sup>105</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.112.

<sup>106</sup> Там же. С.113.

<sup>107</sup> Крюкова Т.А. Материальная культура... – С.36.

<sup>108</sup> ЦГА ТАССР. Ф.359. Д.45. Л.50–125.

<sup>109</sup> Мелкая промышленность Казанской губернии. – Казань, 1911. – С.305–342.

<sup>110</sup> ЦГА ТАССР. Ф.359. Д.520. Л.32–57.

<sup>111</sup> Мелкая промышленность Казанской губернии. – Казань, 1911. – С.54–55.

<sup>112</sup> Там же. – С.67.

ми рабочими. Например, такое заведение по валянию шерсти держал богатый хозяин в дер. Новое Семен-Головино. У него имелось до 60 рабочих, одни работали в собственных избах, другие – в мастерской хозяина<sup>113</sup>.

В дореволюционных статистических материалах выделяется также «замечательное» по развитию ободочного и колесного промыслов кряшенское селение Алан-Полян Лаишевского уезда. Здесь ободья гнули 42 домохозяина, выставлявшие из своих семей 100 рабочих единиц мужского пола и 26 женщин и, кроме того, принимавшие со стороны 20 рабочих<sup>114</sup>.

В конце XIX – начале XX вв. обедневшие крестьяне, вынужденные заниматься промыслами, оказались в зависимости от скупщиков-посредников. О размахе посредничества в волостях Мамадышского уезда, включавших и много кряшенских селений, в источниках говорится, что «на хозяев из зажиточных крестьян работают иногда целые волости, например Омарская и Зюринская... район влияния предпринимателей охватывает значительную часть губернии»<sup>115</sup>.

Капиталистической работой на дому были охвачены такие традиционные виды промыслов, как рогожный, кулеткацкий, плетеночный, деревообделочный и др. Система капиталистической работы на дому, сложившаяся, например, в рогожно-кулеткацком промысле, позволяла скупщикам по своему усмотрению снижать цены на изделия, расплачиваться не деньгами, а продуктами, понижать общий заработок работников<sup>116</sup>. Этим промыслом занимались в ряде кряшенских деревень Мамадышского, Чистопольского, Мензелинского уездов<sup>117</sup>.

Кульевщики, рогожники работали по 16–18 часов в сутки<sup>118</sup> в антисанитарных условиях, заработок составлял всего 25 коп. в день, а за год – не более 20 руб.<sup>119</sup> (т.е. средняя стоимость одной коровы или лошади). Кули и рогожа ткались на примитивных станках горизонтального и вертикального типов. Первый более всего применялся в деревнях северной части Заказанья, второй – в Восточном Закамье и Мамадышском районе. У других групп казанских татар наиболее широко распространенным являлся станок с горизонтальной основой, заимствованной у марийцев, реже встречался станок вертикальный, как у чувашей и башкир<sup>120</sup>.

У кряшен, по сравнению с другими группами татар, были более развиты плетеночные и деревообделочные кустарные промыслы. Плетение решет для сита, кузовков, бельевых, ягодных и дорожных корзин различных размеров, стульев, детских зыбок, кузовов для повозок, плетеных борон и т.д., по полевым и статистическим материалам, отмечается во многих деревнях кряшен<sup>121</sup>. Для примера можно указать на село Владимирово Мамадышского уезда, где плетением решет занимались 110 семей (225 чел.) в своих избах, изделия они сбывали на местных базарах, выручая на одного работника 8–10 руб. в год<sup>122</sup>.

<sup>113</sup> Материалы для исследования промыслов населения Казанской губернии. – Казань, 1887. – С.216.

<sup>114</sup> Мелкая промышленность... – С.81–82.

<sup>115</sup> Там же. – С.132.

<sup>116</sup> *Смыков Ю.И.* Развитие мелкой промышленности в пореформенной деревне Казанской губернии // Вопросы истории Татарии. – Казань, 1962. – С.192.

<sup>117</sup> ЦГА ТАССР. Ф.359. Д.45. Л.1–7; Сборник статистических сведений по Уфимской губернии... – Т.3. – С.67, 96.

<sup>118</sup> Мелкая промышленность... – С.132.

<sup>119</sup> ЦГА ТАССР. Ф.359. Д.97. Л.94–95.

<sup>120</sup> *Воробьев Н.И.* Казанские татары... – С.130.

<sup>121</sup> Полевые записи 1968–1969 гг. (дер. Юкачи, Большой Шурняк, Ляки); ЦГА ТАССР. Ф.359. Д.97. Л.88–89; Перечень кустарных изделий, пользующихся известностью на рынках в Казанской губернии. Рукопись // РОНБ КГУ. №89.

<sup>122</sup> ЦГА ТАССР. Ф.359. Д.97. Л.88–89.

Изделия деревообделочного промысла – совки, корыта, лотки, кадки и т.д. по низким ценам покупались посредниками, которые перепродавали их лесопромышленникам, поставлявшим эти изделия в дальние низовые города<sup>123</sup>. Такое же явление наблюдалось и с производством клепки, которым занимались в ряде кряшенских селений Мамадышского уезда. Клепка продавалась на местных базарах, сбывалась в Казань, а большая часть отправлялась в отдаленные местности России, вниз по Волге и за границу<sup>124</sup>. С клепочным делом был тесно связан бондарный промысел, отмечаемый в ряде селений кряшен Чистопольского и Мамадышского уездов<sup>125</sup>.

Из деревоперерабатывающих промыслов кряшен следует отметить углежжение, смолокурение и гонку дегтя. Производством угля более всего занимались кряшены Мамадышского уезда (группа из 9 деревень). Оно имело место и в Чистопольском уезде, а смолокурение и дегтярное дело – в деревнях кряшен северной части Заказанья, Мамадышского и Елабужского уездов. Например, в дер. Средний Арняш смолокурением в свободное от земледелия время занимались почти все, за исключением 10–15 дворов, причем широко применялся труд подростков и наемных рабочих<sup>126</sup>.

Следует заметить, что не все виды кряшенских промыслов в изучаемый период переросли в кустарные. На уровне домашних промыслов остались выделка овчин, лаптеплетение и ткачество. Стойкое сохранение в быту кряшен вплоть до изучаемого времени традиций домашнего ткачества выделяло их из общей массы татар Среднего Поволжья. Обработка растительного волокна и шерсти, изготовление пряжи, холстов, сукна для нижней и верхней одежды, изделий домашнего убранства (полотенец, скатертей, занавесей и т.д.) проводились в домашних условиях. При окраске пряжи пользовались преимущественно растительными красками собственного изготовления.

Инвентарь, применявшийся кряшенами при подготовке пряжи к тканью, и их ткацкие станки особых отличий от инвентаря других групп не имели. Лишь у кряшен Восточного Закамья, кроме описанных у основных групп казанских татар трех типов ткацких станков (устанавливаемый на нарах станок без рамы, так называемый «татарский станок» с рамой и типа русского станка)<sup>127</sup>, бытовал своеобразный станок безрамного типа, в котором для укрепления пришивы перед нарами пристраивалась жердь, упиравшаяся одним концом в потолок, другим – в выемку для пола. Пришива же лежала в углублениях, сделанных на жерди и на стене избы. Свернутый в жгут конец основы привязывался к кольшку, вбитому на нарах. Бердо и нитченки привязывались к потолку<sup>128</sup>. Очевидно, этот тип станка представлял древнюю форму горизонтальных станков. По устройству он напоминает ткацкий безрамный станок башкир, у которых он, по мнению исследователей, был приспособлен к условиям полукочевого быта и в известной мере сближался со станками тюрко-монгольских народов Востока<sup>129</sup>.

В промыслах кряшен наблюдалось отсутствие производства ичигов (узорных сапожек), каляпушей, тубетеек, ювелирных изделий, широко распространенных в прошлом у других групп казанских татар. Это явление, видимо, объяснялось тем, что указанные изделия, прежде всего, были присущи быту казанских татар-мусульман, а в среде кряшен (если они и имелись ранее XIX в.) могли исчезнуть из-за религиозной обособленности. Не нашли у них распространения и кружевные, слесарные, гончарные промыслы.

<sup>123</sup> РОНБ КГУ. №2244; Полевые записи 1968 г. (дер. Карабаян).

<sup>124</sup> Мелка я промышленность... – С.16–17.

<sup>125</sup> Там же. – С.40, 44.

<sup>126</sup> Там же. – С.168–170; Полевые записи 1967 г. (дер. Старая Ципья, Атияз и др.).

<sup>127</sup> Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар... – С.285–290.

<sup>128</sup> Полевые записи 1970 г. (дер. Старый и Новый Мелькен).

<sup>129</sup> Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. – Уфа, 1964. – С.26 (рис. 9, 1–2), 27, 29.

В период капитализма Казанская губерния стала одним из важнейших районов отходничества в России. В среде кряшен особенно большое развитие получил отход на портняжное и валяльное ремесла. По этим видам ремесла кряшены Мамадышского и Лаишевского уездов численно превосходили даже другие группы татар и русских. Например, в конце XIX в. в Мамадышском уезде из 56 деревень, где имелись портные, 37,5% приходилось на кряшен<sup>130</sup>. В Лаишевском уезде портных-кряшен было 2,2% от общего числа населения, портных-русских – 0,5%, татар-мусульман – 1,8%<sup>131</sup>.

Однако отходничеством кряшены в основном занимались в период неземледельческих занятий. Уход на длительные сроки с отрывом от земледелия тормозился словесной замкнутостью крестьянской общины, отсутствием свободы передвижения и т.д. Отходничество сдерживали также духовные и административные власти, видевшие в уходе крестьян на заработки подрыв религиозной благонадежности. Отходники-кряшены (портные, шерстобиты, кожевники, возчики и т.д.) отправлялись после окончания полевых работ в различные уезды Казанской, Вятской, Пермской, Уфимской, Оренбургской, Самарской губерний. Работали среди различных национальностей, что способствовало их культурно-бытовому общению с соседними народами и в целом оказывало определенное воздействие на формирование быта и культуры кряшен.

*Радик Исхаков*

## § 2. Поземельная крестьянская община и общественный быт

**Социальная организация общества.** Основой жизнедеятельности кряшен был земледельческий труд, а социальной организации – сельская поземельная община. Аграрный характер общества оказал существенное влияние на ход социокультурного развития, обусловил формирование особого менталитета, системы ценностей, поведенческих стереотипов в окружающем полиэтничном пространстве Волго-Уральского региона.

В основе каждого сельского сообщества кряшен, образовывавшего отдельную поземельную общину (мир), лежала древняя джиенная (от тат. *жыен* – собрание) организация родового общества их далеких предков. В своем развитии она прошла несколько этапов: от патриархально-родовой к соседско-территориальной общине. К XIX в. поземельная община являлась вполне сложившимся общественным институтом, основной ячейкой местного самоуправления на уровне отдельного населенного пункта и волости, с широким кругом прав и полномочий, через которые ее рядовые члены могли решать свои насущные проблемы.

У кряшен, как, впрочем, и у других народов региона, сложились три модели общинного устройства: 1) простые (состоявшие из жителей одного селения), отдельные (из жителей нескольких дворов), сложные (из жителей нескольких селений) общины. По данным Ю.Г. Мухаметшина, большинство общин у кряшен были простыми. Раздельные общины являлись, как правило, следствием принадлежности групп домохозяев разным владельцам – частным лицам, казне, удельному ведомству. Иногда сообщество дробилось на части и из-за этнической и конфессиональной неоднородности. Раздельные общины у кряшен существовали в тех селениях, где они проживали совместно с русскими. Одной из причин образования раздельных общин было переселение. Ново-

<sup>130</sup> Материалы для сравнительной... Вып.6. – С.61.

<sup>131</sup> Материалы для сравнительной... Вып.7. – С.119.

поселенцев принимали не на старые пахотные земли, а «на лес», им выделяли необработанные участки. Это встречалось, например, в Елабужском уезде Вятской губернии (деревни Атияз, Большой Шурняк и др.). Единичными были сложные общины, существовавшие в конце XIX в. в северной части Мамадышского уезда Казанской губернии (деревни Каменный Ключ в составе 2 селений, Оштормо-Юмья в составе 3 селений, Большой Машляк в составе 2 селений)<sup>132</sup>.

Сельская община состояла из патриархальных крестьянских семей, образовывавших отдельные двory. Основным распорядительным органом, решавшим возникавшие внутри общины вопросы, был сельский сход – *жыен*, участие в котором принимали главы семейств или иные члены семьи, которым делегировались эти полномочия. На уровне отдельной общины сходом руководил представитель сельской администрации – староста, на уровне волости – волостной старшина. Сельский староста являлся наиболее влиятельным членом общины, он обладал широким кругом полномочий. Согласно «Положению о крестьянах» от 19 февраля 1861 г. староста выполнял следующие обязанности: созывал и распускал сход, следил за соблюдением на нем порядка, предлагал для рассмотрения дела, приводил в исполнение приговоры схода, распоряжения волостного управления, наблюдал за целостью меж и межевых знаков, исправным состоянием дорог, мостов, гатей, перевозов, отбыванием повинностей и оплатой податей, принуждал к исполнению условий договоров, следил за порядком в общественных заведениях, а также за своевременной подачей статистических данных (ревизских сказок) в органы государственной власти, заведовал мирскими средствами и хозяйством, оказывал помощь полиции и органам исполнительной власти<sup>133</sup>. Со стороны государства контроль над сельским самоуправлением осуществлялся уездным по крестьянским делам присутствием, а со второй половины XIX в. – мировыми посредниками (с 1874 г.) и земскими начальниками (с 1889 г.).

Сельская община являлась исключительно консервативным, мало подверженным изменениям общественным институтом. Большинство ее решений подкреплялось народными традициями, вобравшими в себя многовековой социально-хозяйственный и культурный опыт народа. Это вполне понятно, учитывая, что от этих решений напрямую зависело благополучие каждого члена общины. Приверженность старине была защитной реакцией, направленной на предотвращение любых резких изменений, которые могли разрушить прежний порядок вещей, что было сопряжено с опасностью значительных социальных потрясений в деревне, материальными потерями для сельского труженика.

Длительное время решающее влияние в кряшенской поземельной общине имели старейшины (*картлар*), являвшиеся хранителями заветов предков. Некоторые изменения в структуре общины и положении ее влиятельных членов произошли во второй половине XIX в., что было связано с качественными изменениями в социальной и культурной сферах жизни. В это время, благодаря развитию просветительского движения и внедрению в просветительскую практику системы Н.И. Ильминского, появляется новый тип деревенского обывателя – представители сельской интеллигенции – учителя начальных школ, церковно- и священнослужители из числа кряшен, в большинстве своем люди молодого и среднего поколения.

Эта группа людей – носителей новых ценностей, благодаря опоре на молодежь оказывала заметное влияние на общинное самоуправление, особенно в культурной сфере, часто противостоя старейшинам-традиционалистам. Это противостояние внутри общины принимало иногда драматический характер, превращаясь в конфликт поколе-

<sup>132</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – М., 1977. – С.35.

<sup>133</sup> ПСЗ-2. – Т.36. – Ч.1, №36657.

ний<sup>134</sup>. Повышению влияния «молодежной партии» в деревне в пореформенный период способствовали постепенное разрушение больших патриархальных семей, их дробление на более мелкие, во главе которых становились молодые домохозяева, обладавшие, по крайней мере номинально, теми же правами, что и другие руководители общины. Важную роль в этом процессе сыграло повышение трудовой мобильности населения в связи с быстрым увеличением численности сельских жителей, вызвавшим стремительное обезземеливание. Не имея возможности полностью обеспечить себя и близких исключительно сельскохозяйственным трудом, младшие члены семьи работоспособного возраста были вынуждены надолго покинуть родные селения для занятия отхожими промыслами. Особой популярностью среди кряшен пользовался портняжный промысел. Во второй половине XIX – начале XX вв. портные-кряшены из Заказанья обеспечивали спрос в добротной недорогой национальной одежде жителей многих татарских и башкирских селений Казанской, Уфимской и Оренбургской губерний. Этот промысел получил такое широкое развитие, что уже в начале XX в. некоторые предприимчивые крестьяне основывали на Урале и в Сибири мануфактуры, круглогодично занимавшиеся пошивом одежды для местного городского и сельского населения. К числу других популярных видов отхожих промыслов у кряшен можно отнести артельную рубку и обработку леса на Урале, сбор и обработку шерсти и кожи домашних животных, строительство жилых и хозяйственных построек, сезонную работу на промышленных предприятиях крупных городов<sup>135</sup>. Неся основную нагрузку по выплате государственных повинностей, молодое поколение, занятое на отхожих промыслах, претендовало на расширение своих прав в принятии решений на уровне сельской общины, а также волостного самоуправления. Важное значение имел и психологический фактор. Надолго покидая свои патриархальные семьи, вкусив воздух свободы молодежь тяготилась опекой главы семьи и старейшин, негласно заправлявших делами общины, реже прислушивалась к их мнению<sup>136</sup>.

Несмотря на эти изменения на протяжении XIX – начала XX вв. основные функции общины и само общинное мироустройство оставались неизменными. В своих решениях каждая община руководствовалась народным правосознанием (обычным правом) и нормами действующего российского законодательства. Главная роль в этом правовом тандеме, особенно на уровне отдельной общины, принадлежала народному праву. Главной чертой правоприменительной практики были прагматичные расчеты, направленные на предоставление каждому члену общины возможности прокормить себя и свою семью.

Общинное мироустройство предполагало коллективный характер деятельности и принятия решений. Одним из важных проявлений коллективного общинного сознания был институт круговой поруки. Вплоть до конца XIX в. община в целом и каждый домохозяин отвечали перед государством за оплату подушной подати и других повинно-

<sup>134</sup> *Одигитриевский Н.* Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.28–29.

<sup>135</sup> Здесь уместно отметить, что развитие отхожих промыслов и их хозяйственно-трудовая специализация у кряшен имели неравномерный характер. В Цивильском, Тетюшском уездах Казанской губернии, Мензелинском и Белебеевском уездах Уфимской губернии, где местные жители были относительно неплохо обеспечены землей, отхождений было значительно меньше, чем среди кряшен Казанского, Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии. В целом же промыслы и торговля у кряшен в рассматриваемое время были развиты несколько хуже, нежели у других групп татарского населения Среднего Поволжья (*Воробьев Н.И.* Кряшены и татары: некоторые данные по сравнительной характеристике быта // Отд. оттиск из журнала «Труд и хозяйство». – 1929. – №5. – С.5).

<sup>136</sup> *Николаев Г.А.* Сельская община // Чуваши: история и культура. Т.2 / отв. ред. *В.П. Иванов.* – Чебоксары, 2009. – С.32.

стей всех членов мира. Коллективная ответственность, с одной стороны, не позволяла окончательно разориться и лишиться средств к существованию наиболее бедной прослойке деревни, с другой – стимулировала сельских жителей к взаимопомощи, усиленному труду, так как от их деятельности напрямую зависело не только их личное благополучие, но и благосостояние всей деревни, родственников и соседей.

К коллективным функциям следует отнести и институт социального призрения. Община принимала живое участие в судьбе малолетних сирот, одиноких, нетрудоспособных жителей – калек, немощных стариков и старух, оставшихся без кормильцев. В связи с сохранением у крестьян в XIX в. традиционных общинных порядков им в это время практически не были известны такие пороки общества, как беспризорничество, проституция, бродяжничество.

Коллективная психология формировала особые поведенческие стереотипы и трудовую дисциплину. Внутри поземельной общины существовала система коллективной взаимопомощи. В случае сложных жизненных обстоятельств, невозможности осилить своими силами ту или иную работу семья просила мир о помощи. Деревенские жители практически всегда откликались на такую просьбу, безвозмездно оказывая помощь нуждающимся. Обычно «помочи» (*өмә*) созывались для уборки и сваживания с поля хлеба, заготовки дров на зиму, во время сенокоса, для строительства жилых и хозяйственных построек, всесторонней помощи погорельцам. Особенно активно к коллективным формам взаимопомощи прибегали малые семьи, не обладавшие достаточными людскими ресурсами и средствами производства (лошадьми, телегами и другим необходимым рабочим инвентарем). Помочи у крестьян носили характер не только коллективной трудовой деятельности, но и культурно-массового мероприятия – во время работы приглашали музыкантов, пели песни, устраивали молодецкие потехи. По окончании работы совершалось угощение с обильным возлиянием. «Вечером, по окончании работы их, идет настоящая пирушка. Хозяин к этим дням варит кумышку (крепкий алкогольный напиток. – *Р.И.*) или, как называет народ еще, бражку. Хозяин старается этой кумышкой как можно больше напоить, чтобы хорошие рабочие всегда приходили к нему на помощь»<sup>137</sup>.

В особую категорию можно выделить коллективные формы женской трудовой взаимопомощи. Такие помочи устраивались осенью и были связаны с необходимостью оперативно выполнить большой объем работы, например, обработать тушки домашней птицы (*каз өмәсе*), шерсть мелкого рогатого скота (*жәң өмәсе*) и т.д. Данные мероприятия у крестьян приобрели характер девичьих посиделок.



Крышенка с мальчиком возле конопляной мялки. Дер. Елтани (Ялтан) Чистопольского уезда Казанской губернии. 1902 г. (из фондов РЭМ)

<sup>137</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.77.

Любые вопросы, возникавшие в общине, обсуждались всем миром, а решения сходки считались правомочными при положительном голосовании большинства. Для наиболее значимых вопросов, таких как периодический передел земли, был необходим определенный кворум. В последней трети XIX в. он равнялся двум третям всех состоящих в общине домохозяев. К ведению сходки относились такие вопросы, как выбор сельских должностных лиц и назначение выборных на волостной сход, удаление вредных для общества людей, временное удаление со сходки (до 3 лет) и прием новых членов, назначение опекунов и попечителей, дела, касающиеся мирских вопросов (переделы земли, тягло, повинности, совещания и ходатайства об общественных нуждах, контроль за деятельностью должностных лиц, дела по отбыванию рекрутской повинности)<sup>138</sup>. Решение сходки оформлялось в приговоры: устные – если речь шла о внутренних вопросах самоуправления, письменные – когда дело касалось органов государственной власти, а также коренного передела земли. Большие сельские сходы у кряшен собирались несколько раз в год, как правило, перед проведением общественных полевых молений и других коллективных праздников аграрного цикла. В сложных общинах созывались жители нескольких деревень, образовавших мир.

Несмотря на высокий уровень демократизма, в общине ярко проявлялась социальная неоднородность сельского общества. На протяжении всего рассматриваемого периода решающие позиции в ней сохраняла наиболее богатая прослойка деревни – *кара байлар* (буквально с тат. – черные богатеи, т.е. люди поднявшиеся из низов), *куштаннар* (коштаны<sup>139</sup>). Такие заправилы, пользуясь своим авторитетом, оказывали весьма существенное влияние на сельское самоуправление, как на уровне отдельной общины, так и волости, могли смещать с должностей неугодных представителей сельской администрации, навязывать рядовым крестьянам решения исходя из своих личных интересов<sup>140</sup>.

Важнейшими сферами правового регулирования жизни внутри общины были семья, имущественные отношения и сельскохозяйственная деятельность. В обычном праве кряшен нашли отражение как общие для многонационального крестьянства Волго-Уралья нормы обычного права, так и специфические правовые традиции, характерные исключительно для представителей этой общности. Одной из важных особенностей народного правосознания татар-кряшен в сравнении с нормами обычного права татар-мусульман была его тесная связь с предписаниями православного вероучения. В то же время в народной правовой культуре обеих конфессиональных групп можно выделить много общих элементов, свидетельствующих об их древней генетической связи. Пожалуй, главным из них была единая джиенная организация сельского общества, опиравшаяся на древнетюркские традиции коллективной собственности и родовой (клановой) организации. Как отмечали современники, соблюдение джиенных обычаев было одной из важных точек соприкосновения кряшен с казанскими татарами на уровне повседневной народной культуры<sup>141</sup>. У кряшен хорошо сохранялись джиенные (окружные) контакты между родовыми деревнями и связанные с ними коллективные обряды и праздники. По наблюдениям этнологов, и сейчас в Заказанье у кряшен и татар-мусульман некоторые особенности хозяйственного и бытового уклада жизни совпадают с гра-

<sup>138</sup> Якушкин Е.И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. – Ярославль, 1875. – С.22.

<sup>139</sup> Так в средневожжской деревне называли наиболее активную часть населения, выступавшие в роле вожаков народной массы, властных мужиков, претендовавших на лидерство. Коштаны часто имели негативную репутацию, особенно среди деревенской бедноты, считавшей их мироедами.

<sup>140</sup> НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.8. Л.11–13 об.

<sup>141</sup> Тимофеев В.Т. Дневник старокрещеного татарина // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.121–122.

ницами прежних джиенных округов<sup>142</sup>. Одним из важных показателей этих связей являлись семейные контакты. Вплоть до начала XX в. у кряшен сохранялась традиция жениться и выходить замуж за жителей тех селений, которые входили с ними в общую джиенную систему. Данная традиция начинает постепенно нарушаться во второй половине XIX – начале XX вв., когда под влиянием новых социально-экономических и культурных веяний все отчетливее отмечается разрушение прежних устоев жизни.

**Семейные отношения и семейное право.** Семья имела исключительно важное значение в жизни кряшен, она являлась не только основной ячейкой общества, но и хранителем, а также транслятором традиций и самой идентичности. Семья выполняла функции передачи «культурного кода» социума, социализации личности. В ней вырабатывались этические и эстетические нормы поведения в окружающем мире, религиозные убеждения. Одной из особенностей характера кряшен, как отмечали современники, была их сильная приверженность семейным ценностям: чистота семейных нравов, гостеприимство, почтительное отношение младших к старшим, уважение к традициям и законам. По этому поводу православный миссионер и этнограф второй половины XIX в. Н. Одигитриевский писал: «... не менее достойна нашего внимания и еще одна добродетель, которой крещеные татары выдаются не только из среды магометанствующих инородцев наших, но даже и из среды русских. Говорим о чистоте семейных нравов их и об отсутствии среди них разврата... Все священники, с которыми нам приходилось говорить о нравственности крещеных татар единогласно утверждают, что крещеные татары, в нравственном отношении должны быть поставлены даже выше русских»<sup>143</sup>.

Кряшенская семья являлась типичным примером большой крестьянской патриархальной семьи. Она была сложным социальным организмом с определенными нормами и правилами поведения, опиравшимися на обычное право и культурные традиции. Большая семья состояла из более мелких семей во главе с неотделившимися взрослыми сыновьями. Полноправным и единоличным руководителем семьи был домохозяин, старейший член семьи мужского пола.

Сохранение и широкое бытование больших семей у кряшен можно объяснить их приверженностью патриархальным устоям жизни и теми хозяйственно-экономическими преимуществами, которые предоставлял такой способ социальной организации. Большому семейному коллективу, члены которого, кроме того, имели определенную трудовую и социальную специализацию, было значительно легче справляться с тяжелым и многогранным трудом хлебопашца, обеспечить всех семейных достойными условиями жизни. Не случайно большие семьи считались более состоятельными и в хозяйственном отношении «мощными» (т.е. обладавшими достаточными для аграрной деятельности средствами производства), нежели малочисленные<sup>144</sup>. В то же время большая семья обладала существенным недостатком – жить в ней «рядовому» члену было значительно тяжелее, нежели членам малой семьи. Наряду со сложными условиями сосуществования большого количества людей под одной крышей, что вызывало периодические конфликты на бытовой почве, младшие члены семьи испытывали на себе постоянное давление и деспотическую власть домохозяина, должны были мириться с ограничением своей свободы. Домохозяин обладал беспрекословной властью, мог бесконтрольно наказывать своих детей и

---

<sup>142</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамутдинов. – М., 1967. – С.199.

<sup>143</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.52–53.

<sup>144</sup> Тихонов В.П. Материалы для изучения обычного права крестьян Сарапульского уезда Вятской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып.3 / под ред. Н.Н. Харузина // Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т.69. Этнографический отдел. Т.2. – Вып.2. – М., 1891. – С.65.

внуков. Но и его власть имела границы. Так, он не мог полностью лишить непокорного сына наследства, отнять его душевой надел земли<sup>145</sup>.

Решение главы-патриарха было неписанным законом, обязательным для исполнения всеми членами семьи. Из этого правила, конечно, существовали исключения. Важное значение имели отношения, складывавшиеся в семье, характер и нравственные качества главы семьи, его физическое здоровье. В зависимости от этих факторов, наряду с домохозяином, большую роль в семье могла играть его жена или один из старших сыновей. Хотя такие случаи имели место в жизни крестьян, они были скорее исключением из правил. Общинное сознание однозначно трактовало их как отклонения от нормы поведения.

Одной из ключевых функций главы семьи была организация семейного быта, обеспечение ее членов всем необходимым для жизни. Домохозяин, у которого были взрослые дети, обычно не занимался полевыми работами, а сосредоточивал свое внимание на домашнем хозяйстве<sup>146</sup>. На нем лежала обязанность позаботиться о судьбе своих подросших чад. Именно он, при участии жены, принимал решение о женитьбе и выдаче замуж детей и внуков. Главными критериями при выборе невестки были: здоровье, необходимое для продолжения рода и исполнения хозяйственных обязанностей, работоспособность, репутация ее семьи в обществе<sup>147</sup>. Семьи, считавшиеся в деревне состоятельными роднились преимущественно с такими же богатыми родами, в то время как бедняки были вынуждены подыскивать для детей вторую половину в среде низших слоев сельских жителей. Среди крестьян существовали лица из числа старшего поколения, которые занимались поиском и сватовством подходящей для жениха партии<sup>148</sup>. Сами родители во время больших праздников, в дни ярмарок и базаров устраивали смотрины кандидаткам<sup>149</sup>. Кроме того, практиковались семейные советы, на которых обсуждались качества и характер будущего жениха и невестки, принималось решение о возможном сватовстве и заключении брака<sup>150</sup>.

При выборе невестки практически не учитывались ее внешние данные и характер, часто игнорировались личностные отношения между будущими супругами. Считалось, что умудренный жизненным опытом родитель лучше своих детей знает, с кем будет счастлив его отпрыск<sup>151</sup>. Выбор отца не должен был оспариваться детьми. В этом отношении показателен случай из жизни первого крестьянского православного просветителя Василия Тимофеева, описанный в его воспоминаниях. Несмотря на свои религиозные убеждения, по прямому указанию властного отца в конце 1850-х гг. он должен был отказаться от поступления в монастырь и жениться на выбранной родителями невесте<sup>152</sup>. Данный случай не был исключительным в среде зарождающейся крестьянской интеллигенции. Многие молодые учителя и церковнослужители (пономари и дьяконы), имевшие, по деревенским меркам, высокий культурный и социальный статус, безропотно принимали выбор своих родителей<sup>153</sup>. Брак без согласия родителей считался большим грехом. Согласие родителей было необходимо не только для заключения брака, но и для вхождения в семью нового члена.

<sup>145</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 305. Л. 286.

<sup>146</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 314. Л. 184.

<sup>147</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 310. Л. 21.

<sup>148</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 311. Л. 185.

<sup>149</sup> Там же.

<sup>150</sup> Там же. Л. 187.

<sup>151</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 314. Л. 183.

<sup>152</sup> Тимофеев В. Указ. соч. – С. 27.

<sup>153</sup> Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1903 г. // Известия по Казанской епархии. – 1904. – №43. – С. 1461.

Конечно, крайне односторонне рассматривать акт создания новой ячейки общества исключительно как дело родителей. Молодые имели возможность заключить брак по взаимному согласию, могли при определенных условиях и послушаться родителей. Относительная свобода в гендерных взаимоотношениях проистекала из самой специфики деревенской жизни. Местом встречи и знакомства молодежи были коллективные праздники, вечерние посиделки, гадания, проводившиеся в период летнего и зимнего равноденствия.

Нередки среди крестьян были случаи так называемых «воровских свадеб» – *кыз урлау*. При отказе родителей выдать свою дочь замуж за молодого человека тот, предварительно сговорившись с суженой, похищал ее в темное время суток и прятал в одном из домов своих родственников или друзей, приходя туда по ночам для встреч с невестой. В таких случаях родители *de facto* должны были признать свершившийся факт и дать согласие на венчание. Похищенная девушка, независимо от того, была ли у нее близость с женихом или нет, уже не могла просто вернуться в дом родителей. Это означало навлечь на себя и свой род позор. Ей уже было практически невозможно найти подходящую партию и выйти замуж. Иногда похищение совершалось и с согласия родителей. Это делалось в бедных семьях, не имевших материальной возможности устроить свадебный пир<sup>154</sup>.

Наряду с добровольными похищениями отмечались случаи насильственного увоза молодым человеком понравившейся ему девушки. Е.А. Бектеева, описывая быт и нравы нагайбаков конца XIX в., писала: «Прежде у них был обычай похищения невест. Девушка никуда без провожатого выходить не могла, потому что ее выслеживали и ждали удобного случая, чтобы схватить и увести ее. Если родители в тот же момент догадывались о случившемся, бросались в погоню и отыскивали девушку»<sup>155</sup>. Насильное похищение невест практиковалось и у молькеевских крестьян. Оно проводилось во время весенних и летних девичьих хороводов, когда молодые незамужние девушки, собираясь вместе, оставались без присмотра родителей. «В Цивильском уезде, – отмечала в начале XX в. Л. Осипова, – даже был обычай уводить девушек с хороводов замуж. Если парень хотел жениться, [то] он, по уговору с девушкой, а иногда и силой уводил ее после хоровода и вводил в дом. Часто по этому поводу возникали недоразумения с родственниками с той или другой стороны. Но потом они сговаривались и мирились. Прежде девушек часто воровали, например, если девушка из другого села придет в гости или на посиделки, ее часто уводили. Но такие истории теперь встречаются мало»<sup>156</sup>.

Обряд умыкания невесты, имеющий очень древние корни, является одним из реликтов родо-племенной традиции. Современные этнологи фиксируют наличие схожих обрядов у многих народов Крайнего Севера и Океании, находящихся на ранних ступенях социального развития. Похищение невест из чужого племени является у них необходимым условием расширения влияния своего объединения, сохранения экзогамии, увеличения численности народонаселения. Далекие предки крестьян при совершении этих действий, по всей видимости, руководствовались теми же мотивами. Похищение невест было распространено у всех тюркских народов. У современных ногайцев, казахов и киргизов оно продолжает оставаться важной частью свадебного ритуала. Этот обычай фиксируется и у татар-мусульман. В своем этнографическом очерке «Свадебные обряды казанских татар» известный татарский историк начала XX в. Г.Н. Ахмеров в числе трех распространенных видов бракосочетания у татар называет обряд умыкания невесты. По его данным, к похищению невесты прибегали в том случае, когда у жениха не оставалось надежды склонить девушку и ее родителей на брак. Похищали исключительно девушек, а вдову, как

<sup>154</sup> Одигитриевский Н. Указ. соч. – С.49.

<sup>155</sup> НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.8.

<sup>156</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.97.

бы она ни была молода и красива, не воровали. Похитителями всегда были молодые парни, пожилые и вдовцы никогда не пользовались таким средством. Похищали, как правило, знакомую девушку, но не из своей родни. Совершенно незнакомую никогда не крали. Если похищение совершалось в самом селении, то непременно ночью и при содействии знакомой невесте женщины, которая под каким-либо предлогом выманивала девушку из родительского дома. Если похищение происходило вне селения, то похитители прежде всего спешили выпрячь лошадь, везущую девушку, в случае необходимости резали и сбрую, связывали проводника, если он оказывал сопротивление. В случае погони и полного отсутствия надежды на успех девушку бросали на дороге<sup>157</sup>.

Браки у кряшен заключались в раннем возрасте. Для девушки подходящим для брака считался возраст 16–22 года, для парня – 18–22 года. Вхождение в брачный возраст отмечалось у кряшенок сменой гардероба (головного убора и украшений), показывавшей новый статус в обществе. К девушкам, преодолевшим брачный возраст, но не создавшим семью, относились с пренебрежением, считая их «старыми девами» (*сазаган кыз*). Но таких случаев было мало. В основном оставались незамужними девушки с физическими или иными нарушениями<sup>158</sup>. Бессемейная, бездетная жизнь считалась нарушением божественного миропорядка, рассматривалась как грех по отношению к Богу и неуважение по отношению к своей семье. В связи с этим родители стремились выдать замуж и женить своих детей в положенный срок, прибегая иногда к различным ухищрениям. С этим же был связан распространенный обычай не выдавать младших дочерей и сыновей, достигших брачного возраста, раньше их старших сестер и братьев.

Одной из основных причин ранних браков был расчет главы семьи на получение в дом лишних рабочих рук<sup>159</sup>. Кроме того, важное значение имел тот факт, что лишь на женатого крестьянина накладывалось тягло, и он получал все основные права рядового члена общины<sup>160</sup>. Обычай предписывал, чтобы жена была моложе мужа. Но встречались и обратные примеры. Это происходило тогда, когда в семье будущего мужа не было взрослой женщины и требовалась хозяйка, которая могла полноценно исполнять обязанности по домашнему хозяйству. У кряшен строго запрещались браки между ближайшими родственниками как по мужской, так и по женской линии, но в отличие от русских крестьян не возбранялись браки между духовно-родственными семьями.

Важным критерием при выборе невестки были ее нравственные качества, целомудрие, незапятнанная репутация. Внебрачные отношения не только осуждались, но и могли стать поводом к жестокому наказанию как со стороны семьи, так и мира. При этом отношение к нарушению целомудрия молодого человека и девушки сильно разнилось. Если для первого такой проступок не грозил существенными осложнениями, то для девушки мог повлечь серьезные последствия. Такой девушке было нелегко выйти замуж, она подвергалась общественному порицанию и открытому унижению. Ее судьба была незавидной, а порой трагичной. Этот сюжет отразился во многих произведениях народного фольклора, где бедная, обманутая девушка, не найдя выхода из этой шекотливой ситуации, заканчивала жизнь самоубийством. Жесткое, нетерпимое отношение к свободным отношениям у кряшен, как у татар в целом, нашло отражение в материалах государственной статистики. По данным дореволюционного исследователя Н.А. Бухалова, проанализировавшего динамику численности незаконных рождений у отдельных народностей

<sup>157</sup> Ахмеров Г.Н. Свадебные обряды казанских татар // ИОАИЭ. – 1907. – Т. XXIII, Вып. 1. – С. 5–6.

<sup>158</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д. 311. Л. 155.

<sup>159</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д. 311. Л. 172.

<sup>160</sup> Матвеев П.А. Очерки народного юридического быта Самарской губернии // Записки Императорского Русского географического общества. По отделению этнографии. Т. 8. – СПб., 1878. – С. 21–22.

Казанской губернии за 1858–1891 гг., у татар наряду с чувашами таких случаев было значительно меньше, чем у представителей других народностей. Отмечались периоды в несколько лет, когда по всей губернии вообще не было ни одного такого прецедента<sup>161</sup>.

Составной частью свадебного ритуала было добрачное соглашение между родителями жениха и невесты. Важную роль в этом играл *яучы* – в основном женщина, выполнявшая роль свахи. Сватовство сопровождалось множеством разнообразных строго регламентированных ритуальных действий и обрядов, напоминавших сложное театральное действо, в котором каждый член импровизированного представления выполнял отведенную ему традицией роль. Во время сватовства использовались различные метафоры, завуалированные формулы и символы<sup>162</sup>. Будущие молодожены напрямую не участвовали в сватовстве. Жених в эти дни не ездил в дом к своей суженой, невеста старалась не появляться перед гостями, пряталась в чулане или у родных. Сватовство инициировалось исключительно стороной жениха<sup>163</sup>.

Обряды, проводившиеся во время сватовства, значительно отличались у отдельных территориальных групп крышен, поэтому довольно сложно выделить общий комплекс ритуала. Но его ключевые элементы и сама мотивация проведения были едиными. Главной целью сватовства, наряду с испрошением согласия на брак со стороны родителей невесты, было совершение акта добрачного соглашения между двумя роднящимися семьями. На встрече родителей, проводившейся, как правило, после предварительного согласия семьи невесты, стороны обговаривали взнос за невесту (*калым*) и ее приданое (*бирнэ*). Этот вопрос имел очень важное значение и часто вызывал оживленные и горячие споры между присутствующими. С развитием просвещения и распространением грамотности во второй половине XIX – начале XX вв. среди крышен начинает практиковаться составление письменного брачного соглашения, в котором четко прописывались финансовые и имущественные обязательства сторон<sup>164</sup>. Во время соглашения должны были присутствовать посторонние люди, которые при необходимости могли подтвердить его заключение перед миром. Сватовство проводилось непосредственно перед планируемой свадьбой. При удачном исходе свадебный пир (*туй*) отмечался через 2–3 недели после сватовства<sup>165</sup>. Традиционным временем свадебных торжеств было начало зимы<sup>166</sup>.

Калым являлся компенсацией семье невесты за потерю рабочих рук со стороны семьи жениха. Его размер определялся сложившимися в то время нормами обычного права и заключенным между семьями соглашением. Немаловажным фактором при определении его суммы были материальные возможности семьи. Калым состоял из определенного количества денег и движимого имущества (домашнего скота). На протяжении XIX – начала XX вв. сохранялась тенденция снижения суммы, уплачиваемой за невесту. Это было связано с общим увеличением численности народонаселения и потерей прежнего значения патриархальных семейных традиций. Тем не менее, уплата калыма у крышен в дореволюционный период не превратилась в чисто символический акт – она продолжала составлять значимую статью расходов на проведение бракосочетания. Другое явление, напрямую связанное с изменением социально-экономических условий жизни в деревне, было обусловлено постепенным уменьшением доли движимого имущества и увеличением денег в общем объеме калыма. В это время у крышен обозна-

<sup>161</sup> Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань, 1896. – С.92–93.

<sup>162</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.124–128 об.

<sup>163</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.186.

<sup>164</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.22.

<sup>165</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.186.

<sup>166</sup> *Матвеев С.М.* Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1896. – С.3.

чился переход от натурального хозяйства к товарно-денежным отношениям, что проявилось в традиции уплаты взноса за невесту. Сумма калыма значительно варьировалась в разных селениях. По наблюдениям С.М. Матвеева, если в начале XX в. в Мензелинском уезде Уфимской губернии в денежном эквиваленте калым составлял 10–50 рублей, то в соседнем Белебеевском – доходил до 80 рублей<sup>167</sup>.

Кроме калыма семья жениха должна была предоставить невесте «запрос» – предварительно оговоренную сумму денег или имущества на покупку подарков для родственников, которые будут присутствовать на свадебном торжестве. Если будущий муж жил в другой деревне, то на его семью налагалось дополнительное обязательство по выплате «выходных денег», предназначенных на обустройство невесты на новом месте<sup>168</sup>.

Приданое семья будущей невесты начинала копить загодя, со времени достижения ею работоспособного возраста. В него входили накопленное невестой и ее матерью имущество, предметы рукоделия, а также домашний скот, предоставленный главой семьи. Приданое являлось прямым неотчуждаемым имуществом жены. Оно не могло использоваться без ее согласия ни домохозяином, ни мужем. Приплод, произведенный домашним скотом, входившим в приданое, также считался имуществом жены. Муж или дети вступали в права собственности приданым только после смерти его хозяйки. Если у усопшей не было детей, передача приданого мужу могла быть оспорена бывшей семьей жены через общинный суд. При разводе приданое передавалось мужу, если имелись общие дети, которые оставались в его доме, в противном случае оно возвращалось бывшей жене<sup>169</sup>.

Невеста должна была приготовить специальные подарки родне мужа – домотканые рубахи, мешочки для денег и кисеты для мужчин, элементы головного убора для женщин<sup>170</sup>.

Если жених происходил из бедной семьи и у него не было средств на калым и подарки, то при согласии родителей невесты свадьба устраивалась негласно, т.е. без приглашения посторонних лиц и без церемониальных обрядов. В таких случаях невеста также не была обязана делать богатые подарки родственникам жениха и ограничивалась скромным приданым<sup>171</sup>.

В соответствии с обычным правом и государственным законодательством обязательным условием заключения брака было церковное венчание. Именно со времени венчания молодые официально вступали в семейную жизнь. У кряшен существовал обряд после церковного благословения и венчания обмениваться кольцами или нателеными крестами, что символически означало нерушимость семейной связи и любовь друг к другу. Но как показывают этнографические материалы, церковное венчание, как необходимое условие легитимизации семейных отношений, повсеместно входит в кряшенскую традицию лишь во второй половине XIX в., в период усиления влияния православия и внедрения его этических норм в народное правосознание. Констатируя сохранение прежних порядков в семейных отношениях у молькеевских кряшен, студент КазДА Н. Зеленцов писал в 1879 г.: «Брак, понимаемый в христианском смысле, среди них не пользуется особенной честью. Невеста еще до сих пор покупается женихом у ее родителей (калым), брачные [празднества] начинаются во всякое время года, даже Великим постом. Поэтому нет ничего невероятного в таких рассказах, что «молодые» жи-

<sup>167</sup> Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1896. – С.7.

<sup>168</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.188.

<sup>169</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.22.

<sup>170</sup> Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1896. – С.7.

<sup>171</sup> Там же. – С.8.

вут более года совершенно, по народному верованию, законно, хотя венчание над ними и не совершалось в церкви»<sup>172</sup>. Эти же явления в жизни кряшен Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии отмечал Н. Одигриевский: «... еще большее неуважение высказывается со стороны крещеных татар, к таинству брака. При заключении брачных связей они мало соображаются с требованиями православной церкви. Дело в том, что среди многих крещеных татар (как и среди других инородцев, напр. вотяков) не вывелся еще обычай обходиться до времени, при заключении браков, без церковного благословения или венчания»<sup>173</sup>.

Традиция позволяла повторно жениться и выходить замуж разведенным и вдовым парам не ранее 6 недель после окончания предыдущего брака. В этот период вдова должна была оставаться в семье бывшего мужа<sup>174</sup>. Особенно распространены были повторные браки среди молодых вдов<sup>175</sup>. Лишившись главного работника в семье, при наличии малолетних детей, ей волей-неволей приходилось подыскивать нового мужа, который мог бы вести хозяйство и обеспечивать ее и детей. В больших семьях желание вдовы выйти замуж было связано с ее тяжелым положением в чужой семье, где она, по сути, оставалась на правах простой работницы.

Новый муж был вправе усыновить или отказаться принять детей жены от предыдущего брака. В последнем случае мать и ее новая семья лишались права на владение имуществом бывшего мужа, которое передавалось во владение детей<sup>176</sup>. До их совершеннолетия это имущество находилось под опекой родственников, у которых они оставались жить. При отсутствии прямых родственников детей брало под опеку сельское общество. Мир избирал из своей среды попечителя, отвечавшего перед ним за благополучие детей и сохранность их имущества. Все наследственное имущество переходило в прямую собственность детей со времени достижения ими совершеннолетия. При растрате или утере части имущества опекуном новый собственник мог через сельский суд взыскать с него недостачу<sup>177</sup>.

Нельзя обойти вниманием такое явление в жизни кряшенского общества, как смешанные (по этническому и конфессиональному признаку) браки. Со времени обращения в православие в состав кряшен вливались представители коренных народов края, принимавших крещение. Селившиеся в кряшенские деревни, эти лица быстро теряли свои этнокультурные особенности. Имел место и обратный процесс, когда предки кряшен, колонизируя новые территории, вступали в тесные культурные и межличностные контакты с нетатарским населением, начинали жить и рожаться с ними. Такие примеры известны в Заказанье (Казанский, Мамадышский уезды Казанской губернии, Малмыжский уезд Вятской губернии) а также в Предкамье (Чистопольский уезд Казанской губернии, Мензелинский уезд Уфимской губернии)<sup>178</sup>. Особо развиты межэтнические семейные связи были среди молькеевских кряшен. Проживая в преимущественно чувашском окружении, они рождались со своими соседями. Этот процесс был настолько интенсивным, что оказал существенное влияние на многие элементы материальной и

<sup>172</sup> НА РТ. Ф.967. Оп.1. Д.168. Л.6–6 об.

<sup>173</sup> Одигриевский Н. Указ. соч. – С.48.

<sup>174</sup> НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.190.

<sup>175</sup> НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.314. Л.195.

<sup>176</sup> Ответы на программу М.Н. Харузина... – Л.189.

<sup>177</sup> НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.27.

<sup>178</sup> Износков И.А. Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Изд. 2-е. – М., 1895; *его же*. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Лаишевский уезд. Вып.1, 2. – Казань, 1895; Емекеев С. Нагайбаки // Православный благовестник. – 1902. – №24. – С.343–346; НА ЧГИГН. Ф. Н.В. Никольского. Д.305, 309, 310, 311, 314, 315, 319, 321.

духовной культуры, а также на язык и обычаи местных жителей<sup>179</sup>. Потомство от таких смешанных браков в большинстве своем идентифицировало себя с кряшенами и говорило на татарском языке, хотя имелись и обратные примеры<sup>180</sup>.

В смешанных русско-кряшенских селениях также существовали межэтнические семейные связи. Но они в целом не имели заметной динамики и были скорее исключением из правил. Налаживанию таких контактов мешали бытовые, языковые, ментальные различия. Немаловажную роль играли опасения со стороны кряшен потерять свою этнокультурную самобытность. Бытописателями той эпохи выделялась еще одна причина данного явления, а именно – сложные отношения между русскими и кряшенами. Задаваясь вопросом: «О чем свидетельствует тот факт, что русские почти никогда не женятся на крещеных (т.е. кряшенских. – *Р.И.*) женщинах?», студент КазДА М.А. Машанов, совершивший в начале 1870-х гг. путешествие по Мамадышскому уезду Казанской губернии, пришел к выводу, что «главную причину этого нужно искать в том мнении, какое имеют русские о крещеных. Национальная гордость русских, если не стоит здесь на первом плане, но все-таки занимает видное место в ряду этих причин»<sup>181</sup>. Вторит ему другой этнограф-любитель, священник С.М. Матвеев, долгие годы проработавший в смешанных по этническому составу приходах Мензелинского и Белебеевского уездов Уфимской губернии: «В глазах русских, не исключая даже некоторых лиц духовного звания, крещеные татары вследствие своего религиозного невежества являлись каким-то ничтожным и ни на что не способным народом... Русские всегда давали чувствовать крещеным татарам свое превосходство над ними»<sup>182</sup>. Естественно, на такое отношение к себе кряшены отвечали той же монетой, сторонясь русских односельчан, не вступая с ними в тесные семейные связи.

Хотя официально церковные правила и государственное законодательство запрещали членам православной конфессии вступать в брачные отношения с представителями других религиозных учений, как свидетельствует исторический нарратив, кряшены сохраняли некоторые семейные связи со своими соплеменниками-мусульманами. Впервые такие случаи были зафиксированы в грамоте царя Федора Ивановича от 18 июля 1593 г.: «В Казани и в Казанском и Свияжском уездах живут новокрещеные с татары, и с чуваш, и с черемисы, и с вотяк вместе... 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 едят»<sup>183</sup>. В последующие столетия, по всей видимости, такие контакты сохранялись, но к XIX в. в связи с ростом культурных и религиозных различий между представителями двух конфессиональных групп, формированием в татарском общественном сознании психологической оппозиции мусульманин – христианин – язычник эти связи практически сходят на нет.

---

<sup>179</sup> Филиппов Г.А. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской губернии. – 1915. – №37, 39, 40. – С.1038–1043; 1081, Воробьев Н. Отчет о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г. // Вестник Научного общества татароведения. – 1928. – №8. – С.100–109.

<sup>180</sup> Так, выдающийся удмуртский просветитель и педагог конца XIX – начала XX в. И.С. Михеев происходил из смешанной удмуртско-кряшенской семьи (был родом из с.Оштормо-Юмья Мамадышского уезда Казанской губернии).

<sup>181</sup> Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань: Университетская типография, 1875. – С.21.

<sup>182</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.24–25.

<sup>183</sup> ААЭ. Т.1. – СПб., 1836. – №358. – С.436.

Ситуация меняется во второй половине XIX в., когда в составе кряшен формируются группы «тайных» мусульман<sup>184</sup>. Несмотря на различие конфессиональных предпочтений, на протяжении второй половины XIX в. у православных кряшен и «новых» мусульман сохраняются прежние родовые связи. Так, жители с. Елышева, несмотря на свой новый мусульманский конфессиональный статус, продолжали родниться с населением соседних деревень Мамадышского уезда (Большие Савруши, Три Сосны, Старая Икшурма, Никифорово), дер. Томасов-Починок – с жителями своего материнского селения Янцевары, дер. Три Сосны – с кряшенами дер. Верхний Машляк, с. Апазово и дер. Карадуван – с оставшимися в православии родами из Казанского уезда Казанской губернии, Малмыжского уезда Вятской губернии (деревни Сардыбаш, Янасала, Дурга и др.), дер. Баймурзино – с кряшенами Цивильского и Тетюшского уездов Казанской губернии. Такую же ситуацию можно было наблюдать в селениях, в которых образовались две конфессиональные группы – православных кряшен и мусульман<sup>185</sup>. Вплоть до 1905 г. такие браки не признавались законными. Церковные органы и светская администрация могли привлечь супругов к суду, выдворить жену с детьми из семьи мужа<sup>186</sup>. Постепенно к началу XX в., с усилением православной ориентации кряшен и формированием устойчивой этноконфессиональной идентичности такие случаи становятся редкостью. Сами кряшены начинают относиться к таким неравноценным бракам отрицательно. Избрав супруга из числа тайных или явных мусульман, кряшенка рисковала лишиться поддержки семьи и благословения родителей.

Отношения в большой патриархальной кряшенской семье не были равноправными. Саму семью можно представить в виде пирамиды, во главе которой стоял домохозяин, обладавший практически неограниченной властью в семейных вопросах; ниже его стояли сыновья, руководившие своими женами и детьми. Примерно в этих же отношениях друг к другу состояли старшие и младшие дети. Таким образом, семейные отношения строились на строгой субординации, основанной на уважительном отношении младших к старшим. «Замечательно здесь то обстоятельство – замечает Н. Одигитриевский, что младшие дети относятся с большим послушанием и почтительностью к старшим, чем это бывает у русских. Вследствие этого старшие по возрасту братья или сестры пользуются обыкновенно в глазах младших почти тем же значением, тою же властью, какими пользуются и сами родители их. Эта особенность отчасти высказывается уже и в самих названиях, какие употребляются обычно при обращении младших братьев и сестер к старшим. Так, младший брат называет старшего “олы дядя”, что означает “старший дядя”, или буквально “большой дядя”; младшая сестра (равно как и брат) называет старшую “тутай”, или “тутей”, что значит “тетка”, “тетинька”. Таким образом и из самих названий видно, что младшие братья и сестры почитают старших как бы за своих дядей и теток»<sup>187</sup>.

Неравенство в кряшенской семье определялось не только по горизонтали: старшее–младшее поколение, но и по вертикали мужской пол–женский пол. Половое неравенство отмечалось практически во всех аспектах семейных отношений, с самого рождения ребенка. Более предпочтительным для родителей полом ребенка был мужской.

<sup>184</sup> Более подробно об этом см.: *Исхаков Р.Р.* Миссионерство и мусульмане Волго-Камья. Последняя треть XVIII – начало XX в. – Казань, 2010.

<sup>185</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.3068. Л.4–26 об.; Ф.967. Оп.1. Д.8; РГИА. Ф.821. Оп.8. Д.786. Л.39–40; *Машанов М.А.* Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875. – С.51–57; *Григорьев Д.* Положение священника среди отступников // Известия по Казанской губернии. – 1905. – №22. – С.960–968.

<sup>186</sup> ГАКО. Ф.23. Оп.222. Д.316. Л.1066. Такие драматические сюжеты были талантливо обрисованы в начале XX в. в драме татарского литературного классика Г. Исхаки *«Зөләйха»* (1907 г.).

<sup>187</sup> *Одигитриевский Н.* Указ. соч. – С.67.

Причины такого отношения нашли отражение в народной поговорке: «Улыцны ашат – аннан соң кирәк булыр, кызыцны ашат – кешега кирәк булыр» (Сына корми – после пригодится, дочь корми – людям пригодится)<sup>188</sup>. Здесь довольно емко показана мотивация родителей. Сын воспринимался как продолжатель рода, будущий кормилец семьи, который будет обеспечивать и заботиться о родителях в старости, в то время как дочь считалась «отломанным ломтем» – достигнув зрелости, она покинет родительский дом и станет частью чужой семьи. Важное значение имели и материальные расчеты труженника-хлебопашца. Распределение земельных наделов, принадлежавших сельской общине, у кряшен, как правило, осуществлялось по количеству душ мужского пола, достигших совершеннолетия. Таким образом, семьи, которые имели сыновей, получали больше земли, чем те, в которых преобладали дочери, что давало им больше возможностей для развития своего хозяйства. В условиях, когда земля была мерилем благополучия крестьянской семьи, залогом ее существования, этот фактор играл очень важную роль в семейных отношениях.



Пожилая нагайбачка в традиционном костюме. 1914 г.

В особо тяжелом положении находились молодые невестки, не обладавшие первое время после выхода замуж полными правами члена семьи. Вплоть до начала XX в. у кряшен строго соблюдался обычай, по которому снохи в первые годы жизни в новой семье не имели права разговаривать со старшими родственниками, особенно со свекром. Такой «обет молчания» продолжался до того времени, пока свекор не сочтет возможным дать свое разрешение на отмену этого предписания. Это разрешение облекалось в форму особого обряда. Во время какого-нибудь праздника, в присутствии гостей, молодая сноха, заранее предупрежденная о том, что свекор желает снять запрет, подавала домохозяйину стакан с алкогольным напитком, приготовленным на основе меда (*бал*). В свою очередь свекор, принимая угощение, спрашивал: «что она дает ему»? Получив ответ, он опускал в стакан серебряную монету и подавал его снохе. Выпив напиток и забрав монету, она вновь подавала ему брагу, которую он должен был выпить сам. После этого считалось, что ей дозволяется вступать в разговоры со всеми членами семьи<sup>189</sup>. У нагайбаков существовал схожий обряд, при котором снохе предлагали монету, спрашивая: «золото или серебро»? После ответа на поставленный вопрос с нее также снималось обязательство молчания<sup>190</sup>.

В «Ответах на программу М.Н. Харузина о юридических обычаях кряшен», подготовленных в 1921 г. слушателями трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов, отмечалось, что «живет еще в глубине души народа убеждение, что муж – господин своей жены, коего власть над нею очень велика и обширна»<sup>191</sup>. Сам брак воспринимался как акт, символизирующий подчинение жены своему новому хозяину – мужу.

<sup>188</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.310. Л.26.

<sup>189</sup> *Одигитриевский Н.* Указ. соч. – С.56.

<sup>190</sup> НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.35 об.

<sup>191</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.311. Л.191.

Данные мотивы можно обнаружить во многих обрядах, сопровождающих сватовство и женитьбу<sup>192</sup>. На «встрече» перед свадьбой молодая и ее подруги пели протяжные печальные песни, оплакивая потерянную девичью свободу. Муж должен был следить за походящим поведением жены; он отвечал за нее перед семьей и миром. В некоторых случаях муж мог подвергнуться наказанию за неблагоприятные действия своей жены. Народ не осуждал наказание мужем жены за порочащие его поступки. Он мог применить к ней различные формы воздействия и наказания, в том числе физические, был вправе выгнать ее из дома, отобрать детей. Сельское общество не имело права вмешиваться в такие семейные дела. Запретить мужу наказать жену мог лишь глава семьи. Если жена уходила от мужа, он мог потребовать ее возвращения, в то время как она таким правом по отношению к своему супругу не обладала<sup>193</sup>. Замужним кряшенкам не позволялось появляться перед посторонними мужчинами без головного убора и обуви. У нагайбаков сохранялся обычай, по которому жена в первое время после замужества должна была одевать и снимать обувь всем домашним<sup>194</sup>. При встрече с посторонним мужчиной на дороге молодые женщины должны были оказывать ему знаки почтения<sup>195</sup>.

Одним из маркеров определения системы внутрисемейных отношений могут выступать обряды общественного приема пищи. Во время обеда и ужина за семейный стол садились лишь после того, как это сделал глава семьи. Только он имел право распределять хлеб и мясо. Самые большие и «почетные» куски доставались старшим сыновьям. При раздаче мяса птицы ее голова, считавшаяся самым лакомым куском, предназначалась отцу семейства, а задняя часть доставалась представительницам женского пола. Кряшены объясняли это следующими словами: «*Өйдә утырган кешегә арты да ярар*» (Сидящему дома человеку пойдет и задняя часть)<sup>196</sup>.

Таким образом, уклад семейной жизни предполагал безусловное доминирование мужского пола над женским. Данный взгляд проистекал из складывавшихся на протяжении столетий хозяйственных и межгендерных отношений, где мужчина являлся главной опорой семьи, занимался наиболее сложными и тяжелыми видами производительного труда. Несмотря на это, отношения в кряшенской семье нельзя однозначно трактовать с позиции господства и подчинения. Являясь сложным, самодостаточным общественным институтом, семья предоставляла ее членам возможность регулировать внутренние взаимоотношения на основе как обычного права, так и субъективных межличностных контактов. В народной традиции муж и жена представлялись неким единым социальным организмом: «*Ир баш, хатын муен*» (Муж – голова, жена – шея)<sup>197</sup>. Гармоничные отношения между мужем и женой должны были строиться на уважении друг к другу и выполнении возложенных на них обязанностей. В идеале в этом тандеме не должно было возникать противоречий, так как каждому предоставлялось ровно столько прав, сколько и обязанностей. Действительно, как показывают исторические материалы, кряшенки нисколько не чувствовали себя ущемленными в правах в своей семье, считая, что «каждому свое». Этнографы отмечали важную роль женщин в кряшенской семье, их относительную свободу в принятии решений в области своей социальной и хозяйственной компетенции<sup>198</sup>. Большим влиянием в семье пользовалась жена домохозяйина. Она заведовала домашними делами, руководила другими представитель-

<sup>192</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.155–170; НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.20–22.

<sup>193</sup> *Одигтриевский Н.* Указ. соч. – С.56.

<sup>194</sup> НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.20.

<sup>195</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.191.

<sup>196</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.108.

<sup>197</sup> Там же. – Л.191.

<sup>198</sup> *Одигтриевский Н.* Указ. соч. – С.54.

ницами слабого пола, а также несовершеннолетними детьми. Свою важную роль в семейных делах она сохраняла и после смерти мужа. Мать-вдову по нормам обычного права должны были окружать вниманием и уважением, а к ее словам прислушиваться, в том числе и сын, который возглавлял семью.

Одним из закреплённых прав, предоставлявшихся жене и мужу, была возможность разрыва семейной связи. Процесс развода осуществлялся на основе церковных правил. Для этого требовались достаточные мотивы. После развода жена покидала мужа и возвращалась в прежнюю семью. С собой она могла забрать только приданое и другую личную собственность. Дети оставались в семье мужа. В отдельных случаях, при согласии бывшего мужа, жена могла забрать с собой грудных детей и дочерей. Развод у кряшен был случаем исключительным. Пары, как правило, сохраняли свою семью даже в случае сложных внутрисемейных отношений и открытых конфликтов, предпочитая «не выносить сор из избы». Важным мотивом, которым руководствовались при сохранении семьи, были хозяйственные интересы и забота о благополучии детей. Имели значение также психологические факторы: осуждение со стороны общества и родни, бытовые сложности, возникавшие при разводе. Хотя церковные правила позволяли разведенным создавать новые семьи, на практике сделать это, особенно женщинам, было не так просто.

Крестьянский быт оказывал существенное влияние на семейные традиции, связанные с воспитанием подрастающего поколения. Воспитание ребенка и социализация личности происходили в суровых условиях. Родители занятые тяжелым сельскохозяйственным трудом, не всегда имели возможность уделять достаточно времени своим детям. Особо сложная ситуация складывалась в малых семьях, где каждая пара рабочих рук была на счету<sup>199</sup>. Уроженец дер. Старый Курбаш Цивильского уезда Казанской губернии П.П. Томлеев, вспоминая свои детские годы, писал в начале XX в.: «Во время работы оставляют детей самих. У [них] короткие рубашки вывернуты сзади кубарем. [Они] ползают по улице, а родители об них даже не думают. К вечеру, когда возвращаются все с работы, находят [свое дитя] либо спящим где-то на песке, либо играющим»<sup>200</sup>. В кряшенских семьях дети во многом были предоставлены сами себе, что накладывало заметный отпечаток на их развитие. Познание окружающего мира происходило у них посредством общения со сверстниками и подражания взрослым. С раннего возраста большую часть дня дети проводили на улице, играя с другими детьми, выполняли мелкие поручения родителей.

Считалось, что отец в полной мере властен над своими детьми. Он мог их наказывать, лишить еды, подвергнуть телесным наказаниям. Суровое воспитание, основанное на строгой дисциплине, по воззрениям народа, было наиболее верным путем к формированию достойного члена общества. Мягкость и доброта по отношению к детям, достигшим сознательного возраста, не поощрялись – такое отношение в конечном итоге должно было привести к негативным последствиям для ребенка – он избаловывается, станет нерадивым и ленивым.

Аграрный способ производства с низким прибавочным продуктом, требовавшим постоянной борьбы за пропитание, воспитывал в кряшенах культ трудолюбия<sup>201</sup>. С раннего возраста детей начинали приучать к работе. С семилетнего возраста они вместе с родителями участвовали в уборке зерновых культур, уходе за домашней скотиной, работе на приусадебных участках. Примерно с этого же возраста девочки начинали ткать холст, из которого изготавливалась одежда, заниматься рукоделием, готовить

<sup>199</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.135.

<sup>200</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.4.

<sup>201</sup> Павлов Л. Быт крещеных татар Уфимской губернии Мензелинского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. – 1900. – №19. – С.670.

свое будущее приданое. С 10–12 лет мальчиков приучали боронить пашню, пасти скот, а с 14 лет – пахать и сеять.

Интересные воспоминания о своем детстве, дающие красочную картину трудового воспитания в крестьянской семье, оставил в начале XX в. уроженец с. Албаево Мамадышского уезда Казанской губернии А.К. Москвин: «С десяти лет меня начали брать в поле жать. Но я жал плохо и поэтому ходил редко, а больше оставался убираться дома. Дома я приготавливал картошку для ужина, ходил за водой, припасал на вечер и на утро корове травы и т.п., поливал в огороде огурцы и капусту. Ходил я по временам в лес за орехами, за малиной и за ягодами. Всегда я приносил не меньше взрослых. Ходил в поле за стручками и т[ому] подобное. Вообще я никогда не сидел без дела. С двенадцати лет я начал учиться плести лапти, и это мне скоро удалось. Первые три лаптя не вывел в дело, но потом [посмотрел] у отца, как он плетет, я сразу понял, и у меня работа пошла успешнее... Летом время проходило незаметно, так как все лето поочередно идут работы. Как наступит весна, то сначала сеют яровые. По окончании яровой пашни я начинал вывозить навоз в поле, а потом парить землю под ржаное озимое. После этой пашни уже поспевало жать ржаное, и мне приходилось ходить жать... После ржаной страды начинаем сеять озимые, и мне приходилось пахать и боронить. Работал я со своим отцом с утра до поздней ночи. Летние работы продолжались до самой осени, и мне не приходилось отдыхать до конца работы»<sup>202</sup>.

Со второй половины XIX в. значимую роль в воспитании детей и юношества берет на себя начальная конфессиональная (православная) школа. Благодаря деятельности миссионеров в это время во многих кряшенских селениях Казанской, Вятской, Оренбургской и Уфимской губерний появляется сеть начальных учебных заведений, дававших элементарное образование на родном языке. Эти школы, созданные на основе педагогических идей известного православного просветителя Н.И. Ильминского, должны были не только развивать в народе грамотность, но и воспитывать подрастающее поколение на основе христианской морали. Появление этих учебных заведений, транслировавших и внедрявших христианскую идеологию, нормы поведения и систему религиозных ценностей, построивших педагогический и воспитательный процесс молодежи на принципиально новой модели, способствовало существенным изменениям в социокультурной жизни сельского населения, особенно младшего поколения. Внедрение этого нового социального института в «ткань» крестьянского общинного «организма» проходило непросто и сопровождалось противоречивыми процессами, связанными с тем, что предлагаемые им модели часто противоречили складывавшимся на протяжении веков традициям и крестьянской ментальности кряшен<sup>203</sup>. Тем не менее, благодаря приближению школ к нуждам и запросам местного населения, они не были «отторгнуты» крестьянской средой и постепенно стали неотъемлемой частью культурного ландшафта кряшенской деревни.

Описывая семейные нравы и связанные с ними нормы обычного права, нельзя обойти вниманием традиции кряшенского гостеприимства. Независимо от материального состояния семьи любого гостя, вошедшего в избу во время приема пищи, обязательно усаживали за стол и предлагали отобедать (*таберсен*). Вошедший не мог отказаться от такого предложения, так как этим нанес бы этому роду оскорбление. В случае нежелания гостя сесть за стол его все равно усаживали, при необходимости прибегая даже к физическому принуждению. Домохозяин настойчиво угощал его, следя за тем, чтобы он попробовал предложенную ему пищу и напитки<sup>204</sup>. Кряшен не мог отказать в

<sup>202</sup> Москвин А.К. Мое детство (с.Албаево Шеморбашской вол. Мамадышского кантона ТАССР) (1921 г.) // НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.315. Л.72–73.

<sup>203</sup> НА РТ. Ф.968. Оп. I. Д.173. Л.39–68 об.

<sup>204</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.449–450.

гостеприимстве любому гостю, в том числе лицу, с которым у него были натянутые или враждебные отношения. В случае просьбы он должен был предоставить гостю кров и ночлег. Гостеприимный и хлебосольный характер кряшен проявлялся во время семейных и общественных праздников – они отличались особой торжественностью и многолюдностью. На праздник приглашали не только близких родственников и друзей, но и других однодеревенцев, а также жителей соседних деревень, в том числе татар-мусульман и русских.

**Имущественные отношения в семье.** Скрепляющей основой семейных отношений была коллективная форма собственности на имущество. К числу общесемейного имущества относились средства производства на коллективный труд и потребление: земля, домашний скот, дом и хозяйственные постройки, инвентарь, продукты питания, полученные в ходе сельскохозяйственной деятельности. Кроме того, в коллективную собственность переходили средства, полученные от сдачи в наем земли, продажи продукции производства, деньги, полученные членами семьи на отхожих промыслах. Из этих средств осуществлялось выплата государственных податей и повинностей, на них содержались члены семьи. Доход от коллективного труда направлялся также на оплату церковных треб и совершение семейных и общественных обрядов и молений. Непосредственное руководство имуществом осуществлял домохозяин.

У членов семьи имелась и личная собственность. Женская половина семьи располагала приданым, правда не вышедшие замуж не могли им свободно распоряжаться. К такой собственности относились подарки и завещанное старшими родственниками наследство<sup>205</sup>. Немаловажной частью личного имущества женщин были нательные украшения с нашитыми на них предметами из драгоценных и цветных металлов и бисера (*муен яка, тамакса, малэнчек, калпак-чачак, тастар башы, белэзек, сырга* и пр.). Наряду с эстетическим и сакрально-магическим значением, женские украшения выполняли роль некоего страхового фонда, обеспечивавшего хозяйку средствами к существованию в случае различных жизненных и семейных коллизий. Следует отметить, что стоимость украшений кряшенок в богатых семьях достигала значительных размеров и представляла по деревенским меркам целое состояние, на которое можно было купить лошадь или несколько голов крупного рогатого скота. По данным священника с. Чура Мамадышского уезда Казанской губернии И.М. Ляпидовского, в первой половине XIX в. у местных кряшенок только шейная повязка *муен яка* украшалась серебряными монетами общей стоимостью до 50 рублей<sup>206</sup>. Личной собственностью считалась одежда, изготовленная собственными руками или приобретенная на стороне на собственные средства, а также средства личной гигиены. Имелась одежда, находившаяся в общем пользовании. В основном к этой категории относились дорогостоящие предметы зимнего обихода – шубы, тулупы, валенки, шапки.

Большое значение в развитии института частной собственности у кряшен сыграли отхожие промыслы и торговля. Покидая деревню, занимаясь промыслами и торговлей, кряшены приобретали на стороне имущество – торговые и ремесленные лавки, хозяйственные постройки, которые не считались однозначно коллективной собственностью крестьянской семьи, так как это имущество находилось вне компетенции ее хозяйственной деятельности. Полученные на отхожих промыслах средства должны были быть внесены в общую кассу, однако крестьянин имел возможность сохранить за собой ее определенную долю. Накопив таким образом личный капитал, молодой человек стремился освободиться от опеки своей семьи, для чего отделялся и создавал самостоятельный двор.

<sup>205</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.305. Л.297.

<sup>206</sup> *Ляпидовский И.М.* Записка о жителях Ядыгаровской волости Мамадышского уезда Казанской губернии, составленная для Российского географического общества (1848 г.) // ОР РНБ. Ф.573 (СПбДА). Оп.1. Д.А1/232. Л.16.

В целом институт частной собственности у кряшен не был так развит и явно уступал по значению коллективным формам собственности. Хотя переход с натуральных форм хозяйствования на товарно-денежные отношения, развитие отхожих промыслов, внедрение капиталистических основ производства привели к расширению значения этого института, инерция общинного сознания, складывавшегося у кряшен-хлебопашцев на протяжении многих веков, была столь велика, что эти явления не смогли поколебать ведущей роли института коллективной собственности. Косвенную роль в этом сыграла социально-экономическая ситуация в средневожской деревне во второй половине XIX – начале XX вв., связанная с обезземеливанием и обеднением крестьянских хозяйств. По вполне понятным причинам больше имущества в личной собственности находилось в богатых семьях, в которых сохранялись лишние средства, направлявшиеся, в том числе, на личные нужды. В бедных семьях, которые были вынуждены жить от урожая до урожая, еле сводя концы с концами, накопленные отдельными лицами средства и имущество направлялись по необходимости на общесемейные нужды.

Основными формами распределения семейного имущества были раздел, отдел, выдел, отход. Обычное право кряшен предполагало, что разделы должны осуществляться после смерти домохозяина, но уже во второй половине XIX в. это правило начинает повсеместно нарушаться. Разделы, спровоцированные эмансипацией «сыновей» и падением влияния «отцов», приводили к увеличению количества малых семей. У этого явления были как положительные, так и отрицательные стороны. К первым можно отнести повышение хозяйственной инициативы и мобильности большого числа молодых семейств, получавших возможность освободиться от опеки «стариков», вести свое хозяйство по своему усмотрению. К числу последних – дробление земельных наделов и увеличение «маломощных» хозяйств, которые из-за отсутствия средств производства не имели возможности полноценно обрабатывать свои земельные участки, и, как следствие, общее снижение материального благосостояния значительной части сельских жителей. Об этом свидетельствуют и материалы государственной и земской статистики. Если в середине XIX в. у кряшен Лаишевского уезда Казанской губернии в среднем на 1 двор приходилось 2,7 головы лошадей и столько же коров, то через 30 лет их поголовье уменьшилось более чем вдвое и составило соответственно 1,2 и 0,9 головы. По сведениям волостных правлений Лаишевского уезда, в 1888 г. на 1315 хозяйств кряшен приходилось 189 дворов (14,3%) без рабочих лошадей вообще, 626 (47,6%) – с одной, 361 (27,4%) – с двумя, 96 (7,3%) – с тремя и 43 (3,2%) – с четырьмя лошадьми. Таким образом, безлошадные и однолошадные хозяйства вместе составляли 62%. Такое же положение было характерно и для кряшен других уездов<sup>207</sup>. Наряду с другими причинами эту тенденцию можно объяснить уменьшением количества больших семей и дроблением их хозяйств.

Раздел был делом семейным. Решение принималось на общем семейном совете. Лишь в исключительных случаях, при неразрешимых спорах, при дележе имущества прибегали к суду мира. Решающий голос принадлежал главе семьи. Он сохранял это право даже тогда, когда вследствие старости и болезней семьей фактически управлял один из его сыновей. Если раздел совершался после смерти домохозяина, требовалось коллективное решение семьи. При разделе отец не имел права обделять одного из своих сыновей. Все земельные наделы, равно как орудия производства, жилые и хозяйственные постройки должны были быть разделены поровну между старшими членами семьи мужского пола. Сам отец семейства имел право оставить за собой большую долю имущества<sup>208</sup>. Напротив, мать-вдова при разделе, хотя и имела право на часть имуществ-

<sup>207</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – М., 1977. – С.32–34.

<sup>208</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.305. Л.299.

ва семьи, но в значительно меньшем объеме, нежели ее взрослые сыновья<sup>209</sup>. Равные права при разделе имели родные и приемные дети главы семьи, а также зять, долго живущий в этой семье и внесший значимый вклад в ее благосостояние. Существовала практика, когда при разделах в силу бытовых расчетов часть недвижимого имущества – хозяйственные постройки, особенно бани, не делились, а оставались в общей собственности. Таким имуществом пользовались сообща.

При дележе не всегда учитывался вклад конкретного человека в развитие хозяйства семьи. Так, старший брат, воспитывавший после смерти родителей своих младших братьев, не мог при разделе предоставить им имущество и земельный надел наравне со своими сыновьями. Они имели право на значительно большую долю, почти такую же, какую оставлял себе он сам<sup>210</sup>. Такими же правами пользовались дети, долго жившие на стороне, отбывавшие рекрутскую повинность. Обычно при разделе родительский дом доставался младшему сыну, за что он обязался кормить и присматривать за престарелыми родителями и другими родственниками, оставшимися в старой семье. Другим сыновьям, покидавшим отчий дом, оказывалась помощь в строительстве дома и хозяйственных построек. Их возведение начиналось еще до раздела.

Замужние сестры при разделе не имели права претендовать на имущество своей бывшей семьи. Незамужние получали долю имущества, но она была намного меньше, чем у братьев. Кроме того, они не получали земельного пая. Также при распределении семейного имущества доли лишалось лицо (сын или внук домохозяина), переехавшее на постоянное жительство в другую деревню: например, когда муж после свадьбы поселялся в семье жены. Такие случаи повсеместно отмечались с 1860-х гг. среди представителей кряшенской сельской интеллигенции. Молодые учителя в силу служебной необходимости были вынуждены переезжать в чужие деревни и вступать на правах сельских обывателей в местные общества. Приняв в свой состав нового члена, община была обязана уравнивать его в правах с коренными жителями, предоставить ему наравне с другими земельный надел.

Выдел проводился по инициативе главы семьи. Главными причинами выдела были семейные дрязги и ссоры. Выделы объяснялись «неуживчивым характером баб»<sup>211</sup>. Также в источниках зафиксированы случаи, когда выдел совершался в семье, в которой жил зять, а у домохозяина рождался сын. Глава семьи, опасаясь, что после его смерти дочь и зять начнут притеснять сына, выделял их, давая им причитающийся пай земли<sup>212</sup>. При выделе одного из сыновей отец отдавал ему полагающееся имущество. Часто выделившиеся сохраняли тесные контакты с прежней семьей: ее члены селились непосредственно вблизи родительского дома, сохраняли общий земельный надел, который совместно обрабатывали.

Отход осуществлялся по инициативе одного из сыновей, иногда вразрез с волей отца. В таких случаях глава семьи мог отказать сыну в поддержке. Случалось, что при отходе непокорный сын прерывал контакты со своей прежней семьей, селился отдельно, образуя новый двор. Разделы, отдели, выделы и отходы сопровождались различными семейными обрядами. Родители благословляли детей на новую жизнь, разрезали каравай хлеба<sup>213</sup>.

Перед смертью отец семейства делил между детьми и внуками свое имущество. В дореволюционный период у кряшен выделялись два вида фиксации наследственных прав: духовные и словесные (устные) завещания. Духовные завещания, получившие широкое распространение среди кряшен, во второй половине XIX в. бытовали в боль-

<sup>209</sup> Там же. Л.301.

<sup>210</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.305. Л.301–302.

<sup>211</sup> Там же.

<sup>212</sup> Там же.

<sup>213</sup> Там же.

ших семьях, где вследствие домашних неурядиц существовала вероятность того, что слова отца после смерти будут проигнорированы или неверно интерпретированы его наследниками. Составление духовного завещания было прерогативой местного приходского священнослужителя. Во время этого акта должны были присутствовать посторонние свидетели. Отец не мог полностью лишить наследства своих сыновей. В наследственных вопросах он имел полное право лишать или передавать кому-либо, например дочери или внукам, только свое личное имущество. Мать оставлять наследство не могла, ее имущество после смерти переходило семье, в которой она жила. При отсутствии детей вдова лишалась права на большую часть имущества мужа, которое передавалось ближайшим родственникам мужского пола<sup>214</sup>.

Среди кряшен были примеры, когда наследовали лица, не имевшие кровных связей с усопшим. Это могли быть приемные дети, а также люди, которые при жизни заботились о престарелых и больных стариках, за что они обязались оставить им свое имущество. При отсутствии родственников и других наследников имущество передавалось общине, которая могла продать его, а вырученные средства использовать на нужды мира<sup>215</sup>.

**Регулирование прав собственности и имущественных отношений внутри общины.** Известный дореволюционный правовед П.П. Чубинский, оценивая специфику правовой культуры российского крестьянства, писал в начале 1870-х гг.: «Общая черта народного обычного права та, что оно служит выражением не формальной, а материальной правды. Народ – художник; все-то немного, что он имеет, добыто тяжелым трудом. Все это плод сбережений, сделанных часто на счет необходимых потребностей. Поэтому-то всякое имущество рассматривается в тесной связи с личностью. Поэтому-то всякое имущественное нарушение является в глазах народа как бы нарушением прав личности»<sup>216</sup>. Именно тесная связь имущественных отношений с важнейшими сферами жизнедеятельности сельского труженика предопределила то ключевое положение, которое занимало правовое регулирование вопросов собственности и землепользования внутри поземельной общины в крестьянском обычном праве.

К числу наиболее значимых вопросов, входивших в компетенцию общины, относились распределение земельных наделов, передел пашен и сенокосов, пользование лесами, выгонами, разрешение земельных споров, связанных с нарушением межевых границ, захватом чужих участков<sup>217</sup>. Особую актуальность эти вопросы приобрели в пореформенный период, когда вследствие государственных реформ в аграрной сфере, проведенных в 1860-х гг, количество душевого земельного надела у кряшен существенно уменьшилось. После реформы 1866 г. татарские хлебопашцы получили значительно меньше земли, чем прежде, – всего 3,9–5,5 дес. на душу. К концу XIX в. наделы стали еще меньше – среди всех групп бывших государственных крестьян у татар был самый большой процент малого надела<sup>218</sup>.

По формам распределения земельных наделов в XIX – начале XX вв. у кряшен выделяются: 1) земли, переделывавшиеся периодически, к которым относилась основная часть посевных площадей, сенокосов и лесов; 2) участки, исключавшиеся из передела, к числу которых, за исключением отдельных случаев, относились приусадебные участ-

<sup>214</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.305. Л.300.

<sup>215</sup> Там же.

<sup>216</sup> Чубинский П.П. Краткий очерк народных юридических обычаев, составленный на основании прилагаемых гражданских решений // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т.6. – СПб., 1872. – С.29.

<sup>217</sup> Денисова Н.П., Иванов В.П. Обычное право и народное правосознание // Чуваши: история и культура. Т.2 / отв. ред. В.П. Иванов. – Чебоксары, 2009. – С.65.

<sup>218</sup> Мухаметшин Ю.Г. Указ. соч. – С.31–32.

ки (огороды и сады)<sup>219</sup>. Преобладающей была паровая зерновая система земледелия с трехпольным севооборотом. Лишь в отдельных деревнях Мамадышского уезда в пореформенный период земством были предприняты попытки внедрения четырехпольного севооборота. Вплоть до конца XIX в. в отдельных местах сохранялись и элементы архаичной системы земледелия (лесопольная).

Земля в кряшенской сельской общине до 1880-х гг. распределялась по ревизским душам или по тяглу. Земля делилась на десятины, сотки и загоны. Соприкасающиеся десятины разграничивались небольшими головниками (дорожками), достаточными для того, чтобы по ним можно было проехать с возом и сохой. Надельные участки в свою очередь отделялись друг от друга рубежами и межами.

Вплоть до второй половины XIX в. у кряшен не было четкого хронологического периода передела общественных земель. Он мог варьироваться от нескольких до 25 лет. С 1880-х гг. все больше крестьян переходят к новой уравнивательной системе распределения земли по наличным душам мужского пола. Уже к концу 1880-х гг. большинство кряшен Лаишевского, Мамадышского, Чистопольского уездов Казанской губернии, Елабужского уезда Вятской губернии внедряют в свою хозяйственную практику эту систему<sup>220</sup>. Указом от 8 июня 1893 г. официально срок между коренными земельными переделами был определен в 12 лет<sup>221</sup>.

Главной целью передела было справедливое распределение земли между общинниками, а ее периодичность связывалась с постоянным увеличением числа лиц мужского пола, достигших совершеннолетия и претендовавших на свою долю общинных земель. Перед переделом собирался сход, на который приглашались исключительно домохозяева или лица, заменяющие их. Последние, впрочем, обладали только совещательным голосом. При необходимом кворуме и желании большинства переделить землю составлялся приговор, утверждавшийся сельским старостой<sup>222</sup>. Земля делилась по жребию. Все поля делились на большие участки, достающиеся отдельным группам крестьян (*имана*) в 8–10 человек. Большие участки вновь по жребию распределялись между ними. На доставшемся участке ставился родовой знак (*тамга*), обозначающий право временной собственности на землю<sup>223</sup>. К началу XX в. при переделе начинает учитываться качество земли. За унавоженные полосы должны были даваться такие же по качеству наделы<sup>224</sup>.

Сложившиеся нормы обычного права и традиции крестьянского землеустройства далеко не всегда позволяли провести акт перераспределения земли гладко и без конфликтов. Еще более жесткие конфликты возникали в результате споров между соседними общинами. Предметом спора часто выступали пограничные земли, права собственности на которые были ранее не определены, что давало основание претендовать на него обеим общинам. В таких случаях решить спор полюбовно часто не удавалось. В результате конфликт перерастал в противостояние, принимая характер борьбы с настоящими боями и смертоубийством. Например, в начале XX в. между жителями с. Гороховое Поле и дер. Дюртели-Субаш Мамадышского уезда Казанской губернии возник спор за участок ранее не обрабатываемой «земли Баянова». Не найдя мирного решения вопроса и посчитав свои права нарушенными, субашевские крестьяне, вооружившись топорами и лопатами, напали на соседей, когда те очищали спорную землю под пашню. Локализовать беспорядки удалось лишь после введения сюда воинской команды и раз-

<sup>219</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 314. Л. 144–145; Д. 311. Л. 61.

<sup>220</sup> Мухаметшин Ю. Г. Указ. соч. – С. 33.

<sup>221</sup> ПСЗ–3. – Т. 13, № 9754.

<sup>222</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 311. Л. 60–61.

<sup>223</sup> Мухаметшин Ю. Г. Указ. соч. – С. 34.

<sup>224</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 311. Л. 59.

дела спорной земли между жителями соседних кряшенских селений<sup>225</sup>. Подобный спор возник между крестьянами с. Три Сосны и дер. Старая Икшурма (жители кряшены, татары-мусульмане («отпавшие» в ислам) и русские) того же уезда. В ходе схода жители с. Три Сосны решили добиться положительного решения вопроса о спорном участке с помощью силы. Собравшись и вооружившись подручными средствами, они пошли в сторону дер. Старая Икшурма. По пути их встретили староикшурминцы; завязалась кровавая драка, в ходе которой серьезно пострадали несколько человек. В конечном итоге после приезда полиции и судебного разбирательства дела земля досталась общине дер. Старая Икшурма, а несколько жителей с. Три Сосны были привлечены к уголовной ответственности за покушение на убийство и нанесение тяжелых увечий во время массовой драки<sup>226</sup>.

Наряду со спонтанными акциями вооруженной борьбы за спорную землю среди кряшен фиксируются случаи, когда жители соседних деревень заранее договаривались решить этот вопрос с помощью силы. Один такой случай, относящийся к концу XIX в., привел в своем этнографическом сочинении житель с. Албаево А.К. Москвин: «Крестьяне нашего села годов тридцать тому назад спорили из-за земли с соседней деревней. Большое поле, принадлежащее нашей деревне, засевалось соседней деревней. Крестьяне нашего села несколько раз просили отдать землю, принадлежащую нам, но они все продолжали засевать. Наши обращались и к начальству. Начальство разрешило засеять нам, но они делали свое. Тогда наши рассердились, собрали сход и послали одного человека в соседнюю деревню, чтобы все они вышли драться на это поле. Уговор был такой, что, если кто победит, тому достанется земля. И вот они назначили какой-то день, и вышли на битву. Сначала у них пошел спор, а потом сразилась битва. Битва продолжалась целый день, и победа оказалась на нашей стороне. Было из противников трое убитых и восемь человек раненых, из них некоторые померли»<sup>227</sup>.

Сенокосные поля разделялись в зависимости от места их расположения на несколько равномерных участков. Их перераспределение между членами общины проводилось ежегодно<sup>228</sup>. Существовал и другой способ коллективного использования лугов. Если их качество сильно разнилось, крестьяне предпочитали совместно убирать и заготавливать сено, которое затем равномерно распределялось между дворами<sup>229</sup>.

В большинстве кряшенских селений не выделялось особых общинных участков для пастьбы домашнего скота. В качестве пастбищ использовались земля, бывшая в это время под паром, скошенные сенокосные участки, убранные поля, пойменные участки реки, лесные опушки и т.д. Пастьба осуществлялась централизованно по решению мира<sup>230</sup>. Скот пасли либо по очереди, либо нанимали особого пастуха. Выгонять свой домашний скот на общественное пастбище имели право и члены общины, у которых не было наделной земли<sup>231</sup>.

Некоторые коррективы в традицию общинного землепользования кряшен внесла столыпинская аграрная реформа (1906–1911 гг.). Ее проведение было направлено на создание в деревне предприимчивого и независимого частного собственника, постепенное упразднение сельской общины как коллективного собственника земли, ликвидацию земельной чересполосицы. В ходе реформы в 1907–1909 гг. всего по Казанской губернии из общины вышли 17821 домохозяин. К этому времени за ними числилось

<sup>225</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.416.

<sup>226</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.287.

<sup>227</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.384.

<sup>228</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.315. Л.38.

<sup>229</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.314. Л.146.

<sup>230</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.315. Л.38.

<sup>231</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.61.

96682,1 дес. пашни и 23544,2 дес. прочих угодий<sup>232</sup>. Случаи закрепления земельного надела в частную собственность отмечались и среди местного кряшенского населения Мамадышского и Лайшевского уездов. Схожие процессы наблюдались также в Мензелинском уезде Уфимской губернии<sup>233</sup>. В результате, в этих селениях нарушалась прежняя система коллективного землеустройства – община должна была предоставить крестьянам, решившим вести единоличное хозяйство, полагающийся им земельный участок. Таким образом, эти земли исключались из общинного фонда, на них не распространялись переделы. Это имело большое значение для собственника – теперь он без оглядки на мир мог развивать свое хозяйство, согласуясь с изменяющимся спросом и экономическими реалиями времени, внедрять новые агротехнические методы, не опасаясь лишиться своего участка при следующем переделе, улучшать качество земли. В то же время он лишался поддержки мира, мог полагаться только на себя, что в условиях рискованного земледелия таило серьезные угрозы и риски. В целом, предложенная государством новая модель системы земельной собственности плохо приживалась среди кряшен. В большинстве их селений практически не отмечались случаи отказа от прежних общинных порядков. Там же, где такие случаи фиксировались, общее количество вышедших из общины было незначительным: 3–5% от общего числа жителей<sup>234</sup>. Одним из показателей непопулярности новой формы организации хозяйствования было крайне негативное отношение основной массы сельского населения к крестьянам-единоличникам. Вскоре после революционных событий 1917 г. в некоторых кряшенских деревнях произошли захваты земель хуторян и включение их вновь в общинную систему землепользования<sup>235</sup>.

**Фискальные и судебные функции поземельной общины.** С последней трети XVIII в. имперское руководство все активнее начинает привлекать сложившиеся к тому времени институты крестьянского самоуправления к выполнению важных государственных задач в сфере фискальной и судебной политики. Параллельно идет процесс признания и включения норм обычного права в сферу юридических отношений между органами власти и сельским населением. В 1775 г. для государственных крестьян на уровне отдельных уездов (низшие) и губерний (высшие) формируются специальные судебные органы – расправы, состоявшие из уголовной и гражданской палат<sup>236</sup>. Указом от 7 августа 1797 г. были созданы волости – среднее звено сельского управления, выступавшее посредником между государством и сельской общиной<sup>237</sup>.

Волостным и общинным органам управления гражданской властью было предоставлено право сбора налогов и организации отбывания натуральных повинностей. С 1718 г. на государственных крестьян была распространена практика сбора платежей и повинностей по количеству «ревизских душ», т.е. единиц фискального (ревизского) учета из числа представителей мужского пола. Раскладка податей и повинностей происходила на сходе и напрямую зависела от количества земли, находившейся во владении хлебопашца. Их сбором занималось специальное выборное должностное лицо, назначавшееся миром на сходе.

<sup>232</sup> Зайнуллина Ф.Г. Татарская деревня Казанской губернии: социально-экономическая и этнокультурная трансформация (1861–1917 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2008. – С.75.

<sup>233</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.216. Л.442.

<sup>234</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.401, 416.

<sup>235</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.416.

<sup>236</sup> Никишенков А.А. Крестьянство в судебной системе Российского государства // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке – начале XX века. – М., 2003. – С.46.

<sup>237</sup> ПСЗ-1. – Т.24, №18082.

Органы сельского самоуправления далеко не всегда справлялись с возложенными на них фискальными обязанностями. Существенным вызовом для кряшенской поземельной общины становится усиление налогового бремени в пореформенный период, когда наряду с прежним тяглом вводятся новые подати и повинности: выкупные платежи и земские сборы. Ситуация усугублялась нарастающим «земельным голодом» и периодически возникающими неурожаями. В этих условиях органам сельской власти приходилось усиливать давление на наиболее необеспеченные слои населения, принимать жесткие меры против неплательщиков. Например, в 1882 г. для взыскания продовольственных денег в дер. Большие Савруши Мамадышского уезда Казанской губернии из Елышевского волостного правления прибыла делегация во главе с волостным старшиной Деньмухаметовым. В ходе разбирательства дела местные жители были подвергнуты различным наказаниям: Петр Герасимов к 15 ударам розог, Никита Фомин, Никита Романов, Григорий Алексеев, Ефрем Ефимов и Василий Терентьев к 10 ударам розог. Кроме того, они были вынуждены для уплаты недоимок распродать свое имущество: последних лошадей, овец, свои участки с засеянным на них озимым хлебом. В пользу казны с крестьян были удержаны предметы домашнего обихода: перины, подушки, кафтаны, полушубки, а также продукты питания. Вследствие этого хозяйство упомянутых крестьян пришло в полный упадок<sup>238</sup>. Приведенный случай – пример крайних мер, применявшихся местными органами самоуправления по отношению к неплательщикам. Как правило, к таким формам воздействия прибегали в исключительных случаях, когда были исчерпаны другие возможности погасить задолженность. Сельское и волостное руководство, представленное теми же тружениками-хлебопашцами, понимая сложное положение неплательщиков, стремилось решить вопрос, не прибегая к крутым мерам, которые в конечном итоге вели к тому, что для данной категории лиц отбывать повинности и платить налоги в дальнейшем становилось еще сложнее. Иногда позиция сельской власти входила в противоречие с государственными фискальными интересами. В таких случаях государственная администрация и земства активно вмешивались в решение этого вопроса, используя широкий круг доступных им судебных и административных мер, в том числе привлекая для взыскания недоимок полицейские органы. В 1884 г. Мамадышское уездное земство за неуплату налоговых сборов и рост недоимок оштрафовало волостное начальство уезда и дважды арестовывало руководителей ряда сел<sup>239</sup>.

Важную роль в налоговом регулировании внутри общины играл мир. При невозможности выплаты повинностей община брала на себя выплату долга крестьянина, распределяя его между более богатыми общинниками. За это на несостоятельного жителя налагались определенные обязанности: безвозмездное исполнение общественных должностей и натуральных повинностей<sup>240</sup>. Оплата податей ложилась тяжелым бременем на крестьянские хозяйства. Лишь благодаря поддержке общины наиболее необеспеченные семьи окончательно не разорялись и не лишались средств к существованию. В связи с этим в кряшенской деревне не было такой разительной социальной дифференциации населения, какая имела место во многих русских и татаро-мусульманских селениях Среднего Поволжья, менее приверженных общинным порядкам<sup>241</sup>.

<sup>238</sup> РГИА. Ф.796. Оп.205. Д.621. Л.31–32.

<sup>239</sup> НА РТ. Ф.1. Оп.3. Д.6901. Л.553.

<sup>240</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.314. Л.193.

<sup>241</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары: некоторые данные по сравнительной характеристике быта // Отд. оттиск из журнала «Труд и хозяйство». – 1929. – №5. – С.5–6.

На уровне крестьянского самоуправления крестьянам, как и другим государственным крестьянам, было предоставлено (вернее, признано ранее существовавшее) право судебного разбирательства мелких правонарушений. Четкое регламентирование юридической компетенции волостных и общинных судов произошло в 1839 г., когда 23 марта были высочайше утверждены «Сельский полицейский устав»<sup>242</sup> и «Сельский судебный устав»<sup>243</sup>. В них были прописаны права и обязанности местной судебной власти, механизм избрания судей, порядок разбора дел и реализации на практике принятых решений. Окончательное оформление и структурирование сельских судов произошло после проведения крестьянской реформы 1861 г.<sup>244</sup>

На уровне поземельной общины у крестьян можно выделить несколько основных форм крестьянских судов: семейный суд, третейский суд, суд сельских судей (старейшин), суд сельского старосты, суд сельского и волостного схода. Основными предметами разбирательства были имущественные споры и предосудительное поведение членов общины. Наиболее значимые дела решались волостным судом. В пореформенный период волостные суды на территории Волго-Уральского региона действовали на основании «Временных правил о волостном суде в местностях, в которых введено Положение о земских участковых начальниках»<sup>245</sup>. Органы суда избирались ежегодно на волостном сходе из числа уважаемых и авторитетных членов местных общин. В состав суда входили от 4 до 12 очередных судей. Заседания должны были проводиться в присутствии не менее 3 судей не реже одного раза в две недели. Волостной суд имел право разбирать как гражданские (различные споры и тяжбы между крестьянами), так и уголовные дела, ущерб от которых не превышал 50 руб. (воровство и мошенничество)<sup>246</sup>.

Хотя волостные суды считались государственным органом, заметную роль в их деятельности играли неписанные и не признававшиеся официально нормы обычного права, тесно связанные со специфическим крестьянским мировоззрением. Главную свою задачу волостные суды, как и другие сельские суды, видели не столько в наказании виновного, сколько в примирении сторон. С этой идеей был тесно связан принцип признания возможности отмены наказания в случае возмещения ущерба потерпевшей стороне. Воровство трактовалось волостным судом не как преступление, а как нанесенный одной стороне другой ущерб, который должен был быть возмещен. Если возмещение совершалось после приговора суда, дело все равно прекращалось<sup>247</sup>. Эта практика вполне согласовывалась с прагматичным крестьянским умом – для сельского труженика было намного важнее восстановить свои имущественные права и компенсировать материальные потери, нежели наказать виновного. Вполне понятно, что примирение сторон и возмещение убытков не всегда были возможны. В таких случаях волостной суд мог приговорить виновного к выговору, денежному взысканию от 25 коп. до 30 руб., которые шли в мирские суммы волости, к простому или строгому аресту, а также наказанию розгами<sup>248</sup>.

<sup>242</sup> ПСЗ-2. – Т.14. – Ч.1, №12165.

<sup>243</sup> ПСЗ-2. – Т.14. – Ч.1, №12166.

<sup>244</sup> *Китяковский А.* Волостные суды, их история, настоящая их практика и настоящее их положение // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т.6. – СПб., 1872. – С.11–12.

<sup>245</sup> Свод законов Российской империи. Кн.3. – Т.8. – Ч.2–11. – СПб., 1912. – С.27–33.

<sup>246</sup> *Китяковский А.* Указ. соч. – С.11–12.

<sup>247</sup> *Никишенков А.А.* Указ. соч. – С.46–47.

<sup>248</sup> Свод законов Российской империи. Кн.3. – Т.8. – Ч.2–11. – СПб., 1912. – С.29.

В дореволюционной историографии к особой форме крестьянского суда относили самосуд<sup>249</sup>. Но считать его судебным органом исходя из норм действовавшего на то время гражданского и уголовного права вряд ли корректно. Можно согласиться с мнением современного историка народного права Ю.И. Семенова, относящего самосуд к категории крестьянской расправы<sup>250</sup>. Во время самосуда часто отсутствовали такие правовые практики, как судебное дознание и разбирательство дела, не действовали правила судопроизводства, характерные для других форм сельского суда. Тем не менее, нельзя сказать, что самосуд проводился вне рамок обычного права, имел случайный или спонтанный характер. Он происходил по более или менее определенным правилам, в большинстве случаев не применялся без коллективного обсуждения на сходе<sup>251</sup>. Самосуд использовался как крайняя мера, когда мир считал, что лицо, уличенное в преступлении, могло нанести впоследствии членам общины новый материальный или моральный ущерб<sup>252</sup>. Самосуд предполагал расправу не только над преступником, но и над тем, кто сознательно покрывал его деятельность<sup>253</sup>.

Правовед Е.Т. Соловьев, многие годы проработавший в судебных органах Казанской губернии, выделял у местных народов следующие категории преступлений, для которых применялся самосуд: 1) убийство и грабеж, 2) прелюбодеяние, 3) конокрадство, 4) порубка общественного леса, 5) мелкое воровство<sup>254</sup>. За эти преступления по народной традиции предусматривались суровые наказания, вплоть до смертной казни. Применялись также такие меры, как избивание, наказание розгами и другие виды жестокой экзекуции, наложение штрафа, реквизиция имущества, посрамление и общественное порицание. Все эти виды крестьянской расправы в той или иной форме встречались и у кряшен. Кроме того, у них отмечались случаи самосуда в отношении лиц, заподозренных в колдовстве, поджогах хозяйственных и жилых строений<sup>255</sup>.

Можно выделить две формы крестьянской расправы у кряшен: коллективные и индивидуальные. В первом случае по решению схода наказать преступника имели право все члены общины. Особая роль принадлежала сельскому старосте как представителю сельской власти. Во втором случае в качестве экзекутора выступала пострадавшая сторона. Сельские жители должны были наблюдать за наказанием преступника, чтобы «мститель» не перешел дозволенных обычаем пределов<sup>256</sup>. В связи с тем, что практика самосуда находилась вне рамок государственного законодательства, среди крестьян действовало правило коллективного сокрытия противоправного, с точки зрения официальной юстиции, деяния.

<sup>249</sup> Соловьев Е.Т. Преступление и наказание по понятиям крестьян Поволжья // Сборник народных юридических обычаев. Т.2 // Записки Императорского Русского географического общества. Отдел этнографии. Т.18. – СПб., 1900. – С.276–278.

<sup>250</sup> Семенов Ю.И. Первобытное и крестьянское обычное право: их сходство и различие, а также отношение к законному праву классовых социоисторических организмов // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке – начале XX века. – М., 2003. – С.32.

<sup>251</sup> Соловьев Е. Самосуды у крестьян Чистопольского уезда Казанской губернии // Записки Императорского Русского географического общества. Отдел этнографии. Т.8. – СПб., 1878. – С.15–17.

<sup>252</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.211; Семенов Ю.И. Указ. соч. – С.32.

<sup>253</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.84; Д.319. Л.210.

<sup>254</sup> Соловьев Е.Т. Преступление и наказание по понятиям крестьян Поволжья // Сборник народных юридических обычаев. Т.2 // Записки Императорского Русского географического общества. Отдел этнографии. Т.18. – СПб., 1900. – С.276–278.

<sup>255</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.83.

<sup>256</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.209.

Сельский суд у кряшен имел архаичный характер. В его практике тесно переплетались нормы обычного права и традиции, сформировавшиеся в ходе развития общинного самоуправления. Во время разбирательства дела прибегали к помощи таких народных средств, как гадание, клятвенная присяга, пытки. При невозможности доказать виновность преступника полагались на божественный суд<sup>257</sup>. Несмотря на указанные недостатки, данный институт играл важную роль в сохранении правопорядка в деревне, довольно эффективно исполнял функции сельской юстиции. Одним из показателей этого может служить факт низкого уровня преступности среди кряшенского сельского населения. Важным было и то, что сельское судопроизводство, основывавшееся на идее примирения, т.е. мирового соглашения сторон, в условиях неразвитости крестьянской правовой культуры и юридической практики позволяло нивелировать противоречия, возникавшие между крестьянами, и добиться конечного решения спорного вопроса.

Общественный быт и народное правосознание кряшен формировались под воздействием их социальной и хозяйственной жизнедеятельности. Аграрный способ производства и особая крестьянская ментальность накладывали заметный след на характер правовых и культурных взаимоотношений кряшен. Несмотря на заметные изменения, происходившие под воздействием быстро меняющейся социально-экономической ситуации в стране, благодаря широкой просветительской и культуртрегерской деятельности православных миссионеров и зарождающейся кряшенской интеллигенции вплоть до революционных событий 1917 г. кряшенское общество сохраняло свой аграрный характер. Благодаря этому в быте и общественных отношениях представителей этой этноконфессиональной общности продолжали сохранять свое значение древние традиции.

---

<sup>257</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.276; Д.311. Л.22.

## Глава 6

### Кряшены в XX в.

*Лилия Мухамадеева*

#### § 1. Общественно-политическое движение кряшен в 1917–1940-х гг.

В XX в. в России была создана тоталитарная политическая система, отличительными чертами которой были идеологический контроль над духовной жизнью общества, манипулирование сознанием, уничтожение инакомыслия и т.д. Классовый подход к культуре являлся определяющим принципом коммунистов в отношении культурного наследия и происходящих культурных процессов, которые должны были стать «частью общепролетарского дела». Приоритет отдавался классовому, а не общечеловеческому содержанию<sup>1</sup>.

Изменение социально-экономических и политических условий жизни людей рассматривалось в единстве с культурными преобразованиями. Задачи экономического развития страны требовали технически грамотных, квалифицированных работников. Вместе с тем развитие народного хозяйства создавало определенную материальную базу для культуры<sup>2</sup>.

Государство взяло на себя финансирование всех отраслей культуры: образование, материально-техническое обеспечение, установив строжайшую цензуру над литературой, театром, кинематографом, учебными заведениями и т.п. Была создана система идеологической обработки населения. Средства массовой информации, оказавшись под жесточайшим контролем партии и государства, наряду с достоверной информацией использовали прием манипулирования сознанием населения.

Из культурного процесса исключались многие ценности, разрушалась связь времен<sup>3</sup>.

К 1930-м гг. партийно-государственное руководство страной приняло формы грубого административного диктата. Массовые репрессии не только привели к невосполнимым потерям в социальной и культурной областях, но и отразились на нравственном состоянии общества<sup>4</sup>.



Казанский кремль. 1930 г.

<sup>1</sup> Культурология / сост. и отв. ред. А.А. Радугин. – М., 2001. – С.31.

<sup>2</sup> Балакина Т.И. Мировая художественная культура. Россия XIX–XX века. – М., 2000. – С.39–40.

<sup>3</sup> Сахаров А.Н., Боханов А.Н., Шестаков В.А. Новейшая история России. – М., 2012. – С.768.

<sup>4</sup> Родионова Е.Б. Формирование культуры здоровья дошкольников средствами игровых технологий в исторической ретроспективе // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2014. – №12 (140). – С.3.



Казанский кремль. 1930 г. Фото Ф.Феттера из архива В.Кондратьева

Изучение истории кряшен на сегодняшний день в большей степени остается подверженным научным стереотипам советского периода. Вместе с тем, развитие самосознания кряшенского населения, самостоятельные попытки кряшен найти свое место в истории требуют по-новому взглянуть на это явление. Необходимо уделять внимание не только вопросам, связанным с формированием этой этноконфессиональной группы, развитием культуры кряшен, но и другим проблемным, слабоизученным моментам их жизнедеятельности. В этом плане особый интерес вызывают первые десятилетия советской власти, когда после свержения царизма произошла небывалая общественно-политическая активизация кряшен.

Период исторического развития российского общества и государства в 1917–1940-х гг. характеризуется масштабными кризисными явлениями, которые отмечаются и на современном этапе исторического развития России. По существу оба этих исторических периода являются переходными от прежней общественно-политической и социальной организации российского общества к новой. Этот переход сопровождался кардинальными переменами во всех сферах существования общественного организма, в его социальной структуре, изменением социокультурного облика ведущих общественных слоев и классов. Российский социум в этот кризисный период переживал метаморфозы всех составляющих человеческого бытия, что характерно и для современного исторического этапа развития России<sup>5</sup>. В данной связи исследование общественно-политической жизни и социокультурного облика кряшен в 1917–1940-х гг. является необходимым и актуальным, оно позволит прояснить и выявить основы общественно-политического движения и социокультурного существования современного кряшенского населения, которые закладывались в годы революции, Гражданской войны, становления советской власти, и проследить характер перемен в нем.

**Общественно-политическая жизнь и «кряшенский вопрос».** События 1917 г.<sup>6</sup> дали небывалый толчок консолидации и общественному движению кряшен на территории

<sup>5</sup> Пономаренко Е.В. Изменение социокультурного облика российских рабочих в 1917–1921 гг.: дис. ... канд. ист. наук. – Славянск-на-Кубани, 2006. – С.203.

<sup>6</sup> Активным участником Февральской революции и Октябрьского переворота 1917 г. являлся поручик *Сергей Игнатьевич Тимофеев* (1892–1937). В октябрьские дни 1917 г. С.И. Тимофеев возглавил революционный 164-й пехотный полк и участвовал в установлении советской власти в Казани (*Глухов М.С.* Татарica. Энциклопедия. – Казань: Ватан, 1997. – С.442).

Казанской губернии. Несмотря на то, что четко выраженного национального самосознания среди кряшен в дореволюционные годы не наблюдалось, после Февральской революции 1917 г. они впервые заявляют о себе как об отдельной этнической группе<sup>7</sup>. Лидерами движения кряшен в тот период были демобилизованные офицеры-фронтовики Н.В. Подъячев, И.А. Алексеев, В.М. Горохов, Н.С. Соловьев, Н.В. Комиссаров, С.В. Трофимов, а также представители «старой» дореволюционной интеллигенции Р.П. Даулей, Н.Н. Егоров, Д.Г. Григорьев, И.С. Михеев, С.М. Матвеев и др. Они через газету «Кряшен газетъ» («Газета кряшен») (выходила с мая 1917 г.) впервые выдвинули лозунг «Кряшены – нация» и проводили определенную линию по его пропаганде. Вместе с тем, проблемы самоопределения эта идея не затрагивала, а его сторонники поддерживали создание Волго-Уральского штата для всех народов, проживающих в крае<sup>8</sup>.

Определенная подготовка к пропаганде лозунга «Кряшены – нация» началась еще в дореволюционный период на страницах газеты «Сугыш хабярляре» («Военные известия»), учрежденной в 1915 г. П.П. Глезденевым в Вятке, и уфимской кряшенской газеты «Дус» («Друг»), учрежденной в 1916 г. С.М. Матвеевым<sup>9</sup>. Идеи этих газет, вышедших в годы Первой мировой войны, активно поддерживало учительство, являвшееся довольно многочисленной прослойкой кряшенского населения.

Претворение в жизнь идей и замыслов, постепенно формулируемых и внушаемых кряшенской интеллигенцией, было делом времени. Февральская революция, позволила формальным и неформальным органам самоуправления на местах скорее воспользоваться смутным временем. Быстрый рост самосознания кряшен привел к конкретным действиям по реализации идей в области культурного строительства. В какой-то мере кряшены оказались в эпицентре национально-освободительного движения, быстро определили свое место в нем и активно включились в общественно-политическую жизнь республики<sup>10</sup>.

Представителями национальной интеллигенции и учащейся молодежью г.Казани 22 марта 1917 г. было создано общественно-культурное объединение – Общество мелких народностей Поволжья. Под мелкими народностями подразумевались «чувашы, черемисы, вотяки, мордва, пермяки, зыряне, старокрещенные татары, мешеряки, нагайбаки, калмыки»<sup>11</sup>. Одним из главных инициаторов его организации стал чувашский историк, профессор Казанского университета Н.В. Никольский, являвшийся автором трудов по истории кряшен. Ученый был избран председателем правления общества. В организационном собрании участвовали 150 чувашей, 43 марийца, 26 кряшен, 7 удмуртов, 2 представителя мордвы (мокша), по одному калмыку, башкиру, латышу, эстонцу, финну, якуту<sup>12</sup>.

Своей целью общество ставило:

- а) изучение народностей Поволжья в их настоящем и прошлом;
- б) просвещение мелких народностей на основании новой гражданской жизни, исходя из национальных особенностей каждого племени».

<sup>7</sup> Корбут М.К. Национальное движение в Волжско-Камском крае и национальные съезды в период Временного правительства // Революционный Восток. – 1929. – №7. – С.168–210.

<sup>8</sup> Глухов-Ногайбек М.С. Каз иле – Казакия моя. – Казань, 2015. – С.289.

<sup>9</sup> Григорьев А.Н. Кряшенская художественная литература (предисловие) / Сборник стихов кряшенских поэтов. – Казань, 1931. – С.6–7.

<sup>10</sup> Фокин А.В. Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. Сборник материалов. – Казань: Типография «Intelpress+», 2013. – С.90.

<sup>11</sup> Устав Общества мелких народностей Поволжья. – Казань: Центральная типография, 1917. – С.1.

<sup>12</sup> Татарский энциклопедический словарь. – Казань, 1998. – С.414; Клементьев В.Н. Союз мелких народностей Поволжья [Электронный ресурс] // Чувашская энциклопедия [Официальный сайт]. URL: <http://enc.cap.ru/?t=publ&lnk=1187> (дата обращения: 25.02.2016).

Общество создало свой печатный орган – «Вестник Общества мелких народностей Поволжья», в котором на русском языке печатались труды его членов, протоколы, обозрения деятельности каждой секции и т.д.<sup>13</sup> В августе 1917 г. Общество было переименовано в Союз мелких народностей Поволжья и просуществовало до конца июля 1918 г.

Спустя год один из его членов, педагог, этнограф, литератор, лидер кряшенского движения в 1917–1918 гг. *Иван Степанович Михеев* (1872–1937), уроженец с.Ошторма-Юмья Мамадышского уезда Казанской губернии, вспоминал: «Год тому назад (в 1917 г. – Л.М.) в Казани раздался клич: «Мелкие народности Поволжья, соединяйтесь». Как звон набатного колокола разнесся этот клич по всему Поволжью и собрал лучшие интеллигентные силы инородцев в одно общество – «Общество мелких народностей Поволжья». Я помню первые заседания этого общества: какой подъем, какое воодушевление царили на этих заседаниях. У всех было искреннее и твердое намерение поработать на пользу своего народа, у всех было радостное настроение. «Поздравляю Вас, писал мне один инородец на Пасхе, – с двойным праздником: Воскресением Христа и воскресением наших народностей». Да, это действительно было наше воскресение. Многие инородцы, работавшие до сих пор у других народов, вернулись для работы к своим братьям; многие, доселе скрывавшие свое инородческое происхождение, превратились в деятельных работников среди инородцев»<sup>14</sup>.

Уже в марте 1917 г. наиболее активные представители кряшенской интеллигенции образовали собственную секцию, в состав которой вошло 27 человек. Помимо нее в составе объединения были созданы секции: чувашей (к началу августа 1917 г. ее численность составляла 193 чел.), черемис (47 чел.) и мордовская (2 чел.). В качестве сочувствующих в союз вступили 36 русских, 2 татарина-мусульманина, 1 башкир, якут, калмык, латыш, эстонец и украинец<sup>15</sup>. Секции имели свои советы в составе председателя, 2 членов и казначея, избираемых на год<sup>16</sup>.

Общество периодически устраивало съезды – национальные форумы немусульманских народов Среднего Поволжья и Приуралья. Их проведение стало важной вехой в развитии национального движения поволжских народов, ознаменовав собой переход от рассмотрения культурно-просветительских задач к выдвиганию политических требований. Решения съездов существенно сказались на национально-административном строительстве в регионе<sup>17</sup>. Все они проходили в Казани. Одними из активных организаторов съездов являлись: социал-революционер, профессор *Григорий Николаевич Подъячев* (1887–1937), уроженец дер. Субаши Мамадышского уезда Казанской губернии; общественный деятель, создатель газеты «Кряшен газеты» *Николай Николаевич Егоров* (1870–1922), уроженец с.Шеморбаши Мамадышского уезда Казанской губернии; педагог, общественный деятель *Игнатий Алексеевич Алексеев* (1888–1975), уроженец дер. Ишалькино Чистопольского уезда Казанской губернии; И.С. Михеев и др.

<sup>13</sup> Устав Общества мелких народностей Поволжья. – С.2.

<sup>14</sup> *Михеев И.С.* К истории разложения Национального общества «Кряшен». – Казань, 1918. – С.1.

<sup>15</sup> *Клементьев В.Н.* Союз мелких народностей Поволжья [Электронный ресурс] // Чувашская энциклопедия [Официальный сайт]. URL: <http://enc.cap.ru/?t=publ&lnk=1187> (дата обращения: 25.02.2016).

<sup>16</sup> Устав Общества мелких народностей Поволжья. – С. 6.

<sup>17</sup> *Клементьев В.Н.* Съезды мелких народностей Поволжья [Электронный ресурс] // Чувашская энциклопедия [Официальный сайт]. URL: <http://enc.cap.ru/?t=publ&lnk=3532> (дата обращения: 25.02.2016).

Первый съезд мелких народностей Поволжья состоялся 17–22 мая 1917 г. Его участниками стали свыше 500 чел.: чуваши, марийцы, удмурты, калмыки, кряшены, мордва (эрзя и мокша), а также коми и пермяки – представители национальной интеллигенции Волго-Уралья. Для организации работы были созданы комиссии: издательская, школьная, церковная, о местном самоуправлении; национальные секции: чувашская, черемисская, крещеных татар, вотская и мордовская, которые подготовили доклады по главным вопросам форума и выработали проекты резолюций. Съезд высказался за установление единой демократической республики с предоставлением самой широкой автономии: политической – тем народам, которые «имеют обособленное историческое прошлое», культурной – всем народностям; за переход к судопроизводству на «местном языке» и формирование местного самоуправления и суда из выборных представителей «народностей данной местности»; за переход к богослужению на родном языке и избрание церковнослужителей из представителей этих народностей. Социально-экономическая проблематика, которая обсуждалась на съезде, охватывала аграрный, продовольственный вопросы и развитие кооперации. В своих решениях съезд выступил за безвозмездное отчуждение всех частновладельческих земель и законодательное разрешение аграрного вопроса Учредительным собранием, за развитие кооперативного движения среди народов края.



Алексеев Игнатий Алексеевич.  
1920-е гг.

Конгресс принял обширную программу культурно-просветительных мероприятий для народов региона, которая включала развитие школ всех типов и профессиональных образовательных учреждений с преподаванием на родном языке, издание учебников на языках местных народов, самоуправление национальных школ, создание дошкольного и внешкольного образования для нерусских детей, меры по развитию литературы и искусства народов края<sup>18</sup>.

На этом же съезде была рассмотрена программа церковной реформы. Диакон О.К. Садков представил резолюцию церковной комиссии, некоторые пункты из которой гласили:

«1. Признать желательным учреждение митрополичьего Казанского округа. На митрополичьей кафедре в Казани желательно иметь Уфимского епископа Андрея (князя А.А. Ухтомского. – *Л.М.*), как знатока нравов и быта инородцев не только Казанской епархии, но и других. Митрополит является руководителем деятельности национальных инородческих епископов не как начальник, а как первый между равными.

2. Немедленно же послать в предсоборное совещание представителей от следующих инородческих племен – кряшен, чуваш, черемис, мордвы, вотяков, пермяков и зырян; выбор же кандидатов передать в секции вышеперечисленных народностей»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Протокол 1-го общего собрания представителей мелких народностей Поволжья. – Казань: Т-во «Центральная типография», 1917. – С. 6–36; *Клементьев В.Н.* Съезды мелких народностей Поволжья [Электронный ресурс] // Чувашская энциклопедия [Официальный сайт]. URL: <http://enc.sar.ru/?t=publ&lnk=3532> (дата обращения: 25.02.2016).

<sup>19</sup> Протокол 1-го общего собрания представителей мелких народностей Поволжья. – С.24.

Таким образом, съезд малых народностей Поволжья явился первой попыткой объединения национальных движений крещеных нерусских народов региона. На нем рассматривались насущные проблемы государственного устройства России. По мнению исследователя Н.П. Павлова, съезд сыграл большую роль в подъеме самосознания мелких народностей Поволжья, осознания того, что они могут и должны быть наравне с титульным населением в решении своих культурных, правовых и политических запросов. Решения съезда следует рассматривать как действия, направленные на достижение этого<sup>20</sup>.

Второй съезд мелких народностей Поволжья проходил с 1 по 4 августа 1917 г. Важнейшей темой, обсуждавшейся на съезде, стал вопрос о выборах в Учредительное собрание. Конгресс постановил: народы Поволжья и Приуралья на выборах во всероссийский парламент участвуют со своими национальными списками. Съезд рекомендовал создать коалиционный военно-исполнительный комитет при штабе командующего войсками Казанского военного округа для защиты интересов и проведения культурно-просветительской работы среди нерусских солдат. По решению съезда общество было преобразовано в Союз мелких народностей Поволжья; был принят его устав, который дополнил программу деятельности политической и социально-экономической составляющей: содействовать демократизации государственного строя и общественных отношений, разрешению земельного вопроса в интересах трудящихся, распространению кооперации, развитию промышленности и ремесленно-кустарных промыслов. Форум принял решение о реорганизации ряда учебных заведений в национальные учительские семинарии, о включении в комитеты по народному образованию представителей нерусских национальностей. Съезд завершил работу принятием воззвания к «Свободным гражданам Великого Отечества – братьям чувашам, мари, эрзе, мокше, вотякам, зырянам, пермякам и др.», в котором призвал к совместным действиям для сохранения и развития национальной самобытности. Делегатом на Всероссийское государственное совещание от Союза мелких народностей Поволжья был избран лидер чувашского национально-освободительного движения, председатель комитета организации чувашских эсеров Г.Ф. Алюнов<sup>21</sup>.

Собрания Союза мелких народностей Поволжья проходили по мере накопления дел, по возможности ежемесячно<sup>22</sup>. Так, 28 (15) марта 1918 г. в Страховом отделе Губернского земства Казани по адресу: ул. Воскресенская, бывший дом Ушковой (ныне ул. Кремлевская, д. 33) прошло его очередное общее заседание. Программа была довольно обширной:

- 1) мелкие народности и их культурно-просветительские задачи;
- 2) отношение отдельных национальных организаций к Союзу;
- 3) Центральная крещено-татарская школа и ее историческое значение для мелких народностей Поволжья;
- 4) текущие дела<sup>23</sup>.

Последний, третий, съезд мелких народностей Поволжья был созван 14 июня 1918 г. На нем обсуждались вопросы о мерах финансового обеспечения культурно-просветительных учреждений; о школьном, дошкольном, внешкольном и профессиональном образовании; об отношении к Татаро-Башкирской республике. Последний воп-

---

<sup>20</sup> Павлов Н.П. Самоопределение, автономия: идеи, реалии. – Ижевск: Удмуртия, 2000. – С.29.

<sup>21</sup> Клементьев В.Н. Съезды мелких народностей Поволжья [Электронный ресурс] // Чувашская энциклопедия [Официальный сайт]. URL: <http://enc.cap.ru/?t=publ&lnk=3532> (дата обращения: 25.02.2016).

<sup>22</sup> Устав Общества мелких народностей Поволжья. – С.8.

<sup>23</sup> За землю и волю. – 1918. – №55 (93). – 27 марта.

рос стал главным на съезде. Проект образования Татаро-Башкирской советской республики не был поддержан делегатами регионального форума<sup>24</sup>.

С возникновением национальных обществ каждой народности сфера деятельности Союза мелких народностей Поволжья сузилась и ограничилась мерами в области просвещения и издательской деятельности<sup>25</sup>.

В октябре 1917 г., после преобразования Общества мелких народностей Поволжья в Союз, как и другие этнические группы, кряшены создали свое национальное общество, которое с 1917 г. по 1919 г. возглавлял известный политический деятель, эсер *Дмитрий Иванович Касимов* (1888–1937), уроженец дер. Кряш-Казыли Лаишевского уезда Казанской губернии<sup>26</sup>. Общество «Кряшен» в своей деятельности руководствовалось Уставом Союза мелких народностей Поволжья, было солидарно с платформой большевиков, которая базировалась на тезисе о праве наций на самоопределение в рамках отдельных территорий. В соответствии с ним был выдвинут лозунг «Кряшены – нация» и предприняты практические шаги по реализации обещанного большевиками права на национальное самоопределение<sup>27</sup>.

По воспоминаниям одного из создателей Национального общества кряшен *И.С. Михеева*: «Национальное общество кряшен возникло в октябре месяце прошлого года (1917 г. – *Л.М.*), заменив собою Крещено-татарскую секцию при Обществе мелких народностей Поволжья. За короткое время своего существования общество успело оказать крещенам весьма существенную услугу:

1) при деятельном участии общества открыта Учительская семинария в Хижицах (Кизическая учительская семинария. – *Л.М.*);

2) общество основало небольшую, но интересную и полезную для крещенского населения газетку;

3) общество сплотило в тесную и дружную вначале семью всех интеллигентных тружеников среди крещен.

Своими успехами общество было обязано исключительно тому обстоятельству, что во главе его стояли энергичные и честные работники, которые, не задаваясь никакими политическими целями, имели в виду лишь культурно-просветительные задачи среди крещен»<sup>28</sup>.

В целом, общество «Кряшен» сосредоточило усилия на развитии этнокультурной и просветительной работы среди населения. Но по мере включения в его работу революционно настроенных активистов, первоначальное значение приобретали политические пути разрешения «кряшенского вопроса». Заявив о том, что кряшены являются самостоятельной нацией, наиболее радикально настроенные функционеры, как из числа «старой» интеллигенции, так и выдвиженцев Октябрьской революции, наряду с идеей национально-культурной автономии кряшенского населения выдвинули требование о

<sup>24</sup> *Клементьев В.Н.* Съезды мелких народностей Поволжья [Электронный ресурс] // Чувашская энциклопедия [Официальный сайт]. URL: <http://enc.cap.ru/?t=publ&lnk=3532> (дата обращения: 25.02.2016).

<sup>25</sup> *Димитриев В.Д.* Н.В. Никольский – чувашский ученый, просветитель, общественный деятель: учеб. пособие. – Чебоксары: Б.и., 1993 – С.70.

<sup>26</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.268.

<sup>27</sup> *Горохов В.М.* Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. – Казань: Таткнигоиздат, 1941. – С. 126; *Фокин А.В.* Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. – С.91.

<sup>28</sup> *Михеев И.С.* К истории разложения национального общества кряшен / под ред. А.В. Фокина [Электронный ресурс] // Кряшенская духовная миссия [Официальный сайт]. URL: <http://www.missiakryashen.ru/history/schools/Kazan/Miheev/> (дата обращения: 06.03.2016).

ее независимом самоуправлении вплоть до образования суверенной республики, а затем и предприняли такую попытку<sup>29</sup>.

Однако дальнейшие события, по мнению историка М.С. Глухова, показали, что «сам вопрос оказался совершенно неподготовленным и во многом надуманным»<sup>30</sup>. Тем не менее, самоорганизация и консолидация кряшен в послереволюционный период вышли на новый уровень. В городах и селах губернии организовывались съезды, собрания и сходы кряшенского населения. Первое собрание общества «Кряшен» было открыто под председательством *Романа Т. Алексеева* (?–?). На нем присутствовало около 70 кряшен: «Здесь были ученики Кизицкой крещенской семинарии во главе с директором и учителями-крещенцами, ученики и ученицы крещено-татарской школы с учителями, ученицы образцовой женской школы, были военные и штатские... которые, видимо, пришли ради экстренного случая»<sup>31</sup>.

Собрание началось с того, что прежнее правление было упразднено как «буржуазно-монархическое», имущество его подлежало конфискации. На следующий день заседания присутствующие разбирали устав общества, производилась «коренная чистка общества», в результате которой как контрреволюционные элементы из состава нового «социал-демократического общества кряшен» были изгнаны одни из первых его создателей: протоиерей, миссионер, заведующий КЦКТШ *Тимофей Егорович Егоров* (1866–1927), уроженец с. Янцовары Лаишевского уезда Казанской губернии, и И.С. Михеев, вместе с супругами. Наряду с этим производился прием новых членов общества. «По новому уставу, – писал И.С. Михеев, – мог вступить всякий; для этого, как прежде, денежного взноса не требовалось, ибо последнее – «буржуазные предрассудки»; но вот из лиц духовного сословия членом мог быть не всякий, здесь уже требовалась политическая благонадежность. Не важно, если священник хороший переводчик, хороший педагог, честно исполняет свой пасторский долг, это по новому уставу менее важно, чем политическая благонадежность»<sup>32</sup>.

Вскоре после этого в обществе «Кряшен» состоялось совместное собрание «с крестьянскими депутатами-крещенцами, приехавшими на 4-й крестьянский съезд», на котором обсуждались вопросы: «об учительской семинарии для крещен, об обществе, газете, братских школах вообще и крещено-татарской школе в частности»<sup>33</sup>.

В это время в местной прессе периодически появлялись заметки о предстоящих заседаниях в обществе «Кряшен». Так, в газете «За землю и волю» сообщалось, что на 28 апреля 1918 г. было назначено очередное общее собрание членов данного общества<sup>34</sup>. Помимо этого прошло несколько региональных собраний кряшен в Елабуге и Мензелинске.

В начале июня 1918 г. в помещении Крещено-татарской учительской семинарии на Арском поле (ныне ул. Н.Ершова, 18) было объявлено об открытии Всероссийского съезда кряшен, посвященного национально-правовым вопросам. Однако к 6 июня на съезд явилось не более 30 представителей<sup>35</sup>. Как сообщалось позже, назначенный в

<sup>29</sup> *Горохов В.М.* Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. – С.126; *Фокин А.В.* Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. – С.91.

<sup>30</sup> *Глухов-Ногайбек М.С.* Каз иле – Казакия моя. – С.289.

<sup>31</sup> *Михеев И.С.* К истории разложения национального общества кряшен / под ред. *А.В. Фокина* [Электронный ресурс] // Кряшенская духовная миссия [Официальный сайт]. URL: <http://www.missiakryashen.ru/history/schools/Kazan/Miheev/> (дата обращения: 06.03.2016).

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> За землю и волю. – 1918. – №82 (120). – 27 апреля.

<sup>35</sup> За землю и волю. – 1918. – №110 (148). – 7 июня.

г.Казани на 5 июня «Всероссийский съезд крещеных татар» не смог состояться ввиду малочисленности явившихся на него депутатов. Изначально предполагалось присутствие не менее 100 депутатов, но к назначенному сроку явились лишь 40 представителей с мандатами от делегирующего их населения. По этой причине собранием присутствующих делегатов было решено считать настоящий съезд совещанием. Позже число участников этого совещания возросло до 100, но не менее половины этого количества являлись лицами, не имеющими права решающего голоса, так как прибыли на мероприятие без необходимых мандатов. Совещания происходили ежедневно в помещении Крещено-татарской учительской семинарии. Среди рассматриваемых вопросов ключевым считался национальный. Обсуждались также экономические, сельскохозяйственные, школьные, культурно-просветительские проблемы, вопросы издания печатной продукции и газет и т.д. Совещание планировалось завершить не ранее 15 июня<sup>36</sup>.

В 1918 г. в г.Казани состоялся съезд Советов Поволжья и Приуралья, созданный по инициативе Казанского Совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов с целью поиска форм решения национального вопроса народов региона. В нем участвовали представители Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов и национальных организаций Астраханской, Вятской, Казанской, Нижегородской, Оренбургской, Пензенской, Пермской, Самарской, Саратовской, Симбирской, Уфимской губерний. Съезд принял резолюцию о самоопределении народов Волго-Уралья в форме Волжско-Уральской Советской Республики, предложил образовать при советских республиках комиссариаты по национальным делам<sup>37</sup>.

Со свержением царского правительства у нерусских народов появилась возможность расширить рамки своих культурно-национальных автономий. В этот период весьма важное значение для межнациональных отношений приобретает «татаро-башкирский вопрос», а с февраля 1917 г. и вопрос о путях национального самоопределения татар и башкир. Татарская интеллектуальная элита предлагала вариант культурно-национальной автономии мусульман, которая должна была объединить всех мусульман внутренней России. Но башкиры не хотели принимать этот вариант и требовали собственной территориально-государственной автономии. На прошедших в 1917 г. двух Всероссийских мусульманских съездах вопрос об автономии занимал одно из главных мест. Происходит постепенный распад общемусульманского движения по национальному признаку, проявившийся и в том, что многие из тюркских народов выдвигали вопрос о своих границах и политической автономии. Те же башкиры на своем съезде заявили, что «процветание Башкирского края в пределах его национальных границ – абсолютно зависит от владения башкирами своей родиной и получения политической автономии одновременно с автономией других степных тюркских народов на востоке и юго-востоке»<sup>38</sup>.

В этот же период, с 22 ноября 1917 г. по 11 января 1918 г., в г.Уфе проходят заседания «Национального собрания мусульман тюрко-татар внутренней России и Сибири», где были выработаны «Основные положения национальной автономии мусульман». Национальным собранием было принято постановление «об отношении к Башкирии». В нем говорилось, что Урало-Волжский штат делится на две части: восточная часть штата – Башкирия – принималась за один округ, западная часть – татары – за другой округ. Это решение старалось сгладить трения между татарами и башкирами по вопросу автономии. Но более воинственная часть башкир требовала своей собственной автономии без татар. Этот вопрос так и оставался открытым, пока 22 марта 1918 г. в г.Москве не было издано

<sup>36</sup> За землю и волю. – 1918. – №117 (155). – 16 июня.

<sup>37</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.550.

<sup>38</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.36. Оп.1. Д.118. Л.3; *Галямов Э.Т.* Межнациональные отношения в Среднем Поволжье и Приуралье в период революционных преобразований (1917–1920 гг.): политика и идеология: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2000. – С.14–15.

«Положение о Татаро-Башкирской Советской республике», которое должно было решить многие вопросы в жизни народов региона. Но это положение лишь осложнило ситуацию. Отрицательную позицию по учреждению «Татаро-Башкирской республики» заняли малочисленные народы региона. По границам, предложенным в этом варианте, эти народы оказывались разобщенными. И что более важно, все малочисленные народы региона, противясь установлению «мусульманской гегемонии», требовали собственных национально-государственных автономий. Идею организации Татаро-Башкирской республики поддерживали в основном те части населения региона, которые мыслили пробольшеви́стски. И если в начале революции можно было говорить о получении собственной автономии, то позднее стало ясно, что автономия возможна лишь при принятии большевистского варианта. Он не устраивал многих деятелей национальных движений. К маю 1918 г. чаша весов склонилась окончательно на сторону большевиков, в связи с чем были упразднены многие национальные организации мусульман. Но проект Татаро-Башкирской республики не был осуществлен из-за начавшейся Гражданской войны<sup>39</sup>.



Чернов Виктор Михайлович

7 июня 1918 г. начал свою работу Второй Всероссийский съезд народностей мари, который имел судьбоносное значение для всех народов региона. На пятом заседании к мари, в составе которых насчитывалось 90 делегатов, присоединились представители других малочисленных народностей и этнических групп: чуваша (61 чел.), кряшены (8 чел.), удмурты (4 чел.) и 1 эстонец. На съезде большинство делегатов высказалось против образования Татаро-Башкирской республики, в результате чего была принята резолюция, в которой говорилось: «Во-первых, отказаться от участия в попытках к созданию Татаро-Башкирской республики; во-вторых, исключить возможность расчленения малочисленных народов, которые должны принадлежать к одной автономной области»<sup>40</sup>.

К лету 1918 г. при поддержке восставшего Чехословацкого корпуса на территории Поволжья и Сибири образовалось несколько эсеровских и проэсеровских правительств, начавших вооруженную борьбу против созданной II Съездом советов рабочих и солдатских депутатов органов власти. Ряд членов Учредительного собрания во главе с видным революционером, одним из основателей и идеологов партии эсеров, публицистом, министром земледелия во Временном правительстве (с 5 мая по 26 августа 1917 г.), председателем Всероссийского Учредительного собрания (с 5 по 6 января 1918 г.) *Виктором Михайловичем Черновым*<sup>41</sup> (псевдоним Ю. Гарденин) (1873–1952), переехали в Самару, где создали Комитет членов Учредительного собрания (Комуч), другая часть депутатов создала комитет в Омске<sup>42</sup>.

В тот период в эпицентре военного противостояния оказались Казань и Казанская губерния. После боев, к утру 7 августа 1918 г. Казань заняли части Чехословацкого корпуса и Народной армии Комуча. В тот же день был обнародован приказ № 1, в ко-

<sup>39</sup> *Галямов Э.Т.* Межнациональные отношения в Среднем Поволжье и Приуралье в период революционных преобразований (1917–1920 гг.): политика и идеология... – С.15–16.

<sup>40</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.36. Оп.1. Д.227. Л.112; *Галямов Э.Т.* Указ. соч. – С.17–18.

<sup>41</sup> Предки В.М. Чернова – обедневшие дворяне из служилых татар.

<sup>42</sup> *Иоффе Г.З.* Между двумя караулами. 85 лет Учредительному собранию // Литературная газета. – 2003. – №14.

тором отмечалось: «Город Казань и Казанская губерния объявляются под властью Комитета членов Всероссийского Учредительного собрания, имеющего временное пребывание в гор. Самаре. Городское и земское самоуправления последнего состава восстанавливаются, и им предписывается немедленно приступить к текущей работе. Все правительственные и общественные учреждения подчиняются особоуполномоченным Комитетом членам Всероссийского Учредительного собрания Б.К. Фортунатову и В.И. Лебедеву»<sup>43</sup>.

По утверждению историка А.В. Фокина, «подавляющая часть кряшен – православного тюркского населения, само собой была на стороне белых. Да и по-другому быть не могло, поскольку монархические настроения среди кряшенского населения были массо-

выми. Так, сословная казачья группа кряшен – нагайбаки – практически в подавляющем большинстве была в рядах белогвардейцев. В Казани же кряшенская интеллигенция, состоящая в основном из учителей и духовенства, в основном саботировала все акции советской власти; более того, имея огромное влияние на массы, кряшенская интеллигенция в 1918 г. рассылала воззвания на кряшенском языке с призывом вступить в Народную армию Владимира Каппеля»<sup>44</sup>. Показателен пример одного из уволенных пре-



Плакат времен Гражданской войны  
«Сын мой! Иди и спасай Родину!»

подавателей Кряшенской педагогической семинарии В.К. Степанова (?-?), который угрожал своим ученикам и коллегам, настроенным против него, что «скоро придет Колчак, и он, Степанов, возвратится в семинарию со славой и честью»<sup>45</sup>. В дальнейшем В.К. Степанов эвакуировался вместе с чехами и возвратился лишь через некоторое время.

Подобное поведение было свойственно почти всему преподавательскому составу: «На запрос Губотнароба... в момент нашествия Колчака, есть ли желающие на курсах эвакуироваться или подлежащее эвакуации имущество, совет курсов ответил, что такого имущества нет». Один из руководителей партячейки отмечал, что «еще в 1918 году он просил перевести по-кряшенски одно воззвание по борьбе против белых и что Алексеев (бывший штабс-капитан И.А. Алексеев. – Л.М.) отказался». Далее этот же адресат докладывал об И.А. Алексееве и его окружении, что «они еще с 1918 года ведут подпольную работу против советской власти»<sup>46</sup>. Однако согласно приказу Народного Комиссариата Труда Татарской Республики от 16 сентября 1921 г., опубликованному в газете «Известия ТатЦИК» от 25 сентября 1921 г., Кряшенские педагогические курсы предоставили список бывших белых офицеров – преподавателей курсов, в котором на тот момент значился всего один человек – прапорщик *Петр Иванович Терентьев* (1886-?), занимавший должность делопроизводителя Кряшпедкурсов<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Народное дело. – 1918. – 9 августа.

<sup>44</sup> Сулейманов Р.Р. Казань белогвардейская // Звезда Поволжья. – 2012. – 28 июня.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Фокин А.В. Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения... – С.109.

<sup>47</sup> НА РТ. Ф.Р-261. Оп.1. Д.31. Л.127–127 об.

Центральный комитет общества «Кряшен» постановил «разослать по крещено-татарским селениям» воззвание на родном языке с призывом записываться в ряды Народной армии, «доблестно защищавшей Казань и стремящейся освободить пострадавшую родину от насильников-большевиков и их союзников – германцев». Общество принимало деятельное участие в сборе средств в фонд Народной армии<sup>48</sup>. Однако в результате белочехи продержались в Казани всего около месяца, и «кряшенский вопрос» снова приходилось решать большевикам.



Красная армия входит в Казань. 1918 г.

После данных событий так называемый Съезд членов Учредительного собрания пытался протестовать против переворота, в результате чего был отдан приказ «принять меры к немедленному аресту Чернова и других активных членов Учредительного собрания». 30 ноября 1918 г. адмирал А.В. Колчак приказал предать бывших членов Учредительного собрания военному суду «за попытку поднять восста-

ние и вести разрушительную агитацию среди войск», после чего многие из них были расстреляны<sup>49</sup>, а В.М. Чернов был освобожден по настоянию чехословаков, в 1920 г. эмигрировал за границу, где занимался общественно-политической, научной и литературно-публицистической деятельностью.

После образования Башкирской АССР (март 1919 г.) возможность и целесообразность создания отдельных автономий предстала и перед национальными деятелями других народов. В период с мая 1918 г. до конца 1920 г. возникают автономии у большинства народов региона: у татар, чувашей и мари.

«Кряшенский вопрос» продолжал дискутироваться на разных уровнях и после образования ТАССР, он нашел отражение в агитационно-пропагандистской работе официальных органов и учреждений и стал, в конце концов, неотъемлемой частью государственной национальной политики в республике. В начале 1920-х гг. кряшены получили статус особой этнической общности, их этноним получил право значиться в документах, удостоверяющих личность, в Первой советской переписи населения кряшены были зафиксированы как отдельная народность<sup>50</sup>.

С 1917 г. начинается активное втягивание кряшен в работу республиканских государственных органов и учреждений. В 1919 г. при Казанском губернском отделе национальностей был организован подотдел кряшен. По источникам этого периода, подотдел кряшен, реорганизованный на следующий год во Всероссийский (Центральный) кряшенский отдел, начинает проводить линию на развитие кряшенской культурно-национальной автономии<sup>51</sup>. Фактически подотдел (отдел) с самого начала встает на путь обособления кряшен от основной массы татар.

<sup>48</sup> Новое казанское слово. – 1918. – №16. – 17 (30 августа).

<sup>49</sup> Иоффе Г. Между двумя караулами. 85 лет Учредительному собранию. – С.4.

<sup>50</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.21; Вечерняя Казань. – 1991. – 10 декабря; Фокин А.В. Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения... – С.91.

<sup>51</sup> Красная Татария. – 1925. – №274 (2351). – 4 декабря.

В ТАССР для содействия укреплению основ советского строительства среди национальных меньшинств при президиуме ЦИК республики был создан соответствующий отдел, а при Татарской областной организации РКП(б) – национальные секции, в числе которых начала свою работу кряшсекция, на базе которой позже возникла Высшая коллегия по делам кряшен. Наряду с проведением организационной и идеологической деятельности, секции вели культурно-просветительскую работу. Чувашская и кряшенская секции организовали клубы для нацменьшинств<sup>52</sup>. Одним из членов кряшсекции Татарского обкома партии с 1925 г. по 1940 г. была педагог, партийный и общественный деятель, член РКП(б) с 1921 г. *Мария Федотовна Фролова* (1900–1971), уроженка с.Мелекес Мензелинского уезда Уфимской губернии, являвшаяся впоследствии заместителем начальника Политотдела МТС, инструктором Чистопольского кантона, секретарем Арского райкома, с сентября 1937 г. по февраль 1940 г. – первым секретарем Камско-Устьинского райкома, в 1939 г. – делегатом XVIII съезда ВКП(б)<sup>53</sup>. Другим известным членом кряшсекции Татобкома ВКП(б) являлся активный участник Первой мировой войны, Октябрьского переворота 1917 г. и Гражданской войны, начальник Ревтрибунала Второй Красной армии Восточного фронта, член партии большевиков с 1918 г. *Никифор Сергеевич Соловьев* (1894–1967), уроженец с.Большой Машляк Мамадышского уезда Казанской губернии, в 1920-е гг. работавший заместителем наркома просвещения Татарской республики, кандидат исторических наук, избиравшийся членом ТатЦИК, с октября 1936 г. по январь 1939 г. – заведующий кафедрой социально-экономических наук, с мая 1939 г. по октябрь 1942 г. – заведующий кафедрой политэкономии Казанского авиационного института, в 1940-е гг. – директор Казанского сельскохозяйственного института<sup>54</sup>.

С 1919 г. по 1922 г. при подотделе (отделе) кряшен Казанского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, а затем при Центральном отделе кряшен Народного комиссариата национальностей РСФСР издается газета «*Кызыл алям*» («Красное знамя»)<sup>55</sup>.

На заседании Совета национальностей при Народном комиссариате по делам национальностей РСФСР 16 января 1920 г. было постановлено открыть «Крещенский отдел при Наркомнаце», председателем которого был назначен минер Балтийского флота, член РСДРП с 1912 г. *Георгий Иванович Зубков* (1889–1929), уроженец с.Большой Черкас Елабужского уезда Вятской губернии<sup>56</sup>, впоследствии, в 1920-х гг., работавший в прокуратуре ТАССР<sup>57</sup>. Секретарем отдела являлся активный участник Февральской революции и Гражданской войны, член партии социал-революционеров с 1906 г., левых эсеров – с момента возникновения, РКП(б) – с 1919 г. *Федор Емельянович Купцов* (1879–1957), уроженец с.Кыр-Баран Спасского уезда Казанской губернии, осужденный в 1938 г. по обвинению в «клевете на мероприятия Советской власти, колхозы, восхвалении врагов народа» и приговоренный к высшей мере наказания, замененной в 1939 г. на 10 лет лишения свободы с поражением в правах на 5 лет<sup>58</sup>. Представителем кряшен в Наркомнаце в 1920-х гг. выступал государственный и общественный деятель *Максим Ефремович Михайлов* (1895–1972), уроженец дер.Казаково-Челны Лаишевского уезда Казанской губернии, являвшийся членом Президиума Казанского Совдепа, секретарем Наркомздрава ТАССР, заместителем председателя Татарского областного профкомитета Медсантру-

<sup>52</sup> *Никитина Г.А.* Кряшены Удмуртии: этнокультурный портрет // Вестник Удмуртского университета. – 2012. – №5–3. – С.73–74.

<sup>53</sup> *Глухов М.С.* Татарика. Энциклопедия. – С.465.

<sup>54</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.527.

<sup>55</sup> Там же. – С. 314.

<sup>56</sup> Знамя революции. – 1920. – №36 (591). – 15 февраля.

<sup>57</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С. 211.

<sup>58</sup> Ф.Е. Купцов реабилитирован 30 июля 1957 г.

да<sup>59</sup>. Председателем Высшей коллегии при Центральном отделе кряшен Наркомнаца РСФСР с 1919 г. по 1923 г. был редактор газеты «Кызыл алям» Д.И. Касимов<sup>60</sup>.

Сам М.И. Зубков на страницах газеты «Красная Армия» довольно высоко оценивал создание этого отдела: «Основанием такого органа, как кряшенский отдел, перед всеми национальностями Республики еще и еще раз подчеркивается то, какой широкий простор власть Советов предоставляет национальностям в деле организации жизни, сообразно которым и бытовым условиям их. Задача Центрального отдела по делам кряшен состояла в углублении начатого местными органами революционной работы среди кряшен и привлечении широких слоев кряшенского населения к активному участию в деле создания нового мира, общечеловеческой любви на основаниях полного равноправия трудящихся



Разворотное кольцо в г.Казань.  
Вторая пол. 1920-х гг.

всех национальностей. Новый революционный орган кряшен сознает всю трудность и важность предстоящих работ на пути начавшегося культурного, духовного и экономического возрождения народа. В народе много предрассудков, суеверий, наследия кошмарного прошлого, результатов царского гнета, поповско-миссионерского засилья и буржуазных сказов. Под лозунгом «к свету» с революционным упорством Центральный отдел кряшен должен будет и вести свою деятельность по их искоренению. В конечном успехе он,

несмотря на все возможные препятствия, не может сомневаться: свет разгонит тьму... Ведь великая революция непобедима, все прошлое изжито, обречено...»<sup>61</sup>.

По инициативе этих органов в республике комплектуются институты, созданные для удовлетворения нужд кряшенского населения, осуществлявшие подготовку профессиональных кадров для советских организаций. В этот период были учреждены кряшенское издательство, начали выходить газеты и журналы для кряшен, был основан кряшенский передвижной театр, преобразована кряшенская учительская семинария в педагогические курсы, затем в кряшпедтехникум, открыт кряшенский филиал Восточной консерватории и музыкального училища<sup>62</sup>. Наряду с центром, аналогичные структуры и направления деятельности получили развитие также в регионах компактного проживания кряшен.

В 1920-е гг. общественное движение кряшен переживало период расцвета. В 1920–1921 гг. состоялись Всероссийские съезды трудящихся-кряшен и работников просвещения-кряшен, областной съезд коммунистов-кряшен<sup>63</sup>. В г.Казани была созвана конференция кряшенской молодежи, в Челнинском кантоне – конференция беспартийных кряшен и т.д. 4 апреля 1920 г. в здании училища слепых состоялось общее собрание кряшен города. Ввиду важности решаемых вопросов было рекомендовано присутствие на собрании «всех крещеных татар, проживающих в Казани»<sup>64</sup>. По утверждению

<sup>59</sup> Глухов М.С. Татарга. Энциклопедия... – С.338, 361.

<sup>60</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.268.

<sup>61</sup> Красная армия. – 1920. – №3 (277). – 8 марта.

<sup>62</sup> Горохов В.М. Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья... – С.126–127; Фокин А.В. Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. – С.91.

<sup>63</sup> Фокин А.В. Указ. соч. – С.91–92.

<sup>64</sup> Знамя революции. – 1920. – №75 (630). – 3 апреля.

историка, публициста *Александра Николаевича Григорьева* (1903–1948), уроженца с. Большие Савруши Мамадышского уезда Казанской губернии, в с. Бурды Челнинского кантона Татарской АССР 1 июня 1920 г. состоялся 1-й Всекряшенский съезд народных представителей, где среди прочих обсуждался вопрос «О кряшенской автономии»<sup>65</sup>. На нем была принята следующая резолюция: «Работать с татарами в самом тесном сотрудничестве, вопрос о слиянии не поднимать, так как он преждевременен»<sup>66</sup>.

1 июля 1920 г. Народный комиссариат по делам национальностей ТАССР разрешил Центральному кряшенскому отделу при Наркомнаце созвать общекряшенский съезд в г. Казани, одним из инициаторов которого являлся Н.В. Никольский. Среди предполагаемых пунктов в повестке дня значились:

- 1) текущий момент;
- 2) доклад Центрального кряшенского отдела с подотделами;
- 3) доклады с мест;
- 4) доклад трехгодичных Кряшенских курсов;
- 5) организация просвещения кряшен.

Возможно, главной задачей комиссариата было выявление на съезде настроений среди кряшенского населения в связи с объявлением ТАССР. 6-й пункт повестки дня так и гласил: «Отношение кряшен к Татарской Республике»<sup>67</sup>.

Вместе с тем, заранее предполагалось, что повестка дня в любой момент может быть изменена. По прибытии в Казань делегаты должны были явиться в Центральный кряшенский отдел, расположенный в доме № 9 на Мало-Казанской улице (ныне ул. Петербургская), для регистрации. Из отдела они направлялись в общежитие<sup>68</sup>.

Съезд проходил с 1 по 7 июля. На вечернем заседании пятого дня работы Съезда была произнесена его знаменитая речь, в которой было разъяснено происхождение кряшен. По мнению ученого, «народ кряшен произошел в большинстве своем от полковцев, частью – от прежних тюркских племен»<sup>69</sup>.

В итоге участники данного съезда, разделившись на два лагеря: сторонников культурно-политической автономии и сторонников сближения с татарами, так и не пришли к единому мнению. Как писала «Красная Татария» «новообразованный Кряшенский отдел продолжал курс на обособление кряшен». Это отразилось и на работе указанного съезда: «Съезд не мог примирить два резко противоположных направления: сторонников культурно-политической автономии и сторонников сближения с татарами»<sup>70</sup>. В результате одержала победу «средняя линия», сторонники которой соглашались при условии предоставления кряшенам определенной культурной автономии интегрироваться в общетатарское культурное и национальное поле.

В связи с устойчивым характером общности кряшены во время переписи 1920 г. выделились в качестве самостоятельной этнической единицы – «народности» в количестве 117–120 тыс. чел. К этому времени кряшенские националисты выдвинули идею культурной автономии. Территориальный вопрос был решен постановлением Башкирского революционного комитета, согласно которому для создания Кряшенской автономии выделялась территория Мензелинского уезда Башкирской губернии. По утверждению современника тех лет А.Н. Григорьева, «столицей Кряшенской автономной республики в

<sup>65</sup> Глухов М.С. Татагиса. Энциклопедия... – С.217.

<sup>66</sup> Жизнь национальностей. – 1920. – 3 сентября.

<sup>67</sup> Красная армия. – 1920. – №15 (321). – 14 июня.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Протокол Первого Всероссийского рабоче-крестьянского и красноармейского съезда кряшен. Издание Центрального кряшенского издательства. – Казань: Первая государственная типография, 1921. – С.41.

<sup>70</sup> Красная Татария. – 1925. – №274 (2351). – 4 декабря.

составе РСФСР» предлагалось назначить с.Бакалы Бакалинского района Республики Башкортостан, с преобладающим в нем кряшенским населением, так как в период движения за автономию кряшен в 1919–1921 гг. данный населенный пункт «еще не входил в состав Башкирии и в то же время оставался вне Татарстана»<sup>71</sup>. По утверждению А.В. Фокина, в 1920 г. в Белебеевском уезде Уфимской губернии была провозглашена Бакалинская республика. Однако, по его мнению, это был исключительный эпизод революционной практики масс, «сознательные элементы кряшенского движения вопрос о территориальном обособлении не ставили»<sup>72</sup>.

В январе 1920 г., на высшем уровне, на заседании Политбюро РКП(б), было принято решение о создании Татарской республики. Но уже в марте вспыхнуло антиправительственное выступление крестьян – «Вилочный мятеж» (главным оружием повстанцев были вилы и топоры) 1920 г., который был вызван недовольством политикой «военного коммунизма».

Началось восстание 4 февраля 1920 в с.Новая Елань Мензелинского уезда Уфимской губернии (ныне Заинский район Республики Татарстан), где был разгромлен продотряд, который силой пытался забрать у крестьян для государства 5535 пудов зерна. 10



Плакат «Колхозники и единоличники! Сдадим хлеб государству по обязательству полностью и в срок!». 1920-е гг.

февраля бывший фельдфебель А. Милованов взялся руководить тремя тысячами повстанцев, собравшихся в дер. Коржачки Заинской волости, и взял Заинск. Волнениями были охвачены в Бугульминском уезде 22 волости, в Чистопольском – 12 волостей, в Мензелинском – 25 волостей. Вскоре все Закамье было охвачено восстанием, оно распространилось на Белебеевский, Уфимский и Бирский уезды. Повстанцы жестко расправлялись с продотрядниками, руководителями Советской власти на местах<sup>73</sup>.

В «Вилочное восстание» были включены практически все кряшенские деревни и села данного региона<sup>74</sup>. Всего в нем приняло участие, по разным источникам, от 30 до 60 тыс. чел. Причем, помимо татарского, кряшенского и башкирского населения, в движении участвовали русские, немецкие и латышские села.

Возглавила «Вилочное восстание» крестьянская политическая организация эсеровского направления «Черный орел и земледелец», в инструкции по организации боевых сил которой говорилось: «Всем вооружиться как и чем можно: вилами, топорами, кольями. Когда против нас пошлют с фронта полки – идти навстречу всей волостью без оружия. Идти дружно и кричать: «Братья, товарищи, здесь ваши отцы и братья – не стреляйте! Идите с нами!». Наша сила не в ору-

как и чем можно: вилами, топорами, кольями. Когда против нас пошлют с фронта полки – идти навстречу всей волостью без оружия. Идти дружно и кричать: «Братья, товарищи, здесь ваши отцы и братья – не стреляйте! Идите с нами!». Наша сила не в ору-

<sup>71</sup> Глухов М.С. Татарica. Энциклопедия... – С.195.

<sup>72</sup> Фокин А.В. Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения... – С.74.

<sup>73</sup> Сабиров Р. Восстание «Черного орла» (Вилочное восстание) // Вечерние Челны. – 2013. – 1 июня.

<sup>74</sup> Глухов М.С. Татарica. Энциклопедия... – С.476.

жии, а в сплоченности. Все как один пойдем. Лучше умереть сразу, чемдохнуть от голода и болезней»<sup>75</sup>.

В воззвании Бакалинского штаба Черной армии прозвучало обращение к «верующим христианам и мусульманам» расправляться с коммунистами. Один из духовных руководителей мусульман восстания ишан Бадреддин разослал воззвание начать войну за веру – джихад: «Собрав все силы, надо начать священную борьбу за веру... Уничтожение одного безбожника-коммуниста равносильно хождению на поклон к гробнице пророка Магомета...». Другим духовным лидером восстания являлся евангелист Василий Тимофеев. В листовке, обращенной к бойцам Красной Армии, писалось: «Как коса, скашивают вас неприятельские пули. Эти пули предназначены коммунистам, а вы вместо них подставляете свои груди. Коммунисты уверяют вас, что делают все для рабочих и крестьян, но это неправда. Здесь, в тылу, они обирают до нитки ваших родителей, отбирают до зернышка весь хлеб, складывают его в складах, где он сгорает, гниет, а рабочие, крестьяне и красноармейцы голодают»<sup>76</sup>.

Для подавления мятежа были брошены большие силы, в том числе регулярные воинские части с Туркестанского фронта. В Чистополь был отправлен командир 1-го стрелкового батальона ГубЧК Кротовский. Прибывшие части Запасной армии и Туркменфронта насчитывали 6372 штыка, 816 сабель, 79 пулеметов, 2 бомбомета и 6 орудий. Одним из активных участников подавления восстания был начальник Мензелинской уездной ЧК, участник Октябрьского переворота 1917 г. и Гражданской войны *Яков Федорович Остроумов* (1894–1975), уроженец дер. Кабан-Бастрык Мензелинского уезда Уфимской губернии, впоследствии соавтор книги<sup>77</sup>, повествующей о событиях тех дней.

Воевать крестьяне не умели и при первых стычках с регулярной армией разбегались по деревням. Беднота отказывалась идти на фронт на стороне «Черного орла». Зажиточные крестьяне создавали карательные отряды, но и они не помогли. Общий фронт распался в начале марта, а к концу месяца восстание было полностью подавлено. Бежавших руководителей восстания разыскивали по всей стране вплоть до 1930-х гг.<sup>78</sup>

Таким образом, большевики безжалостно подавили восстание силами регулярных войск Красной Армии, уничтожив при этом целые деревни. У крестьян был реквизирован весь годовой урожай хлеба. Это стало одним из факторов начавшегося в 1921–1922 гг. страшного голода<sup>79</sup>. В результате грабительского отбора хлеба красноармейцами под предлогом «продразверстки» весной 1921 г. крестьянам не хватило семян. Желая остаться в живых, многие семьи вынуждены были покинуть родные края...

В целом голод в Татарстане охватил более 2 млн. чел. Наиболее пострадало население Арского, Мамадышского, Мензелинского, Свияжского, Спасского, Тетюшского, Челнинского кантонов Татарской АССР. Общие людские потери составили, по разным оценкам, 400–600 тыс. чел. (из них более 300 тыс. – дети), исчезло 86 тыс. крестьянских хозяйств (16,2% от общего числа)<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> *Сабиров Р.* Восстание «Черного орла» (Вилочное восстание) // *Вечерние Челны.* – 2013. – 1 июня.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> *Белокопытов В., Остроумов Я., Сафин М.* Мензелинская быль: историко-документальный очерк. – Казань, 1970. – С.160.

<sup>78</sup> В ногу со временем, с историей региона: Сборник документов и материалов по истории органов безопасности Закамского региона Республики Татарстан / сост. и ред. *Р.Б. Гайнетдинов.* – Набережные Челны, 2002. – С.304; *Сабиров Р.* Восстание «Черного орла» (Вилочное восстание) // *Вечерние Челны.* – 2013. – 1 июня.

<sup>79</sup> Революция и гражданская война в России: 1917–1923 гг. Энциклопедия: в 4 т. – Т.1. – М., 2008. – С.446.

<sup>80</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.151; Страшнее трибунала голод детей // Республиканская общественно-политическая газета. – 2013. – 15 августа.

В 1921 г. в Татарстане была организована комиссия помощи голодающим – Татпомгол, с помощью которого было эвакуировано и переселено в благополучные районы страны (Среднюю Азию, Сибирь и др.) свыше 210 тыс. чел., организованы бесплатные общественные столовые, в которых питалось свыше 1,6 млн. голодающих. Одним из членов Деткомиссии Помгола Наркомпроса ТАССР в 1921–1924 гг. являлась М.Ф. Фролова.

Однако к лету 1921 г. ситуация с голодом настолько обострилась, что советское правительство обратилось с призывом о помощи к иностранным государствам. Советский писатель Максим Горький 13 июля 1921 г. опубликовал обращение «ко всем честным людям» мира, и уже 23 июля был получен положительный ответ от председателя крупнейшей филантропической организации – Американской администрации помощи (ARA – American Relief Administration), возглавляемой министром торговли США Гербертом Гувером.



Жертвы голода в Поволжье. 1921–1923 гг.

Продовольственную помощь получали дети до 14 лет включительно, а также беременные и кормящие матери. В течение сентября – ноября 1921 г. были организованы склады, выбраны комитеты, обустроены столовые, составлены списки питающихся по всему Казанскому району. В

последние дни сентября 1921 г. в Казань начали прибывать поезда с продовольствием и открываться первые городские столовые<sup>81</sup>. В ноябре 1921 г. совет Кряшенских педагогических курсов просил АРА зачислить на паек своих учащихся «до 14-летнего возраста как крайне истощенных и за неимением у курсов средств для улучшения их питания»<sup>82</sup> (см. Приложение).

К началу 1922 г. число детей, получавших пайки АРА в Казанском районе, достигло 200 тыс. и дальше неуклонно росло. Кроме работы столовых, АРА оказывала продовольственную помощь местным медицинским учреждениям, где кормили и детей, и взрослых, детским домам и яслям. Многие американцы – сотрудники АРА по всей России отмечали, что одним из самых тяжелых и шокирующих впечатлений для них было состояние детских домов. Не стал исключением и Казанский район. За все время работы в Казанском районе АРА выдала детям 124675 пар обуви, 137242 пары носков, 27522 платья для девочек, 26312 костюмов для мальчиков, 11915 пальто, 6922 одеяла, и, кроме того, хлопковое и шерстяное нижнее белье, а также отрезки ткани. При этом американцы ставили условия – перед выдачей одежды провести генеральную уборку и дезинфекцию детдома и оказывали в этом помощь. Они требовали смены части или всего персонала, если тот слишком равнодушно относился к своим обязанностям, так что постепенно при

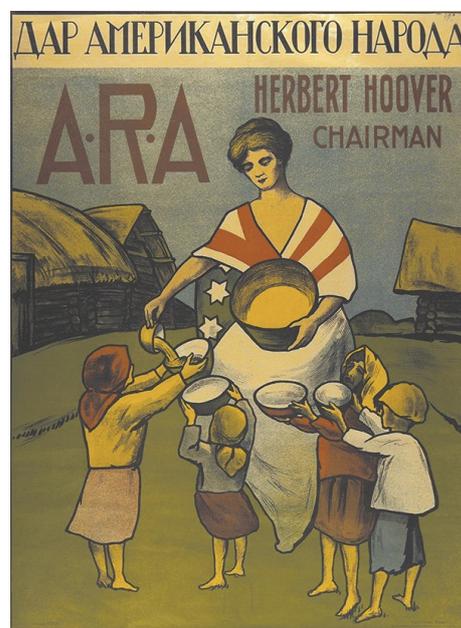
<sup>81</sup> Анишкова Ю.Ю. Гуманитарная миссия АРА в Казани во время голода 1921–1922 гг. // Известия Самарского научного центра Российской Академии наук. – 2007. – Т.9, №2. – С.382–391.

<sup>82</sup> НА РТ. Ф.Р–261. Оп.1. Д.31. Л.149.

содействию АРА многие детские дома в районе приобрели совершенно новый вид. АРА даже устраивала в детдомах показы кинофильмов. Между тем, с наступлением зимы 1921–1922 гг. ситуация в районе только ухудшалась. Абсолютное большинство населения уже в конце 1921 г. жило на суррогатах. В пищу шли мука из коры березы или вяза, ореховая скорлупа, листья, лебеда, желуди, трава, коренья, ревен, крапива, гороховая шелуха, солома, картофельные очистки, капуста, свекольная ботва, отруби разного рода и даже конский навоз и глина. Дохлые животные считались роскошью. В связи с этим широко распространились различные заболевания. Чаще всего встречались острое и хроническое воспаление пищеварительного тракта, цинга, куриная слепота, рак, водянка, умопомешательство, сыпной, брюшной и возвратный тиф (по оценкам АРА, в декабре 1921 г. болело 75–85% населения)<sup>83</sup>. В целях предупреждения распространения заболевания тифом педагогический совет Казанских кряшенских педагогических курсов оповещал Кряшенский детский дом о карантине в обоих заведениях<sup>84</sup>. Однако сыпной тиф и брюшной тиф в ноябре 1921 г. не обошли стороной и данное учебное заведение, в связи с чем президиум педсовета курсов просил Горздрав выделить спирт для лечебных целей<sup>85</sup> (см. Приложение).

30 декабря 1921 г. в Лондоне было подписано соглашение о питании взрослого населения. Право на получение взрослого пайка предоставлялось следующим категориям: самые нуждающиеся; занятые на сельскохозяйственных работах; нуждающиеся беременные женщины; больные трудоспособного возраста; один человек от семьи, если в ней никто не попадал в перечисленные группы. К 1 июля 1922 г. Казанский район вышел на запланированный показатель – 1,1 млн. пайков.

Существенную помощь АРА оказала Казани весной 1922 г., когда проводилась кампания по очистке города от грязи и мусора. Безработные и беженцы, способные трудиться, также получали за работу по уборке пайки. Так, по документам АРА, зимой 1921–1922 гг. мусор с улиц не вывозился, канализация в городе отсутствовала. Вместо этого в каждом дворе имелась мусорная яма, которую должны были очищать каждый день, но ввиду острой нехватки телег, лошадей и фуража мусор вывозили лишь у нескольких больниц. Выгребные ямы частных домов практически не очищались, в результате они были переполнены и заливали дома, дворы и улицы города<sup>86</sup>. Аналогичная ситуация была и на территории Казанских кряшенских педагогических курсов, в связи с чем педсовет неоднократно



Плакат «Дар американского народа» о помощи АРА во главе с Г. Гувером голодающим детям России. 1921 г.

<sup>83</sup> Анишкова Ю.Ю. Гуманитарная миссия АРА в Казани во время голода 1921–1922 гг. ... – С.382–391.

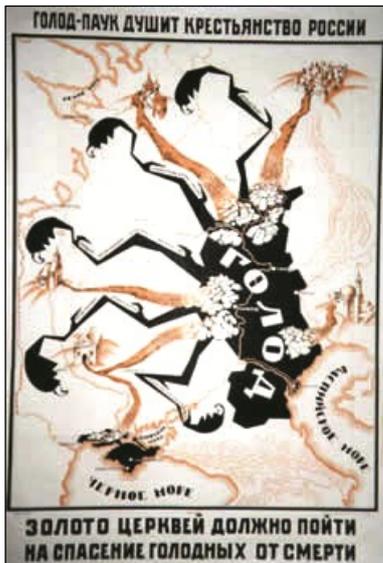
<sup>84</sup> НА РТ. Ф.Р–261. Оп.1. Д.31. Л.152.

<sup>85</sup> Там же. – Л.161.

<sup>86</sup> Анишкова Ю.Ю. Гуманитарная миссия АРА в Казани во время голода 1921–1922 гг. ... – С.382–391.

обращался в соответствующие инстанции города о вывозе мусора с территории учебного заведения и очистке выгребных ям.

Таким образом, продовольственная и медицинская помощь, оказанная АРА России в 1921–1923 гг., стала одним из главных факторов ликвидации голода и вызванных им эпидемий, а также способствовала преодолению Россией разрухи, санитарно-гигиенического коллапса, беспризорности и других последствий трагических лет Гражданской войны<sup>87</sup>. В целом голод стал удобным поводом для массовой атаки властей на религиозные храмы всех конфессий под видом изъятия церковных ценностей для борьбы с голодом<sup>88</sup>.



Плакат «Голод-паук душит крестьянство России» (черным цветом отмечены наиболее голодающие регионы). 1920-е гг.

Разумеется, после данных трагических событий ни о какой автономии для кряшен не могло быть и речи. А уже 27 мая 1920 г. В.И. Ленин подписал декрет об образовании Татарской республики. Вслед за этим областная конференция коммунистов-кряшен, состоявшаяся 19 марта 1921 г., высказалась против культурно-национальной автономии кряшен как противоречащей программе РКП(б). С 1922 г., по словам газеты «Красная Татария», Кряшенский отдел, «видя неуспех этой идеи, переходит в другую крайность, выдвигая вопрос о механическом слиянии кряшен с татарами (путем слияния школ, объединения газет и т.д.)»<sup>89</sup>.

В 1922 г. вопрос включения кряшен в татарское национальное пространство всесторонне изучается специальной комиссией, созданной Областным комитетом. Татарский ОК РКП(б) для рассмотрения кряшенского вопроса создал специальную комиссию в составе «тт. Ендакова, Мансурова, Мещерякова». Комиссия пришла к выводу, что

«интеллигенция кряшен, находившаяся под влиянием русского миссионерства, отличается религиозным фанатизмом и проникнута духом контрреволюционного миссионерства. Что же касается широких трудящихся масс кряшен, то они не поддались глубокой русификации и поэтому сохранили родной татарский язык и бытовые особенности. Черносотенная кряшенская интеллигенция, утвердившаяся в учебных заведениях кряшен, в кряшенском педагогическом техникуме, оказала влияние на учащуюся молодежь и отсюда вела борьбу за влияние на кряшенские массы, компрометировала коммунистов-кряшен». Констатировалось, что насильственно крещенные татары «не представляют отдельную нацию, так как они не имеют национальных признаков»<sup>90</sup>.

Комиссия пришла к следующим выводам:

1) принципиально слияние кряшен с татарами возможно, но оно не может быть проведено механически, путем постановлений;

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Революция и гражданская война в России: 1917–1923 гг. Энциклопедия: в 4 т. – Т.1. – С.446.

<sup>89</sup> Красная Татария.– 1925. – №274 (2351). – 4 декабря.

<sup>90</sup> Постановление комиссии в составе тт. Ендакова, Мансурова, Мещерякова, выделенной Бюро ОК для заключения по кряшенскому вопросу // Коммунистический путь. – 1922. – Июль. – С.75–76.

2) для безболезненного слияния необходимо начать подготовку в широких слоях кряшенского населения и переломить психологию трудовой кряшенской интеллигенции, обезвредив ее от влияния черносотенных идей и т.д.

3) Кряшенская секция при Областном комитете спланирует коммунистов и комсомольцев-кряшен вокруг практических вопросов работы.

В результате, газета «Красная Татария» отмечала, что «с момента этого решения можно считать, что официальными властями был взят курс, твердо определяющий, что кряшены – не отдельная нация»<sup>91</sup>.

В свете данного постановления был решен вопрос о постепенном внедрении в кряшенские школы арабского алфавита и «приобщении кряшен к богатейшему печатному наследию татар» на основе этой графики, в соответствии с чем был пересмотрен вопрос о деятельности Кряшенского издательского отдела<sup>92</sup>.

Среди кряшен появились свои видные государственные и политические деятели. Они активно работали среди кряшенских организаций и населения. В декабре 1922 г. состоялся 3-й съезд Советов ТАССР. В рамках этого съезда 10 декабря было устроено совещание делегатов с участием администрации Кряшенского педагогического техникума, где с докладом о работе среди кряшен с первых дней революции выступил член партии левых социалистов-революционеров, член РКП(б), секретарь Президиума ТатЦИК с 1920 г. *Николай Васильевич Петров* (1897–1968 или 1975), уроженец дер. Кодрякова Мензелинского уезда Уфимской губернии. После обсуждения доклада и выступлений с мест делегатов 3-го съезда Советов ТАССР и активных работников-кряшен участники совещания вынесли резолюцию. Совещание выражало полное удовлетворение работой кряшенских организаций. В резолюции совещания отмечалось, что «направление, взятое кряшенской секцией Областного комитета Российской Коммунистической партии (большевиков) (ОКА РКП(б)), рассматривающее кряшен как обособленную в силу исторических и бытовых условий группу татар, признать правильным; характер работ, ведущихся среди татар-кряшен, удовлетворяющим чаяния трудовых кряшенских масс». Вместе с тем, совещание констатировало наличие «провокации со стороны кряшенского духовенства, консервативной части интеллигенции, а также заблуждение определенных лиц, которые стояли в свое время за закрытие кряшенских организаций». В этом совещании усматривалось «натравливание кряшен против Коммунистической партии и Советской власти, желание оставить кряшен в темноте и заблуждении и поддержание в них через это вражды к мусульманскому населению»<sup>93</sup>.

В связи с этим совещание обратилось ко всем партийным и советским органам и работникам с просьбой о всемерной поддержке и укреплении кряшенских организаций, которые «имеют своей целью подготовку кряшенских масс к культурному сотрудничеству с общетатарской массой, уничтожающих существующий антагонизм между кряшенами и татарами на почве религиозных предрассудков». Совещание обратилось ко всем работникам из кряшен «теснее сплотиться вокруг Кряшкомсекции в приложении всех усилий для достижения поставленных ею задач»<sup>94</sup>.

С 1922 г. в Казани начинает издаваться преемница «Кызыл алям» – орган кряшенской секции Татарского обкома Всероссийской Коммунистической партии (большевики) – еженедельная газета «*Киняш*» («Совет») <sup>95</sup>, на страницах которой редакторы вели пропаганду Советской власти по слиянию кряшен с татарами. «Мы говорим: язык один,

<sup>91</sup> Красная Татария. – №274 (2351). – 1925. – 4 декабря.

<sup>92</sup> *Каримуллин А.Г.* Татарское государственное издательство и татарская книга России (1917–1932). – Казань, 1999. – С.135–136.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> Там же.

<sup>95</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.274.

кровь одна, жизнь похожа. Религия, вносящая в нашу жизнь враждебность, умирает, стираются препятствия... кряшены и татары один и тот же народ, мы должны объединиться с татарами, пользоваться книгами, написанными на родном языке, тем самым мы быстрее достигнем культурного сближения. Для этого надо начинать уже со школы. Обучение в одной школе, соответствующее воспитание являются одной из мер, которые будут способствовать сближению кряшен и татар. Совместное проживание, труд, обучение, разъяснительная работа – одни из важнейших способов сближения друг с другом... Проживая вдали от татар, мы так и не смогли понять богатство их литературного языка. Мы выросли, так и не узнав, вышедших из среды татар, знаменитых писателей и поэтов – Тукая, Галимжана Ибрагимова и других. Именно поэтому наш язык до сих пор никак не совершенствуется. В то время, когда наша жизнь входит на путь социализма, мы не смогли далеко уйти от языка книги бабушки Даржи (Д.С. Аппакова. – Л.М.). До сегодняшнего дня есть еще люди, которые утверждают: «мы кряшены, а не татары». Они не понимают того, что это самый близкий и прямой путь для культурного сближения с татарской массой. При совместном проживании возможны будут и разногласия. Каждый поймет проблему по-своему и по-своему попытается ее испортить. В этом отношении мы должны быть очень осторожны...»<sup>96</sup>, – констатировал на страницах газеты «Кияш» видный педагог *Василий Михайлович Горохов* (1891–1962), уроженец с.Большое Елово Елабужского уезда Вятской губернии.

В том же 1922 г. правительство берет курс на внедрение татарского языка в практику работы культурно-просветительских и советских организаций. Для этого признавались необходимыми: подготовка новых кадров из татар во всех областях советского строительства, владение татарским языком работников советских учреждений, прием в различные учебные заведения абитуриентов преимущественно из татарской молодежи и т.д.

Для усовершенствования педагогической и научной подготовки кряшенских учителей в области татарского языкознания начинают проводиться спецкурсы. В июле 1923 г. на данные курсы приехало около 100 чел. В программе курсов появились такие предметы, как изучение татарской письменности, вопросы психологии и патологии детского возраста<sup>97</sup>. Из общего количества рабочих часов на изучение татарского языка было отведено 85 часов (32%), на занятия педагогического характера – 72 часа, политического – 83 часа, на слушание эпизодических лекций и прочих – 15 часов. Занятия в кружках велись лекционно-лабораторным методом. Ввиду новизны дела много времени было уделено разработке вопроса о методах преподавания татарского языка в кряшенских школах<sup>98</sup>. Занятия на педагогическом цикле курсов по реализации татарского языка закончились к сентябрю 1923 г. По кантонам ТАССР разъехались 92 человека шкрабов-кряшен, готовые осенью 1923 г. приступить к занятиям по переходу на общетатарскую графику в кряшенских школах.

В 1923 г. военным комиссаром ТАССР был назначен участник Первой мировой войны, герой Гражданской войны (командир полка, дивизии), трижды награжденный орденом Боевого Красного Знамени *Степан Васильевич Домолазов* (1885–1937), уроженец с.Албай Мамадышского уезда Казанской губернии, ставший в 1930-х гг. главным военным инспектором Донского и Приволжского военных округов<sup>99</sup>.

26 мая 1924 г. в «клубе национальных меньшинств имени Сталина» открылась первая областная конференция кряшенской молодежи. Съехалось всего 81 чел., из ко-

<sup>96</sup> *Горохов В.М.* Кряшен Педтехникумы Татар педтехникумына кушылыу сяблялей // Кияш. – 1929. – №30 (233). – 22 августа.

<sup>97</sup> Курсы по переподготовке учителей кряшен // Известия ТатЦИК. – 1923. – №149 (244). – 10 июля.

<sup>98</sup> Известия ТатЦИК. – 1923. – №197 (292). – 6 сентября.

<sup>99</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.178.

торых более 80% являлись членами и кандидатами РКП(б) или членами РКСМ. Впервые у кряшенской молодежи со всех уголков республики появилась возможность собраться вместе. Целью конференции были подведение итогов проделанной к настоящему времени работы и разработка плана будущей деятельности. Конференцию открыл Н.С. Соловьев, с приветствием выступили представители партийно-советских и профессиональных организаций<sup>100</sup>.

Одновременно с пополнением рядов культурных работников в татарских и кряшенских деревнях шла подготовка работников кооперации. Так, 31 мая 1924 г. состоялось торжественное чествование выпускников кооперативных курсов, где их приветствовали правительство Татарии и местные деятели кооперации. На курсах занималось 20 чел., командированных кантонными комиссиями по реализации татарского языка. В подавляющем большинстве (18 чел.) они являлись крестьянами, из них 14 были татарами, 6 – кряшенами.

Большинство курсантов были учителями. Им предлагались лекции по всем видам кооперации, по бухгалтерии, счетоводству, политической экономии и другим общественным наукам, по коммерческой арифметике, русскому и татарскому языкам и ряду других предметов. Курсанты пользовались «бесплатным общежитием и столом, в последние месяцы получали денежное довольствие». Всего окончили курсы 20 чел., из них 12 со званием «инструкторов», 6 – «счетоводов», 2 – без обозначения специальности<sup>101</sup>.

В мае 1924 г. при Кряшенском педагогическом техникуме и курсах по реализации татарского языка начали свою работу очередные двухмесячные курсы по переподготовке школьных работников-кряшен «с уклоном в сторону реализации татарского языка». На курсы, рассчитанные на 100 слушателей, съехалось 120 чел.<sup>102</sup> Наряду с общеобразовательными и педагогическими предметами в программу курсов был включен ряд новых для сельских учителей предметов. При курсах были организованы кружки: политической грамоты, педагогический, женский, ленинизма, антирелигиозный, драматический и др. В общей сложности, за время пребывания на курсах, собравшиеся работали по 10 часов в день. В результате, все курсанты получили достаточную подготовку для преподавания татарского языка в кряшенских школах первой ступени.

В июле 1924 г. состоялся Пленум Областного комитета РКП(б), где был заслушан доклад Н.С. Соловьева, посвященный национальным меньшинствам республики. Отдельный пункт касался работы среди кряшен. По мнению Н.С. Соловьева, «работа среди кряшен должна быть направлена на подготовку условий к их ассимиляции с общетатарской массой, являющейся кратчайшим путем в деле культурного и экономического развития этой группы татарского населения». К этим условиям были отнесены:

- «1) устранение антагонизма среди татар-христиан и татар-магометан, возникшего и внедренного веками на религиозной почве;
- 2) реализация татарской письменности как основного условия для культурного развития совместно с общетатарской массой;



Домолазов Степан Васильевич.  
Фото из архива Домолазовых

<sup>100</sup> Гаврилов П. Областная кряшенская конференция молодежи // Красная Татария. – 1924. – №18. – 31 мая.

<sup>101</sup> Красная Татария. – 1924. – №27. – 5 июня.

<sup>102</sup> Красная Татария. – 1924. – №18. – 25 мая.

3) освобождение кряшен из-под влияния клерикально-миссионерских элементов путем широкой антирелигиозной пропаганды, как против христианства, так и против магометанства»<sup>103</sup>.

Секционный метод работы был признан докладчиком «единственно правильным для деятельности среди крещеных татар. Принимая во внимание невозможность обслуживания крещеных татар литературой, как татарской, так и русской, было решено принять меры к регулярному выпуску «Киняш» на татарском языке со знакомым кряшенам кириллическим шрифтом»<sup>104</sup>.



Редакция газет «Красная Татария» и «Новая Деревня» на углу ул. Правая Черноозерская и Театральная площадь (ныне ул. Дзержинского, 29)

причину скудости своих познаний и педагогического опыта в своей материальной необеспеченности. Также вредно отражалось на педагогическом развитии учителей отсутствие соответствующей литературы. Организаторы курсов надеялись, что при умелом руководстве и помощи в самообразовании можно поднять научно-педагогический уровень собравшихся, подготовить из них «годных и полезных работников»<sup>105</sup>.

К внедрению общетатарского алфавита привлекался и потенциал Кряшенского педагогического техникума. Сложность стоящих перед ним задач определялась тем, что он, являясь единственным учебным заведением кряшен, должен был одновременно готовить работников как по педагогической, так и по общественно-политической линии, серьезно разбирающихся в партийной и национальной политике, работе в деревенских условиях. По утверждению газеты «Красная Татария», основная задача Кряшпедтехникума сводилась к сближению кряшен с татарами, которая решалась путем «реализации татарской письменности среди кряшен». Эта работа была сопряжена с большими трудностями, требовала гибкости и осторожности. Вместе с тем, «эту задачу техникум решал неплохо, закончившие его специалисты часто становились деятельными проводниками политики сближения кряшен с татарами». Все выпускники работали в пределах ТАССР<sup>106</sup>.

4 декабря 1925 г. специальная комиссия Татарского обкома ВКП(б) озвучила концепцию о принципиальной возможности слияния кряшен с татарами. Таким образом произошло «воссоединение кряшен с татарами»<sup>107</sup>. Инициатором этого выступил Мин-

Как сообщала «Красная Татария» в начале июля 1924 г., на летних курсах по реализации татарского языка для прибывших из кантонов учителей читались лекции. Курсы состояли из трех секторов: для татар (150 чел.), русских (95 чел.) и национальных меньшинств (38 чел., среди которых значились кряшены). Молодежь составляла большинство курсантов, из них 25% являлись женщинами.

Учитывая разный уровень подготовки учителей, обучающиеся были разделены на четыре группы. Курсанты видели

<sup>103</sup> Красная Татария. – 1924. – №57. – 13 июля.

<sup>104</sup> Там же.

<sup>105</sup> Красная Татария. – 1924. – №49. – 4 июля.

<sup>106</sup> Красная Татария. – 1927. – №42 (2715). – 20 февраля.

<sup>107</sup> Глухов М.С. Татаргиса. Энциклопедия. – С.333–334; Кряшенский вопрос // Красная Татария. – 1925. – 4 декабря.

нац РСФСР. В результате были расформированы или реорганизованы 102 кряшенские школы, закрыты 50 кряшенских приходов и 2 монастыря.

Как уже отмечалось, вопрос слияния кряшен с татарами был четко поставлен еще в 1922 г. Как констатировали источники массовой информации тех лет, в течение 5–6 лет после этого кряшенское население «в данном деле достигло значительных успехов. Учительство в своем большинстве усвоило татарский алфавит, что дало возможность обучать кряшенскую молодежь татарской письменности и создать слой учащихся-кряшен в татарских школах повышенного типа. Служащие из кряшен, также в своем большинстве, в сравнительно короткий срок ликвидировали неграмотность на татарском алфавите, в деревнях создался слой активистов, читающих татарскую литературу»<sup>108</sup>.

Однако, как показывает анализ реального положения, основная часть кряшен татарский (арабский) алфавит не усвоила. Причинами этого назывались такие факторы, как сложность этого алфавита, его «чрезвычайная отсталость в техническом отношении» и «религиозное происхождение». По большей части кряшены продолжали пользоваться алфавитом, разработанным Н.И. Ильминским на основе кириллицы.

В итоге в апреле 1926 г. возникает общество «Яналиф», выступающее за перевод татарской письменности на латинскую графику, а с 1927 г. яналиф становится официальным алфавитом татарского языка. Одним из членов Оргкомитета по внедрению яналифа в системе народного образования Татарской республики являлся видный педагог и общественный деятель *Семен Николаевич Любов* (1900–1941), уроженец дер. Толкияз Лаишевского уезда Казанской губернии.

JANALIFNE ÖJRƏNEGEZ						
<b>Aa</b> A a a	<b>Bb</b> B b b	<b>Cc</b> C c c	<b>Çç</b> Ç ç ç	<b>Dd</b> D d d	<b>Ee</b> E e e	<b>Əə</b> Ə ə ə
<b>Ff</b> F f f	<b>Gg</b> G g g	<b>Oo</b> O o o	<b>Hh</b> H h h	<b>Ii</b> I i i	<b>Jj</b> J j j	<b>Kk</b> K k k
<b>Ll</b> L l l	<b>Mm</b> M m m	<b>Nn</b> N n n	<b>Ŋŋ</b> Ŋ ŋ ŋ	<b>Oo</b> O o o	<b>Өө</b> Ө ө ө	<b>Pp</b> P p p
<b>Qq</b> Q q q	<b>Rr</b> R r r	<b>Ss</b> S s s	<b>Şş</b> Ş ş ş	<b>Tt</b> T t t	<b>Uu</b> U u u	<b>Vv</b> V v v
<b>Xx</b> X x x	<b>Yy</b> Y y y	<b>Zz</b> Z z z	<b>Žž</b> Ž ž ž	<b>Ьь</b> Ь ь ь	<b>Ьь</b> Ь ь ь	<b>Ьь</b> Ь ь ь

Латинский алфавит «Яналиф» в газете «Киняш». 1920-е гг.

<sup>108</sup> Красная Татария. – 1927. – №29 (2702). – 5 февраля.



Делегаты 3-го совещания коммунистов-кряшен. 1928 г. (Киняш. 1928. №27 (182) от 23 июля)

В том же 1926 г. была проведена очередная Всесоюзная перепись населения, в результате которой кряшенами было записано 120,7 тыс. чел.<sup>109</sup> По другим данным, кряшен насчитывалось 101,4 тыс., нагайбаков – 11,2 тыс. чел.<sup>110</sup> В ТАССР был зафиксирован 99041 кряшен, что означало 3,82% от всего населения страны, указавшего свою национальность. В то же время родным языком «кряшенский» указали только 21,5% кряшен Татарии, а татарский язык – 78,5%. В других регионах эти показатели оказались несколько иными. Так, в Удмуртии «кряшенский язык» назвали родным 98,4%, русский – 1,2%, удмуртский – 0,4% кряшен<sup>111</sup>.



Ответственный секретарь  
Кряшсекции С.Кононов

Кряшенский государственный деятель Н.В. Петров в 1926 г. избирается Народным комиссаром внутренних дел ТАССР, а с января 1927 г. становится Народным комиссаром земледелия ТАССР. С начала 1930-х гг. он работал в г. Москве в системе Заготовок СССР, впоследствии стал начальником Главного управления Народного комиссариата совхозов СССР.

В 1928 г. состоялось 3-е совещание коммунистов-кряшен<sup>112</sup>, после которого Областной комитет назначил нового ответственного секретаря Кря-

<sup>109</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.299.

<sup>110</sup> Народы России. Энциклопедия / под ред. В.А. Тишкова. – М., 1994. – С.210.

<sup>111</sup> Всесоюзная перепись населения. Вятский район. – М., 1929. – Т.7. – Отд.1; Никитина Г.А. Кряшены Удмуртии: этнокультурный портрет... – С.74.

<sup>112</sup> Киняш. – 1928. – №27 (182). – 23 июля.

шенской секции. Им стал участник Гражданской войны, партийный работник Чистопольского кантона, выходец из крестьян *С.Кононов* (1902–?), уроженец дер. Верхняя Кондрата Ново-Адамской волости Чистопольского уезда<sup>113</sup>, заменивший прежнего ответсекретаря *Г.О. Колчерина* (?–?)<sup>114</sup>.

В январе 1928 г. состоялся Первый Всероссийский съезд тюркских работников просвещения, на котором был рассмотрен вопрос «О работе среди кряшен». На основе решения этого съезда было принято предложение о переводе письма всех тюркских языков на латинскую графику, в том числе и письма для кряшен. Совнацмену было предложено приступить к подготовке учебников для кряшен на основе латинской графики<sup>115</sup>.

В 1929 г. Кряшенская секция продолжала успешно действовать. Так, 31 марта в г.Казани состоялось общее собрание кряшенских коммунистов. На повестке дня стоял отчет Кряшенской секции. Собрание состоялось в клубе Медсантруда (ул. Ново-Горшечная, д.29–31)<sup>116</sup>.

В то время в республике активно проводилась политика воспитания патриотизма среди кряшенской молодежи. Одним из ее направлений в 1920-е гг. были агитация и пропаганда по привлечению к действительной военной службе. С 1919 г. для обслуживания красноармейцев-кряшен 2-й Красной армии Восточного фронта, в составе которого насчитывалось около 2 тыс. кряшен, в с.Старое Гришкино Елабужского уезда Вятской губернии был создан народный ансамбль песни и танца «*Бигяш*». Под руководством начальника Политотдела 2-й Красной армии выпускалась ежедневная газета «*Кызыл солдат*» («Красный солдат»).

Судя по материалам средств массовой информации, много внимания по созданию положительного имиджа Красной армии среди кряшенской молодежи уделялось в конце 1920-х гг. К срочной службе призывались юноши, достигшие 21 года. Подготовка и призыв в армию объявлялись основным гражданским долгом всех мужчин призывного возраста. Разъяснялось, что ранее кряшены были лишь необходимым оружием в руках царского режима, помещиков и капиталистов, их – неграмотных и «темных» крестьян посредством присяги превращали в «послушные машины». Отныне кряшены не должны были служить «во имя царя и веры, целовать Евангелие, а сознательно исполнять свой долг». Сравнивалось положение рядовых солдат в царской армии и в современных армейских условиях. Жесткая дисциплина в Красной армии объяснялась необходимостью укрепления ее духа и мощи, готовностью к отпору империалистическим державам. После военных занятий в Красной армии рядовые солдаты могли по-товарищески общаться с командирами, организовывать совместный отдых, а не «дрожать» перед ними, как это было в царской армии. Отныне казарма не являлась местом исключительно для изучения «армейской словесности» и правильного применения титулов царской семьи перед командованием. Современный солдат должен был читать журналы и газеты, заниматься самообразованием, обучаться профессиям, нужным в народном хозяйстве, и получать политическую подготовку и навыки советского делопроизводства. Нередко, находясь на службе в Красной армии, молодежь получала профессии «агронома, доктора, техника, инженера». Отмечалось, что в течение 10 лет из армии в родные края вернулось немало хороших специалистов и работников-кряшен<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> Княш. – 1928. – №31 (186). – 23 августа.

<sup>114</sup> Княш. – 1928. – №2 (157). – 14 января.

<sup>115</sup> *Каримуллин А.Г.* Татарское государственное издательство и татарская книга России (1917–1932). – Казань: Татар. кн. изд-во, 1999. – С.136.

<sup>116</sup> Княш. – 1929. – №12 (215). – 25 марта.

<sup>117</sup> Княш. – 1928. – №26 (181). – 15 июля.

Агитация по привлечению кряшенской молодежи к профессиональной военной службе осуществлялась через печатные органы, ей рекомендовалось поступать в военные школы и училища, готовящие командный состав для Красной армии. Учитывая, что основная масса кряшенского населения проживала на территории Татарской и Башкирской республик, желающим предлагалось поступать в «Казанскую объединенную Татаро-башкирскую военную школу», находящуюся на территории Казанского кремля. В ней готовили



Здание Казанской татаро-башкирской военной школы (бывшее Юнкерское училище). Казанский кремль.  
Современный вид

командиров по двум направлениям – для пехотных и конно-кавалерийских частей. Оговаривалось, что в эту школу принимались юноши со знанием татарского языка. Обучение длилось 3 или 4 года в зависимости от того, сколько классов (ступеней) они закончили в своих учебных заведениях. Поступившие в военную школу курсанты полностью состояли на казенном обеспечении (общежитие, обмундирование, питание и пр.). Детально объяснялись порядок и сроки поступления, а также условия обучения и военной подготовки командного состава<sup>118</sup>.



10 лет АТССР. Здание бывшего Дворянского собрания. г.Казань, площадь Свободы.  
1930 г. Фото Ф.Феттера из архива В.Кондратьева

Перспектива окончательного слияния кряшен с основной массой татарского населения на тот период не снимала «кряшенский вопрос». Напротив, она возлагала на все партийные, советские и другие организации большие задачи в этом направлении. Как отмечал в 1929 г. редактор газеты «Киняш», журналист и общественный деятель *Гавриил Ефимович Беляев* (1903–1975), уроженец дер. Драгун-Бикмет Мензелинского уезда

<sup>118</sup> Киняш. – 1928. – №25 (180). – 7 июля.

Уфимской губернии, «в работе среди кряшен было необходимо изначально иметь в виду их обособленность от остального татарского населения; обособленность быта, долгое нахождение их между двумя культурами и наличие в некоторых ситуациях религиозного фанатизма (христианства) и русофильства, также основанного на религиозной почве»<sup>119</sup>.



Делегаты-кряшены 1-го съезда латинистов. 1928 г. (Киняш. 1928. №12 (167) от 30 марта)

Движение за переход на латинский алфавит и скорое разрешение вопроса в пользу яналифа заметно ускоряли интеграцию кряшен в общетатарское культурно-информационное пространство. Кряшены получили возможность вместе со всем татарским населением изучать яналиф и вместе пользоваться новой татарской литературой, напечатанной на новом шрифте. Через татарскую литературу открывалась перспектива «воспитания кряшен, вместе с татарской массой, в интернациональном духе»<sup>120</sup>.

Разрешение вопроса в такой плоскости, само собой разумеется, обуславливало окончательный отказ кряшен от кириллической письменности Н.И. Ильминского. Отныне ставилось непреодолимое препятствие для существования газет и печатания книг для кряшен на привычном им алфавите. Прекращалось издание книг с использованием письменности Н.И. Ильминского, а с начала 1930 г. одна из последних кряшенских газет «Киняш» слилась с другими татарскими печатными изданиями.

Во время Всесоюзной переписи, проходившей в январе 1939 г., кряшены волевым решением «сверху» были присоединены к татарам<sup>121</sup>, основанием к чему послужили их относительная малочисленность и отсутствие своего национального языка<sup>122</sup>. А 5 мая 1939 г. Президиум Верховного Совета ТАССР издал Указ о переводе татарской письменности на русскую графику, в результате чего кряшены фактически вновь вернулись к кириллическому алфавиту. По мнению историка Е.В. Липакова, «в 1939 году, когда переводили татарский язык на кириллический алфавит, можно было взять за образец алфавит

<sup>119</sup> *Беляев Г.* Кряшены сдают в архив письменность Ильминского // Красная Татария. – 1929. – №290 (3567). – 20 декабря.

<sup>120</sup> Там же.

<sup>121</sup> Всесоюзная перепись населения 1939 года. Основные итоги. – М., 1992. – С.246.

<sup>122</sup> *Никитина Г.А.* Кряшены Удмуртии: этнокультурный портрет ... – С.74.

кряшен, т.е. тот, что был создан еще в XIX веке Н.И. Ильминским и апробирован за полвека на практике... Однако татарские коммунисты посчитали использование алфавита Н.И. Ильминского «политически вредным», и в итоге был принят вариант кириллического алфавита татарских филологов»<sup>123</sup> Г.Ш. Шарафа и М.Х. Курбангалиева.

Переход был намечен с 1 сентября 1939 г. в первых двух классах, а с 1 сентября 1940 г. – в остальных классах средней школы. В газетах, журналах и учреждениях новый алфавит стал применяться с 1 января 1940 г. Исходя из сталинского учения об образовании в будущем зональных языков, специалисты не видели необходимости обозначения всех национальных особенностей произношения на письме. В итоге в новом алфавите не были определены буквы для обозначения некоторых специфических звуков, что осложняло орфографические правила языка<sup>124</sup>. В результате внедрение нового алфавита проходило с большими сложностями и постоянно порождало дискуссии. В связи с этим языковедам республики приходилось проводить напряженную работу среди населения, учителей и журналистов по объяснению сложных орфографических и орфоэпических правил<sup>125</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что после революционных событий 1917 г. кряшенское общественное движение испытало противоречивые тенденции, связанные с ростом политизации политической и культурной элиты, поляризации мнений о путях дальнейшего развития кряшенского общества. Учрежденный при Казанском губернском отделе национальностей подотдел кряшен, позднее реорганизованный в кряшенский отдел, изначально вел линию на развитие своей культурно-национальной автономии. В то же время официальные власти ТАССР последовательно проводили политику слияния кряшен с основной массой татарского населения. В ходе проведенных мероприятий (указанных выше) у основной части кряшенского населения наметилось заметное изменение сознания в сторону консолидации с татарами: «Большинство кряшенского учительства отказалось от своих прежних взглядов, в психологии трудовых кряшенских масс создан известный перелом за сближение с татарскими массами»<sup>126</sup>. Важную роль в этом сыграли политика «реализации татарского языка» и переход республики на использование латинского шрифта. В итоге актуализация «кряшенского вопроса» оказалась непродолжительной. После Всесоюзной переписи населения 1926 г. этноним «кряшены» исчез из списка народов СССР и России.

*Лилия Мухамадеева*

## **§ 2. Культурное строительство и просветительские учреждения в 1917–1930-х гг.**

Первоначально становление системы национального образования в СССР проводилось под контролем Народного комиссариата по делам национальностей (Наркомнац), который был создан в ноябре 1917 г. по решению II Всероссийского съезда Советов. Этот орган работал в тесном взаимодействии с руководством Народного комиссариата просвещения (Наркомпрос). 3 июня 1918 г. при Народном комиссариате по делам национальностей была создана специальная культурно-просветительная комиссия, в компетен-

<sup>123</sup> Сулейманов Р. Просветитель кряшенского народа / Доклад на заседании РИСИ на тему «Николай Ильминский и кряшенское национальное движение», состоявшемся в Казани 27 декабря 2011 г. [Электронный ресурс] // Русская народная линия [Официальный сайт]. URL: [http://ruskline.ru/analitika/2012/01/04/prosvetitel\\_kryashenskogo\\_naroda/](http://ruskline.ru/analitika/2012/01/04/prosvetitel_kryashenskogo_naroda/) (дата обращения: 21 марта 2016).

<sup>124</sup> Закиев М.З. 50 лет поисков и открытий. – С.17–18.

<sup>125</sup> Там же.

<sup>126</sup> Красная Татария. – 1925. – №274 (2351). – 4 декабря.

цию которой входило рассмотрение вопросов национального просвещения и финансирования образовательных учреждений<sup>127</sup>. В составе комиссии были представители культурно-просветительных отделов Наркомнаца и всех его национальных комиссариатов.

Согласно Положению Губернского Исполкома рабочих, солдатских и крестьянских депутатов в июне 1918 г. намечались выборы в Губернский Совет по народному образованию. В числе прочих, губернским национальным советам народного образования или организациям,



Наркомпрос Татарской республики. 1920-е гг.

их заменяющим (куда, как правило, входили и кряшены), выделялось всего 17 мест<sup>128</sup>.

13 июля 1918 г. было принято постановление «О национальных школах и взаимоотношениях между Народными комиссариатами просвещения и по делам национальностей», в соответствии с которым при Наркомпросе была создана специальная национальная секция. В ее ведении находилось рассмотрение «вопросов, касающихся дела просвещения и финансирования школ и внешкольных образований среди отдельных национальностей, оставаясь в рамках общих декретов, постановлений и норм»<sup>129</sup>. Кроме того, эта секция должна была организовать дошкольное и школьное дело среди всех национальностей, проживающих на территории РСФСР. В национальную секцию с правом решающего голоса входили по одному представителю от всех национальных комиссариатов и отделов при Наркомнаце. При этом за комитетом по делам национальностей оставалось право контроля всех вопросов, касающихся образования среди национальных меньшинств<sup>130</sup>. Позднее национальная секция была преобразована в отдел просвещения национальных меньшинств, который был обязан руководить всем комплексом культурных преобразований среди нерусских народов<sup>131</sup> и контролировать деятельность всех культурно-просветительных учреждений национальных меньшинств.

На 3 сентября 1918 г. в помещении Управления Казанского учебного округа было назначено совещание в целях обсуждения «дальнейшей судьбы Казанской центральной крещено-татарской школы». Губернской управой на указанное совещание были делегированы М.П. Маркачев и И.П. Рыжев<sup>132</sup>.

Народным комиссариатом просвещения в октябре 1918 г. было принято постановление «О школах национальных меньшинств», имевшее важное значение, поскольку согласно ему всем этническим группам предоставлялось право вести обучение детей на родном языке. Одновременно с этим в школах вводилось обязательное изучение языка титульной народности региона «с целью культурного сближения и развития классовой солидарности трудящихся различных национальностей»<sup>133</sup>.

<sup>127</sup> Моргунов К.А. Исторический опыт государственного регулирования национальных отношений на Южном Урале (1917–1939 гг.). – Оренбург, 2005. – С.199.

<sup>128</sup> За землю и волю. – 1918. – №119 (157). – 19 июня.

<sup>129</sup> Мирошниченко В.В. Основные этапы развития национального образования в советский период // Актуальные задачи педагогики (III): материалы междунар. заоч. конф. (г.Чита, февраль 2013 г.). – Чита, 2013. – С.10–12.

<sup>130</sup> Моргунов К.А. Исторический опыт государственного регулирования национальных отношений на Южном Урале (1917–1939 гг.)... – С.199.

<sup>131</sup> Мирошниченко В.В. Основные этапы развития национального образования в советский период... – С.10–12.

<sup>132</sup> Народная жизнь. – 1918. – №11. – 5 сентября.

<sup>133</sup> Моргунов К.А. Указ. соч. – С.201.

Осенью 1918 г. в центре и во многих губерниях страны завершился процесс переподчинения учебных заведений советским органам управления народным образованием. Органы власти на местах осуществляли активную деятельность в культурно-просветительской области среди национальных меньшинств. В районах компактного проживания национальностей открывались школы, клубы, избы-читальни<sup>134</sup>.

На местах, при всех отделах народного образования областных, губернских и уездных Советов, в соответствии с инструкцией, утвержденной совместно Народным комиссариатом по делам национальностей и комиссариатом просвещения в феврале 1919 г., создавались подотделы просвещения национальных меньшинств<sup>135</sup>.

На майском и августовском съездах представителей мелких народностей Поволжья в 1917 г. крещены постановили преобразовать Казанскую крещено-татарскую школу на Арском поле в учительскую семинарию: «К счастью крещен, обстоятельства



Передвижная изба-читальня. 1920–1930-е гг.

благоприятствовали их благому начинанию: заведующий школой о. Т. Егоров решил уйти в отставку, П.В. Щетинкин (казанский купец, благотворитель, один из учредителей Братства св. Гурия. – Л.М.), по ходатайству о.Егорова, обещался оказать материальную поддержку новой семинарии, а Казанское губернское земство, по представлению Н.В. Никольского, соглашалось взять на себя содержание учительского персонала семинарии и учащихся»<sup>136</sup>.

Преобразование школы, однако, не состоялось, так как Казанское губернское земство, в ведение которого согласно распоряжению Временного правительства перешла церковно-учительская школа в Кизической слободе Каймарской волости Казанского уезда (ныне Московский район г.Казани), решило преобразовать ее в Русско-крещено-татарскую семинарию и предложило крещенам принять проект земства. Крещен решено было принимать 2/3, а русских – 1/3 из общего количества учащихся.

«Крещеные татары, зная, что здание церковно-учительской школы прекрасно оборудовано и обставлено всем необходимым для учебных занятий и не требует тех громадных затрат, какие необходимы были для ремонта крещенской центральной школы, а Казанское губернское земство ввиду финансового кризиса эти затраты на себя не принимало, с радостью согласилось на предложение губернского земства». Крещено-татарскую же школу, «по мысли о. Егорова и на средства П.В. Щетинкина», решено было преобразовать в частную женскую семинарию. Таким образом, вместо одной семинарии «крещеным татарам улыбнулось счастье иметь сразу две семинарии: мужскую в Хижицах и женскую на Арском поле»<sup>137</sup>.

В октябре 1917 г. состоялось торжественное открытие Русско-крещено-татарской учительской семинарии: «Крещеные татары, особенно ученики, были бесконечно благодарны тем, кто способствовал открытию для них семинарии в таком прекрасно оборудо-

<sup>134</sup> Там же. – С.109.

<sup>135</sup> Там же. – С.200.

<sup>136</sup> *Михеев И.С.* К истории разложения национального общества крещен / под ред. А.В. Фокина [Электронный ресурс] // Крещенская духовная миссия [Официальный сайт]. URL: <http://www.missiakryashen.ru/history/schools/Kazan/Miheev/> (дата обращения: 06.03.2016).

<sup>137</sup> Там же.

ванном и обставленном здании, как церковно-учительская школа». Однако уже в конце февраля 1918 г. тюрколог, этнограф, педагог, общественный деятель *Роман Павлович Даулей* (1879–1953), уроженец с.Шеморбаш Мамадышского уезда Казанской губернии, и его соратники решили добровольно отказаться от Кизической семинарии и ходатайствовать об открытии новой семинарии «специально для крещеных татар на Арском поле». На этот рискованный шаг они решились после того, как комиссия по народному образованию 53-го очередного губернского земского собрания постановила принимать в Кизическую семинарию, «кроме крещеных татар, еще и вотяков, уроженцев Казанской губернии, с таким расчетом, чтобы общее количество их во всех классах не превышало 20 человек». В пользу такого решения приводились и другие весомые аргументы:

«1) все крещено-татарское дело сосредоточено в Казани, в крещено-татарской школе. Директор и преподаватели семинарии, принимая деятельное участие в работе крещеных татар, должны ежедневно ездить из Хижиц на Арское поле, а езда эта отнимает очень много времени и энергии;

2) Хижицы, в сравнении с Арским полем, для преподавателей семейных, имеющих детей школьного возраста, крайне невыгодны: ежедневная отправка детей в учебные заведения потребует очень много хлопот и материальных затрат»<sup>138</sup>.

КЦКТШ, в стенах которой нашла себе приют новая учительская семинария, просуществовала к тому времени 54 года. Как констатировали современники тех лет, «в последнее время она несколько отстала от общего хода дела народного образования, почему и решено было преобразовать ее в учительскую семинарию, но с тем непременным условием, чтобы все ее исторически сложившиеся особенности – религиозное воспитание, церковное богослужение на родном языке и переводческая деятельность – оставались в полной неприкосновенности»<sup>139</sup>.

Однако согласно Декрету Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г.<sup>140</sup> преподавание религиозных предметов в государственных и частных учебных заведениях не допускалось. Обучение религиозному вероучению могло осуществляться только в частном порядке. 25 февраля 1918 г. народный комиссар просвещения А.В. Луначарский издал Постановления Государственной комиссии по просвещению за № 50 и 51. В одном из них «О светской школе» говорилось: «Российская республика предоставляет каждому гражданину полную свободу выбирать любое вероисповедание или вовсе не принадлежать ни к одному из вероисповеданий... Считая религию делом совести каждого отдельного человека, государство в деле религии остается нейтральным... Из этого само собой вытекает, что государство не может взять на себя религиозное воспитание детей. В виду этого... преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, и исполнение каких-либо религиозных обрядов в стенах школы – не допускается»<sup>141</sup>. Должности законоучителей всех вероисповеданий с 1 января 1918 г. упразднены<sup>142</sup>.

С 4 января 1918 г. во все педагогические советы средних и низших учебных заведений Казанского учебного округа последовали циркулярные предложения управляющего округом, казанского губернского комиссара по просвещению А. Максимова о прекращении религиозного преподавания, в которых сообщалось, что вместо Закона Божьего в качестве необязательного предмета могло быть допущено преподавание истории религии или этики, но только при условии «научности и объективности» данных

<sup>138</sup> Там же.

<sup>139</sup> Там же.

<sup>140</sup> Газета Рабочего и Крестьянского правительства. – 1918. – №15.

<sup>141</sup> НА РТ. Ф.Р–271. Оп.1. Д.92. Л.1–1 об.

<sup>142</sup> НА РТ. Ф.Р–261. Оп.1. Д.1. Л.3; Ф.Р–271. Оп.1. Д.92. Л.2.

предметов, причем преподавателями не могли становиться священнослужители. Категорически воспрещалось «ни в начале, ни в конце учебного дня» совершать молитвы и религиозные обряды<sup>143</sup>.

Следуя духу времени, «новые деятели» в лице Р.П. Дауля, И.А. Алексеева и Терентия Каранаева во вновь созданной семинарии на Арском поле предполагали поставить учебно-воспитательное дело на новых началах: «Прежде всего, в семинарии не будет религиозного воспитания... Религия... буржуазный предрассудок; преподавание ее есть насилие над совестью учащихся...». Действительно, с первых же дней открытия семинарии религиозные предметы в ней были упразднены, как и служение в придомовой Гурьевской церкви, а бывший директор школы о. Тимофей Егоров с супругой *Пелагеей Васильевной Егоровой (?-?)*, прослужившей старшей учительницей женского отделения КЦКТШ в течение 27 лет, были изгнаны из нового учебного заведения. В силу постановления «августовского съезда крещеных татар» Т.Е. Егорову была предоставлена должность «преподавателя крещено-татарского языка» в новой семинарии. Это постановление было подтверждено на одном из общих собраний Национального общества кряшен. После открытия Кизической семинарии упраздненный директор был назначен и утвержден в этой должности<sup>144</sup>, однако, в силу неизвестных нам причин, так и не приступил к новым обязанностям.

Таким образом, собранием 4-го Кряшенского съезда, состоявшегося в апреле 1918 г., было постановлено на базе КЦКТШ организовать Казанскую крещено-татарскую учительскую семинарию<sup>145</sup>, которая просуществовала до своей реорганизации в 1919 г.<sup>146</sup> Отныне педагогический персонал вел обучение в семинарии лишь в светском русле. На смену упраздненным религиозным урокам в данном учебном заведении пришел предмет под названием «Этика и история религий». Оставшиеся учебные часы заменялись новыми дисциплинами.

В Казанской крещено-татарской семинарии, помимо этики и истории религий, преподавались следующие предметы: педагогика; русский язык и литература; история; история социальной и общественной экономики; география; природоведение; естествоведение; физика; астрономия; методика; татарский язык, история и этнография; новые языки; сельское хозяйство; графическое искусство; трудовые процессы (ручной труд) (по дереву, столярно-токарные, переплетные, сапожные, рукоделие и лепка); черчение для ручного труда; детское чтение; выразительное чтение; пение и музыка; гигиена и подача первоначальной помощи заболевшим; упражнения и игры, гимнастика<sup>147</sup>.

Постановлением Государственной Комиссии по просвещению 27 мая 1918 г. в стране было введено всеобщее совместное обучение, отменены обязательное преподавание латинского языка и выставление оценок. С момента его опубликования все без исключения учебные заведения должны были принимать на свободные вакансии учащихся обоего пола на равных основаниях, «с тем расчетом, чтобы количество учащихся обоего пола по классам было возможно более равномерным»<sup>148</sup>.

Казанский Губернский отдел по просвещению 26 ноября 1918 г. разослал во все учебные заведения и уездные отделы народного образования Казанской губернии цир-

<sup>143</sup> НА РТ. Ф.Р-261. Оп.1. Д.1. Л.1-2; Ф. Р-271. Оп.1. Д.92. Л.3, 6-7, 9, 12-12 об.

<sup>144</sup> *Михеев И.С.* К истории разложения национального общества кряшен / под ред. А.В. Фокина [Электронный ресурс] // Кряшенская духовная миссия [Официальный сайт]. URL: <http://www.missiakryashen.ru/history/schools/Kazan/Miheev/> (дата обращения: 06.03.2016).

<sup>145</sup> За землю и волю. – 1918. – №65 (103). – 8 апреля.

<sup>146</sup> *Горохов В.М.* Кряшен педагогия техникумынын 7 жыллык баярыме // Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

<sup>147</sup> НА РТ. Ф.Р-261. Оп.1. Д.8. Л.14, 18, 20; НА РТ. Ф.Р-1006. Оп.1. Д.10. Л.31.

<sup>148</sup> НА РТ. Ф.Р-261. Оп.1. Д.1. Л.12.

куляр следующего содержания: «...Озабочиваясь возможно быстрым изъятием из школьных библиотек книг, явно вредных по своему содержанию, не отвечающих духу новой Трудовой Единой Школы, Отдел Единой Школы при Народном Комиссариате по просвещению просит Отделы Народного Образования немедленно изъять из обращения в школьных библиотеках таковые книги... 1) Книги патриотического содержания (истории царствования дома Романовых и т.п.), 2) сочинения догматически-религиозного характера, 3) ярко-тенденциозные произведения, не соответствующие духу Новой Трудовой Школы»<sup>149</sup>.

Осенью, с началом нового 1918–1919 учебного года, Казанский Комиссариат по просвещению на основании статьи 6 Положения о Единой Трудовой Школе предлагал «твердо и неуклонно проводить в жизнь воспреещение преподавания в стенах школы какого-то ни было вероучения и исполнения в школе обрядов культа... изъять из всех школьных помещений иконы, картины религиозного содержания и все относящееся к вероучению»<sup>150</sup>. В результате, во многих учебных заведениях уроки вероучения заменялись предметами истории религий, этики, морали<sup>151</sup>, истории церкви<sup>152</sup>, велись систематические чтения для освещения основных вопросов нравственности, материалом для которых служили статьи общелитературного характера, и др.<sup>153</sup>

Относительно Казанской крещено-татарской семинарии власти пошли еще дальше. 14 декабря 1918 г. Секция мари и мелких народностей при Казанском Губернском отделе по просвещению РСФСР сообщила, что Постановлением Совета Коллегии Губернских Отделов по просвещению Казанская Крещено-татарская семинария переименована в Казанскую кряшенскую<sup>154</sup>. Тем самым, власти, следуя духу времени, упразднили религиозное слово «крещеный».

Летом и осенью 1918 г. по стране широкой волной прошли учительские съезды, на которых рассматривалась главная проблема – реформирование школы и подготовка новых учительских кадров. В течение 1918–1919 гг. шли поиски нового типа среднего педагогического учебного заведения. В июле 1919 г. Наркомпрос РСФСР принял решение о преобразовании всех учительских семинарий и учительских институтов в трехгодичные курсы. Таким образом, в Казанской губернии было создано 19 педагогических курсов (в Арске, Елабуге, Казани, Тетюшах, Чистополе и др.). В связи с этим в сентябре 1919 г. Казанская кряшенская учительская семинария была реорганизована в педагогические курсы, которые просуществовали до 1922 г.

26 декабря 1919 г. Советом народных комиссаров РСФСР был издан декрет «О ликвидации неграмотности среди населения РСФСР», согласно которому население страны от 8 до 50 лет должно было в обязательном порядке получать первоначальное школьное образование на родном или русском языке<sup>155</sup>. В ТАССР в 1923–1924 гг. действовал 1051 пункт ликбеза. За 1920–1925 гг. элементарным навыкам письма и чтения в Татарии было обучено 200 тыс. чел. взрослого населения<sup>156</sup>. Активным участником ликвидации неграмотности в Челнинском кантоне Татарской республики являлась

<sup>149</sup> Там же. – Л.20.

<sup>150</sup> Там же. – Л.10.

<sup>151</sup> НА РТ. Ф.Р–271. Оп.1. Д.14. Л.93.

<sup>152</sup> Там же. – Л.121.

<sup>153</sup> Там же. – Л.107; *Мухаммадеева Л.А.* Отмена уроков религиозного вероисповедания в образовательных учреждениях (на примере Казанского учебного округа) // Научный Татарстан. – 2015. – №3. – С.74–81.

<sup>154</sup> НА РТ. Ф.Р–1006. Оп. 1. Д.10. Л.25, 32.

<sup>155</sup> Декреты Советской власти. – Т. VII. – М., 1974. – С.50.

<sup>156</sup> *Евграфова О.Г.* Подготовка и повышение квалификации учителей в Татарстане в начале 20-х гг. XX в. (по материалам архивных документов) / Педагогическое мастерство: материалы IV междунар. науч. конф. (г.Москва, февраль 2014 г.). – М.: Буки-Веди, 2014. – С.21–23.

М.Ф. Фролова<sup>157</sup>. В Казанской школе-коммуне для детей-сирот и беспризорников учителем татарского языка в 1919–1922 гг. работал С.Н. Любов<sup>158</sup>.

По утверждению М.С. Глухова, братские школы для кряшен – сельские начальные училища, которые в отличие от церковно-приходских школ создавались и содержались на средства общественной организации Братства святителя Гурия, строились и функционировали вплоть до 1920 г. практически во всех кряшенских селениях<sup>159</sup>. По переписи 1920 г., по грамотности в Татарии занимали: 1-е место – русские – 38,3%; 2-е место – кряшены – 24,6%; 3-е место – чувашаи – 22,2%; 4-е место – удмурты – 22,1%; 5-е место – мусульмане – 21,8%<sup>160</sup>.

По данным Центрального кряшенского отдела при Наркомнаце РСФСР и локальной переписи 1920 г., общее количество учителей-кряшен составляло около 20 тыс. чел.<sup>161</sup> После революции «лучшая часть учительства», получившая свое образование в кряшенских учебных заведениях, наряду с преподавательской деятельностью в школах, начала заниматься культурно-просветительской работой, помимо прочего, «создавая хоры из учащихся с разучиванием светских песен (с.Шеморбаши, Большие Савруши, Дюсьметьево, Яныли Мамадышского уезда, Янсовары Лаишевского уезда и т.д.)»<sup>162</sup>.

В этот период проблема подготовки преподавателей музыки среди малых народностей Поволжья волновала многих музыкальных деятелей. В первые годы после революции 1917 г., наряду с учреждением государственной 2, 4-ступенчатой музыкальной школы, ставился вопрос об организации специального музыкального учебного заведения для подготовки национальных учителей музыки и пения. В претворении этой идеи большую роль сыграл бывший военный капельмейстер В.М. Айонов, отдавший все свои силы подготовке и воспитанию национальных кадров музыкальной интеллигенции, активный участник становления и развития музыкальной культуры народов Поволжья. В 1918 г.



Гуммерт Рудольф Августович

В.М. Айонов при поддержке отдела просвещения Казанского музыкального комиссариата открыл музыкальную школу под названием «Студия свободных искусств». Планируя дальнейшее расширение курса до высшей ступени, он мечтал создать музыкальный учебный центр для народов Поволжья, где бы основное внимание, наряду с изучением европейской музыки, уделялось и музыкальному творчеству этих народов<sup>163</sup>.

28 ноября 1918 г., поддержав инициативу Р.А. Гуммерта о создании в Казани Народной консерватории, в губернский отдел народного образования В.М. Айонов подал в «Докладную записку». Но проект предложили доработать, так как в нем не были учтены все этнографические особенности будущей консерватории. При дальнейшей разработке плана неоценимую помощь ока-

<sup>157</sup> Глухов М.С. *Tatarica*. Энциклопедия. – С.465.

<sup>158</sup> Там же. – С.344.

<sup>159</sup> Там же. – С.215.

<sup>160</sup> Григорьев А.Н. Христианизация нерусских народностей как один из методов национальной политики царизма в Татарии со второй половины XVI в. до февраля 1918 года // *Материалы по истории Татарии: сб. статей.* – Казань, 1948. – С.282.

<sup>161</sup> Глухов М.С. *Tatarica*. Энциклопедия... – С.256.

<sup>162</sup> Григорьев А.Н. Христианизация нерусских народностей как один из методов национальной политики царизма в Татарии со второй половины XVI в. до февраля 1918 года... – С.282.

<sup>163</sup> Валиахметова А.Н. Музыкальная культура в Татарстане (середина XIX – первая четверть XX века): учеб. пособие. – Изд. 2-е, доп. – Казань, 2009. – С.112–115.

зали московские ученые-этнографы: председатель этнографического общества в Москве В.А. Федоров и профессор, председатель этнографической комиссии Румянцевского музея Н.А. Янгула. 4 августа 1918 г. В.М. Айонов представил в коллегии МУЗО Наркомпроса РСФСР новый проект, который после долгих споров был одобрен. Заведующим Центральной Восточной музыкальной школой (ЦВМШ) был назначен В.М. Айонов. За короткий срок он провел большую работу по открытию школы: пригласил преподавателей из Москвы, обратился к востоковедческой и музыкально-этнографической комиссиям Общества археологии и этнографии Казанского университета для помощи в осуществлении разработки учебной программы школы с учетом специфических особенностей каждой этнической группы. В результате уже в октябре 1919 г. были открыты подготовительные курсы, чуть позже классы – I и II ступени. В школу принимались дети с различным уровнем подготовки: учащиеся от 8 до 12 лет – в подготовительную группу, от 12 до 16 входили в первую ступень школы, от 16 до 20 лет – во вторую ступень<sup>164</sup>. В том же году открылся филиал для солдат Красной армии, а в 1920–1921 гг. по решению Татревкома «в татарских районах открывают другие филиалы центральной Восточной высшей музыкальной школы»<sup>165</sup>.

Для привлечения учащихся из отдаленных районов Казанской и соседних губерний специально была создана вербовочная комиссия в составе В.М. Айонова, Я.В. Прохорова, В.М. Васильева, А.Х. Симакова. Поездка комиссии дала приток новых слушателей. К концу нового учебного года в школе уже насчитывалось: 214 учащихся татар, 86 кряшен, 77 чувашей, 41 мариец, 15 удмуртов. Для приезжих был открыт интернат. Учащиеся занимались на двух факультетах – исполнительском и музыкально-этнографическом (классы фортепиано, вокала, оркестровый). Программа музыкально-этнографического факультета была весьма обширна, кроме общих теоретических предметов учащиеся изучали историю музыкального фольклора народов Поволжья и теоретические основы народной музыки. Учебная программа включала в себя изучение не только музыкального, но и поэтического фольклора. Необходимо было также научиться переводить тексты народных песен на русский язык и при этом сохранить поэтические особенности стиха<sup>166</sup>.

В связи с открытием высшей – третьей ступени обучения музыкальная школа переименовывается в Высшую Восточную музыкальную школу, а с 23 июля 1921 г. Постановлением Совнаркома ТАССР – в Казанскую Восточную консерваторию, являвшуюся единственным высшим музыкальным учебным заведением не только Татарии, но и Восточной России. Всего в 1921 г. в консерватории обучались около 700 студентов, преподавали 6 профессоров и 58 преподавателей<sup>167</sup>. При консерватории создаются пять факультетов: теории и композиции, струнный, духовой, фортепианный, сольного пения и музыкально-этнографический. Дополнительно были введены предметы: история народов Поволжья, Приуралья и Сибири; психология этих народов; музыкально-поэтическое творчество финно-угорских и тюрко-татарских племен и др. Раз в месяц в консерватории проходили научные собрания, на которых выслушивались и обсуждались доклады общего музыкально-этнографического характера<sup>168</sup>. Так, видный музыкант-этнограф, преподаватель хорового пения Восточной консерватории, впоследствии хормейстер Большого театра в Москве и Татарского театра оперы и балета им. М.Джалиля в Казани – *Василий*

<sup>164</sup> Там же.

<sup>165</sup> *Зинетуллина Г.Р.* Становление и развитие хорового искусства в Республике Татарстан. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rae.ru/forum2012/pdf/2395.pdf> (дата обращения: 27.03.2016). – С.25.

<sup>166</sup> *Валиахметова А.Н.* Музыкальная культура в Татарстане (середина XIX – первая четверть XX века). – С.115–117.

<sup>167</sup> *Марабаева Ю.А.* Восточная консерватория в контексте становления высшего музыкального образования в Поволжье // Вестник ТГПУ. – 2011. – №3 (25). – С.260–261.

<sup>168</sup> Там же.

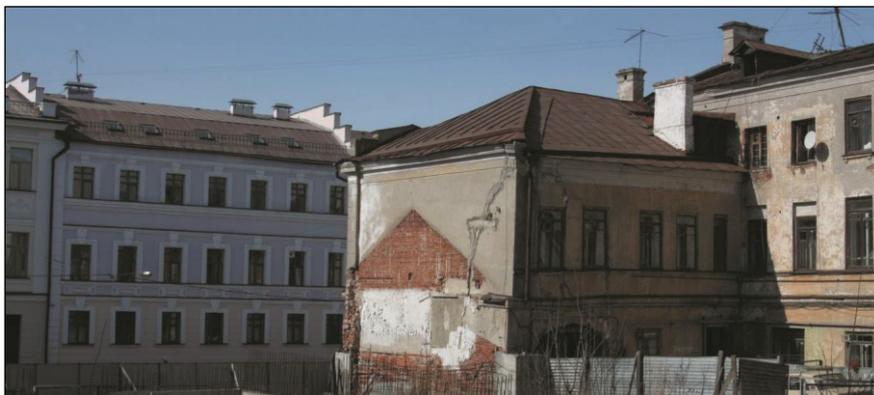
*Семенович Гаврилов* (1888–1947), уроженец с. Актау (Белая гора, Покровское, Олы Афанас (Большое Афанасово)) Чистопольского уезда Казанской губернии, занимавшийся сбором и пропагандой музыкального фольклора и переложением на ноты старинных кряшенских песен<sup>169</sup>, выступил с докладом «О кряшенском песнетворчестве».

Огромный поток желающих получить музыкальное образование позволил открыть при консерватории два филиала, где обучалось свыше 100 чел. Первый филиал, созданный специально для татар, находился в доме бывших Педагогических курсов на ул. Тукаевской, второй расположился в помещении Кряшенских педагогических курсов<sup>170</sup>.

После кончины В.М. Айонова (27 ноября 1921 г.) директором Восточной консерватории был назначен Н.В. Никольский. Кроме педагогической работы каждый преподаватель занимался научной деятельностью. Например, Н.Ф. Катанов составил краткий педагогический курс о поэзии кряшен, татар, башкир и других народностей Востока; Н.В. Никольский опубликовал книгу по истории народной музыки у народностей Поволжья и др.



Здание Казанской Восточной консерватории. Современный вид. Фото из архива Р.Ахунова



Здание Казанской Восточной консерватории (вид со двора).  
Современный вид. Фото из архива Р.Ахунова

<sup>169</sup> Глухов М.С. Татарica. Энциклопедия. – С.231–232.

<sup>170</sup> Там же. – С.117.

Однако со временем стало очевидно, что направление деятельности консерватории не совпадало с идеологией пролеткульта, ставившего перед российским образованием задачи подготовки инструкторов массовой культуры и искусства. Именно поэтому, а также вследствие определенных финансовых и организационных трудностей консерватория не успела подготовить ни одного выпуска музыкантов. Музыкальное академическое образование, основанное на системном, длительном и «затратном» обучении, на определенном историческом этапе оказалось невостребованным. Восточная консерватория была официально расформирована в феврале 1922 г.<sup>171</sup>, а уже 11 марта 1922 г. согласно Постановлению СНК РСФСР объединена с Казанской государственной двухступенной музыкальной школой и преобразована в Восточный музыкальный техникум, который распахнул свои двери в бывшем доме Л.И. Пальчиковой (впоследствии И.В. Лихачевой) на Покровской улице (ныне ул. К.Маркса, д.32/12). Таким образом, Восточная консерватория стояла у истоков формирования системы подготовки национальных музыкальных кадров высшей квалификации в регионе Поволжья и Приуралья.

В резолюции, принятой на I-м Учредительном съезде Советов ТАССР от 26–27 сентября 1920 г. по народному образованию, особое внимание уделялось усилению подготовки учительских кадров, владеющих двумя основными языками республики. В помощь им были разработаны специальные программы, планы, пособия на татарском, чувашском и других языках<sup>172</sup>.

В 1920 г. в Казани существовало 4 педагогических курса: татарский, кряшенский, чувашский и русский. Всего в 1920–1921 гг. на 13 педагогических курсах и в двух институтах обучалось 1700 будущих учителей. 4 января 1921 г. на заседании коллегии Центрального кряшенского отдела при Наркомпросе республики принимается решение об открытии одногодичных курсов для кряшен в г.Елабуге<sup>173</sup>.

Основной формой профессионального образования в данный период были признаны техникумы. В Татарии для подготовки учителей со средним специальным образованием в 1921–1922 гг. на базе существующих педагогических курсов открылись 8 педагогических техникумов<sup>174</sup>, «из них Казанский и Елабужский обслуживали исключительно татарское население, Чистопольский – татарское и русское, Казанский русский техникум – русское, Казанский чувашский – чувашское, Кряшенский – крещеных татар, Спасский и Тетюшский – главным образом, русское население»<sup>175</sup>, большинство техникумов было укомплектовано опытными преподавателями и квалифицированными руководителями. В связи с этим 26 января 1922 г. Кряшенские педагогические курсы переименовываются в Казанский кряшенский педагогический техникум<sup>176</sup>.

Как отмечалось в газете «Киняш», это было непростое время, «последствия Гражданской войны, большой голод..., хозяйство в стране в разрухе – все это мешало просветительской работе. Среди кряшен был раскол: кто-то уже мыслил по-новому, кто-то в старое тянул. Школьные программы не проверены и не составлены до конца. Меня-

<sup>171</sup> *Файзрахманова Л.Т.* Первый опыт организации высшего музыкального образования в Казани (Восточная консерватория в 20-е годы XX столетия) // Вестник Адыгейского государственного университета. Вып. 3 (65). – Майкоп, 2010. – №3. – С.81.

<sup>172</sup> *Мустафина Л.Ф.* Система подготовки национальных педагогических кадров Поволжья и Приуралья в период 1917–1932 гг. // Науковедение. – 2015. – Т.7. – №2 (март-апрель). – С.5.

<sup>173</sup> Там же. – С.6–7.

<sup>174</sup> *Евграфова О.Г.* Социально-экономические и историко-педагогические условия становления системы повышения квалификации педагогических кадров Татарстана: автореф. дис. ... канд. пед. наук. – Н.Новгород, 2011. – С.12.

<sup>175</sup> Народное образование в Татарии за 1925–1926 гг. (К докладу Наркомпроса ТССР на VII Всетатарском съезде Советов). – Казань, 1927. – С.33.

<sup>176</sup> *Горохов В.М.* Кряшен педагогия техникумынын 7 жыллык бйяряме // Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

лись заведующие, только за 5 лет 7–8 человек. Учителя были в основном русские, не хватало учителей из кряшен. Ученики кочевали из школы в школу, многие уходили. Среди учителей и учеников было много недопонимания. 1921–1922 гг. были самыми трудными для техникума, весной 1922 г. была угроза закрытия...»<sup>177</sup>.

Действительно, еще в феврале 1922 г. на основании распоряжения Татнаркомпро-са и Татглавпрофобра учебный и технический персонал Кряшенского педагогического техникума считался распущенным. Через некоторое время преподаватели и технические служащие, желающие вновь работать в техникуме, в трехдневный срок приглашались подать заявления на имя «временного исполняющего должность организатора Кряшенского педагогического техникума Любимова»<sup>178</sup>.

В итоге, преодолев трудности, Кряшпедтехникум продолжал успешно функционировать. Происходил постепенный рост численности учащихся: если в 1923 г. в техникуме обучался 81 учащийся, то в 1928 г. – уже 202 чел. В 1923 г. преподавало 9 учителей из кряшен, в 1928 г. – 14. В 1925 г. членами ВЛКСМ состояло 65 чел., к 1928 г. их число выросло до 109<sup>179</sup>. В техникуме функционировали партийная и комсомольская ячейки, а также пионерские отряды<sup>180</sup>.

В хозяйственной части в 1925–1926 учебном году было израсходовано 37468 руб. на 151 учащегося, 125 чел. получали стипендию. В 1927–1928 учебном году расходы составили уже 60070 руб. на 202 чел., 165 стипендий, плюс 5 стипендий посылались с Урала<sup>181</sup>.

Наряду с подготовкой и переподготовкой учителей большое внимание уделялось их идеологическому воспитанию, повышению общественно-политической активности, организации научно-методической работы с педагогами. В 1920–1926 гг. в этом плане было проведено большое количество мероприятий, в том числе съезды, методические конференции, различные политические кампании<sup>182</sup>.

17 февраля 1923 г. в помещении Кряшенского педагогического техникума состоялась конференция учащихся Кряшенского и Чувашского педтехникумов. На конференции присутствовало более 100 чел., вступительное слово произнес Г.Мухин. Из докладов представителей от учащихся следовало, что в Кряшенском педагогическом техникуме в четырех группах состоит 79 слушателей и на курсах по реализации татарского языка – 40 чел. (всего 119 чел.). Констатировалось, что техникум занимает хорошо оборудованное, теплое и освещенное (84 электрические лампы) помещение, учебные занятия идут в плановом порядке. Учебная жизнь техникума регулировалась Комитетом по делам слушателей. Вместе с тем, отсутствовали преподаватели по сельскому хозяйству, физическому воспитанию и музыке. При техникуме работало множество кружков: политический, литературный, драматический, естественно-исторический, любителей искусства, математический, исторический. Среди учащихся большим авторитетом пользовалась ячейка РКСМ, издавался журнал «Факел». После конференции было устроено небольшое концертное отделение, в котором выступали кряшенский и чувашский хоры<sup>183</sup>.

С 1923–1924 учебного года в стране начался медленный процесс восстановления образовательных учреждений. В 1923 г. было увеличено финансирование образования,

<sup>177</sup> Там же.

<sup>178</sup> Известия ТатЦИК. – 1922. – №44 (638). – 23 февраля.

<sup>179</sup> Горохов В.М. Кряшен педагогия техникумынын 7 жыллык баярыме // Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

<sup>180</sup> Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

<sup>181</sup> Там же.

<sup>182</sup> Евграфова О.Г. Социально-экономические и историко-педагогические условия становления системы повышения квалификации педагогических кадров Татарстана... – С.12.

<sup>183</sup> Тимер. Конференция учащихся нацмен // Известия ТатЦИК. – 1923. – №45 (940). – 28 февраля.

что способствовало росту числа учебных заведений, находившихся на государственном обеспечении.

В июле 1923 г. Кряшенский педагогический техникум был освобожден от арендной платы за предоставленные ему дом № 53 по ул. Большая Красная, сад и огород «с условием ремонта дома, утилизации его для нужд самого техникума и приведение сада и огорода в надлежащее состояние с использованием их в исключительно педагогических целях»<sup>184</sup>. В том же году при техникуме была открыта опытная образцово-показательная школа, а через год, для того, чтобы приучить учащихся к садоводству и огородничеству, техникум приобрел большой яблоневый сад<sup>185</sup>. В расписании учащихся присутствовали предметы, обучающие данным видам деятельности, в результате чего учителя, закончившие кряшенские учебные заведения, «являлись инициаторами в деле применения элементарных начал агрономии в условиях деревни, в частности в области пчеловодства, огородничества и садоводства»<sup>186</sup>.

В 1920-е гг. усилия органов народного образования были направлены на развитие сети курсов повышения квалификации учителей. В 1924–1925 учебном году в Казани функционировали центральные курсы по переподготовке учителей с секторами: татарский, малых национальностей и русский. Всего через эти курсы прошло переподготовку более 900 учителей<sup>187</sup>.

С 1922 г. по 1929 г. при Казанском кряшенском техникуме было проведено 4 кряшенских учительских курса, которые прошли около 400 чел. Большинство слушателей были учителями. Им предлагались лекции по кооперации, по бухгалтерии, счетоводству, политической экономии и другим общественным наукам, по коммерческой арифметике, русскому и татарскому языкам и ряду других предметов<sup>188</sup>. Помимо этого они слушали лекции по государственной программе, усовершенствованию политических знаний, борьбе против религии, проверке методик и т.д., которые проводили члены Кряшсекции ОК ВКП(б)<sup>189</sup>. Постепенно вводились и новые предметы: изучение татарской письменности, вопросы психологии и патологии детского возраста<sup>190</sup>. Из общего количества рабочих часов на изучение татарского языка было отведено 85 часов, на занятия педагогического характера – 72 часа, политического – 83 часа, на слушание эпизодических лекций и пр. – 15 часов<sup>191</sup>.

При курсах были организованы кружки: политической грамотности, педагогический, женский, ленинизма, антирелигиозный, драматический и др.<sup>192</sup> Занятия в кружках велись лекционно-лабораторным методом<sup>193</sup>. В общей сложности за время пребывания на курсах собравшиеся работали по 10 часов в день<sup>194</sup>. Курсанты пользовались «бесплатным общежитием и столом, в последние месяцы получали денежное довольствие»<sup>195</sup>.

<sup>184</sup> Известия ТатЦИК. – 1922. – №44 (638). – 23 февраля.

<sup>185</sup> Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

<sup>186</sup> Григорьев А.Н. Христианизация нерусских народностей как один из методов национальной политики царизма в Татарии со второй половины XVI в. до февраля 1918 года... – С.282.

<sup>187</sup> Гарипова З.Г. Казань: общество: политика, культура (1917–1941). – Казань: Магариф, 2004. – С.68.

<sup>188</sup> Красная Татария. – 1924. – №27. – 5 июня.

<sup>189</sup> Киняш. – 1928. – №46 (201). – 15 декабря.

<sup>190</sup> Курсы по переподготовке учителей кряшен // Известия ТатЦИК. – 1923. – №149 (244). – 10 июля.

<sup>191</sup> Известия ТатЦИК. – 1923. – №197 (292). – 6 сентября.

<sup>192</sup> Красная Татария. – 1924. – №85. – 15 августа.

<sup>193</sup> Известия ТатЦИК. – 1923. – №197 (292). – 6 сентября.

<sup>194</sup> Красная Татария. – 1924. – №85. – 15 августа.

<sup>195</sup> Красная Татария. – 1924. – №27. – 5 июня.

При завершении занятий на курсах было проведено несколько конференций по интересующим курсантов вопросам. Особый интерес вызывал вопрос о постановке преподавания русского языка в кряшенских школах в связи с переходом на преподавание на татарском языке<sup>196</sup>.

В истории развития образования в ТАССР важное место заняли рабочие факультеты (рабфаки). Начало оформлению системы рабочих факультетов, призванных обеспечить подготовку рабоче-крестьянской интеллигенции, было положено декретом СНК от 17 сентября 1919 г. «Об организации рабфаков при всех вузах и втузах и преобразовании существующих курсов в рабфаки». На рабфаки принимали рабочих и крестьян в возрасте от 16 лет, занятых физическим трудом, по направлениям предприятий, профсоюзов, партийных и советских органов с целью подготовки их к поступлению в вузы страны. Обучение здесь, стимулируемое государственными стипендиями, приравнивалось к работе на производстве.

Вскоре было принято постановление Коллегии отдела высшей школы Наркомпроса, обязавшее все высшие учебные заведения не позднее 1 ноября открыть рабочие факультеты. Предлагалось в двухнедельный срок при каждом вузе организовать «временное бюро» из трех лиц «с временным предоставлением ему всех прав факультета». Были получены университетские аудитории, подобраны преподавательские кадры, произведено слияние общеобразовательных курсов при губернском отделе народного образования с рабфаком и закончен набор слушателей.

1 ноября 1919 г. состоялось открытие рабфака Казанского университета, пятого по счету в РСФСР. Преподавательский состав насчитывал, включая трех профессоров, 24 чел. На следующий день был сформирован президиум рабочего факультета. В его состав были избраны профессора Н.Н. Парфентьев, Е.И. Зарницын, М.К. Корбут, В.В. Адоратский (преподаватель истории) и В.А. Берсенев (преподаватель математики). Заведующим рабфаком избрали Е.И. Зарницына, а секретарем – М.К. Корбута, который впоследствии (с 1921 г. по 1926 г.) являлся заведующим рабфака.

Первоначально на рабфаке было пять дневных (с отрывом от производства) и три вечерних (без отрыва от производства) групп, в среднем по 30 учащихся в каждой. Но уже 1 января 1920 г. добавилось еще две группы – дневная и вечерняя, а к концу учебного года на рабфаке насчитывалось 12 групп со 410 студентами.

Не были забыты национальные кадры. В июне 1920 г. открылись две подготовительные татарские группы по 30 чел. в каждой. Ввиду отсутствия учебных пособий на национальных языках и нехватки преподавательского состава занятия проводились на русском языке. Началась подготовка кадров из чувашей, марийцев, удмуртов (работали специальные чувашские группы, в 1924 г. был организован марийско-вотский сектор) и представителей других народов<sup>197</sup>.

По состоянию на август 1923 г. здесь обучалось:– 305 русских, 126 татар, 34 чувашина, 15 евреев, 6 мари, по 2 удмурта, поляка и белоруса, 6 кряшен, 1 литовец и 1 немец (всего 500 чел.). В целом же, к 1923 г. этнический состав студентов, окончивших рабфак за все время его существования (с 1920 г. по 1923 г.), был следующим: русских – 177 чел., чувашей – 31 чел., евреев – 24 чел., татар – 19 чел., удмуртов – 5 чел., мари – 5 чел., поляков – 2 чел., белорусов – 2 чел., мордвы, литовцев и латышей – по 1 чел. (всего 268 чел.)<sup>198</sup>.

В 1920 г. рабфак был создан в Политехническом институте, а в 1923 г. – при Казанском педагогическом институте, куда принимались желающие из соседних респуб-

<sup>196</sup> Красная Татария. – 1924. – №85. – 15 августа.

<sup>197</sup> Маслова Е.С. «Рабфак шаг за шагом продвигался вперед» (Рабочий факультет Казанского университета в 1919–1926 гг.) // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2004. – №2. – С.20–25.

<sup>198</sup> Известия ТатЦИК. – 1923. – №181 (276). – 18 августа.

лик и областей Поволжья, Урала и Средней Азии. Для тех, кто недостаточно владел русским языком и для слабо подготовленных рабфаковцев по некоторым предметам были открыты подготовительные отделения<sup>199</sup>.

25 июня 1923 г. Татнаркомпрос приступил к внедрению общетатарской письменности в кряшенских школах «с осторожностью, не вызывая какие бы то ни было потрясения и недружелюбное отношение населения к вводимому предмету»<sup>200</sup>. По мнению исследователя Л.Ф. Мустафиной, «это решение дало возможность местным отделам народного образования творчески решать задачи образования кряшен, проживающих в республике»<sup>201</sup>.

К 1924 г. во многих кряшенских школах уже приступили к изучению татарской письменности. Практически все школы были обеспечены земельными участками от 300 квадратных саженей до 3 десятин, которые обрабатывались населением, а в некоторых школах – детьми под руководством учителей. Поддержка школы населением повсеместно выражалась в снабжении топливом и, частично, производстве мелких ремонтов за счет населения.

Вместе с тем нужды кряшенских школ не давали возможности для полнокровной работы, в подавляющем большинстве учебных заведений отсутствовали учебные и наглядные пособия, помещения требовался серьезный ремонт. Заработная плата выплачивалась с большим запозданием (Чистопольский и Мензелинский кантоны), к тому же на местах размер выплат существенно различался. Аккуратно и в достаточном размере зарплату получали лишь в Мамадышском кантоне ТАССР<sup>202</sup>.

Первая Всероссийская конференция по педагогическому образованию, состоявшаяся в феврале 1924 г., ввела комплексную программу для педагогических техникумов: индустриальную – для городских и аграрную – для сельских техникумов. Отличительной чертой учебного плана 1924 г. являлось увеличение времени на педагогическую практику – все 4 года.

21 ноября 1925 г. вышло Постановление Совета народных комиссаров «О подготовке преподавателей для школ национальностей нерусского языка», в соответствии с которым в педагогических техникумах началась подготовка учителей для национальных школ I ступени, а в высших учебных заведениях – для школ II ступени. В педагогических вузах и на педагогических факультетах университетов вводилось преподавание родного языка, создавались национальные лингвистические отделения<sup>203</sup>. На курсах, кроме предметов общеобразовательного и педагогического характера, вводились трудовые процессы по обучению переплетно-картонажному, столярному, сапожному и корзиночному делу<sup>204</sup>.

«Процент кряшен в ВУЗах очень невелик. Во все ВУЗы г.Казани (за исключением рабфака) в 1925 г. кряшен поступило 15 человек. Вовлечение кряшенских масс в советское строительство еще недостаточно»<sup>205</sup>, – констатировали современники тех лет. В 1925 г. газета «Красная Татария» сравнивала состояние образования кряшен с дорево-

<sup>199</sup> Мустафина Л.Ф. Система подготовки национальных педагогических кадров Поволжья и Приуралья в период 1917–1932 гг... – С.5.

<sup>200</sup> Горохов В.И. Казанский татарский педтехникум им. К.Насыри ко дню 10-летия Татарстана // Педагогика хэбэрлеге. – 1930. – №5–6. – С.27–29.

<sup>201</sup> Мустафина Л.Ф. Указ. соч. – С.6–7.

<sup>202</sup> Красная Татария. – 1924. – №18. – 25 мая.

<sup>203</sup> Моргунов К.А. Исторический опыт государственного регулирования национальных отношений на Южном Урале (1917–1939 гг.)... – С.210.

<sup>204</sup> Болодурин В.С., Сафарова А.Д. Развитие национального образования в Оренбуржье (1870–1940 гг.) // Межинститутский центр этнополит. исслед. Ин-та этнологии и антропологии РАН и Ин-та упр. ОГАУ. Вып. 7. Этнорегиональные исследования. – Оренбург, 2010. – С.112.

<sup>205</sup> Красная Татария. – 1925. – №274 (2351). – 4 декабря.

люионным периодом. Так, в 1913–1914 гг. в пределах 8 уездов, входящих в территорию Татарской Республики, по неполным данным, имелось 114 школ. Большая часть этих школ были с миссионерским уклоном. В частности, в Мамадышском кантоне из 29 школы 14 были миссионерскими. К 1925 г., по данным Народного комиссариата просвещения Татарской республики, кряшенских школ I ступени насчитывалось не более 77. Указанными школами обслуживалось 30,2% кряшенских детей школьного возраста, в то время как дети из татар-мусульман школьного возраста обслуживались на 42%. Кроме того, отмечалось, что среди кряшен имеется только 11 изб-читален и 3 библиотеки. Литературы для кряшенского населения издавалось мало, «изданы только две брошюры в три печатных листа Народным комиссариатом земледелия. Имеющаяся газета «Киняш» регулярно издавалась еще не более года»<sup>206</sup>.



Учителя и учащиеся на юбилейном вечере  
Казанского кряшенского педагогического техникума. 1927 г.

19 февраля 1927 г. исполнилось 5 лет существования Кряшенского педагогического техникума. К тому времени в техникуме обучалось 193 чел., в том числе 156 кряшен, 9 татар, 27 русских (принимались только лица, владеющие татарским языком) и 1 нацмен. По социальному составу учащиеся на 90% были из крестьян; партийный состав: 112 комсомольцев, 56 пионеров<sup>207</sup>.

К 1927 г. техникум имел два выпуска, состоявших из 22 чел. Выпускники были распределены следующим образом: в ШКМ – 5, в семилетках – 7, в детдомах – 3 чел., остальные в школах I ступени, 3 чел. работали в смешанных татаро-кряшенских школах – все в пределах ТАССР<sup>208</sup>.

По состоянию на май 1927 г., в ТАССР насчитывалось 120 кряшенских школ, из них три семилетки и одна школа крестьянской молодежи. Программа последней была почти тождественна с семилеткой, но обладала сельскохозяйственным уклоном. В этих школах обучалось 5347 чел., из них 3966 в возрасте от 8 до 11 лет. Всего, по сообще-

<sup>206</sup> Красная Татария. – 1925. – №274 (2351). – 4 декабря.

<sup>207</sup> Порфирьев А. К 5-летию кряшпедтехникума // Красная Татария. – 1927. – №42 (2715). – 20 февраля.

<sup>208</sup> Там же.

нию газеты «Красная Татария», в республике школы посещали около 39,2% от общего количества детей-кряшен<sup>209</sup>. К концу 1920-х гг. в некоторых волостях разница привлечения детей в школу составляла 10–12%<sup>210</sup>.

С 17 по 22 мая 1927 г. в Москве состоялось Всероссийское совещание по всеобщему обучению среди национальных меньшинств. В нем приняли участие работники Губоно, занимающиеся вопросами образования национальных меньшинств, заведующие местными социальными вопросами, представители главков Наркомпроса и Комиссии по делам национальных меньшинств при ВЦИКе, национальных республик и областей. В постановлении совещания говорилось о необходимости расширения сети национальных школ более быстрыми темпами по сравнению с русской школой. Преподавание на родном языке было признано основным условием методически верной организации обучения в национальной школе I ступени. В то же время необходимо было улучшить работу по преподаванию русского языка во всех школах национальных меньшинств. Наряду с этим в целях обеспечения национальных школ педагогическими кадрами предлагалось облегчить поступление в педагогические техникумы, курсы и школы представителей национальных меньшинств, обеспечивая их на время учебы необходимым числом стипендий и общежитий<sup>211</sup>.

В 1927–1928 учебном году в национальных школах I ступени было введено изучение русского языка начиная со второго класса. Необходимость введения изучения русского языка была обусловлена тем, что по окончании школы I ступени выпускники нуждались в знании языка для дальнейшего продолжения обучения<sup>212</sup>. Однако официально русский язык как обязательный учебный предмет со второго класса начал изучаться только с 1938 г.<sup>213</sup>

В 1928 г. в ТАССР насчитывалось 200 учителей из кряшен, которые преподавали в школах-семилетках, школах II ступени и техникуме. В школах I ступени ТАССР преподавало 172 кряшенских учителя, из них 119 мужчин, 53 женщины. Социальный статус учителей был такой: 156 крестьян, 1 рабочий, 4 служащих, 11 др.<sup>214</sup>

Кряшенский педагогический техникум являлся единственным учебным заведением для подготовки учителей для кряшенского населения ТАССР. В 1928 г. в техникуме обучался 201 чел. (172 кряшена, 20 татар и 19 русских). Все они были из разных районов Татарстана, особенно большой процент обучающихся был из Лаишева (42 чел.) и Мамадыша (32); Арска (24), Челнов (22), Чистополя (18), Мензелинска (14), Елабуги (11), Бугульмы (3), Тетюш (2), Спасска (2), Буинска (1), Казани (1). Были также представители из Башкортостана (11) и Марийской области (1). В этом году выпуск состоял из 41 чел., 19 из которых работали в школах I ступени, 17 – в семилетках, 5 – в ШКМ<sup>215</sup>.

Всего с 1922 г. по 1928 г. в техникуме было 4 выпуска (в первом выпуске – 9 чел., во втором – 13, в третьем – 19, в четвертом – 41). Из данных выпускников вышло 60 учителей (36 мужчин, 24 женщины), из них 40 кряшен, 18 русских, 1 татарин, 1 чуваш. Членов ВЛКСМ было 45 чел., 12 беспартийных, 3 члена ВКП(б). 25 чел. работали в

<sup>209</sup> Красная Татария. – 1927. – №121 (2784). – 29 мая.

<sup>210</sup> Киняш. – 1929. – №18 (221). – 10 мая.

<sup>211</sup> Моргунов К.А. Исторический опыт государственного регулирования национальных отношений на Южном Урале (1917–1939 гг.). – С.117–118, 216.

<sup>212</sup> Болодурин В.С., Сафарова А.Д. Развитие национального образования в Оренбуржье (1870–1940 гг.) / Межинститутский центр этнополит. исслед. Ин-та этнологии и антропологии РАН и Ин-та упр. ОГАУ. – С.127.

<sup>213</sup> Там же.

<sup>214</sup> Киняш. – 1928. – №46 (201). – 15 декабря.

<sup>215</sup> Порфирьев А.П. Кряшпедтехникумынын жаяшуена 6 жыл тулды // Киняш. – 1928. – №10 (165). – 15 марта.

школах I ступени, 16 – в семилетках, 8 – в школах крестьянской молодежи, 1 – в профшколе, 1 – на партийной работе, 6 – поступили в вузы, 1 работал инспектором, 1 являлся красноармейцем и 1 – на других работах. Таким образом, в школах высшей категории работала половина выпускников, что свидетельствовало о высоком уровне подготовки в техникуме. 24 выпускника работали в кряшенских школах, 10 – в татарских, 10 – в русских, 16 – в других местах.

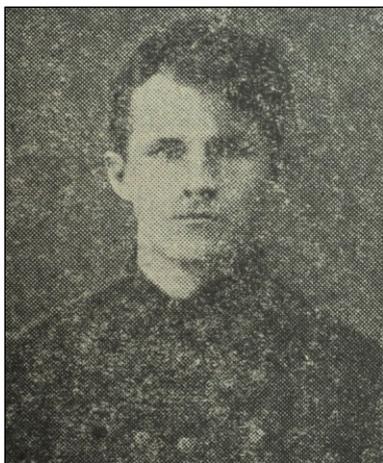
В последнем, 1928–1929 учебном году в техникуме обучалось 196 чел., из них 177 кряшен, 8 татар, 11 русских. 160 из них являлись детьми крестьян, 3 – рабочих, 29 – разных профессий, 4 – духовенства. Членов ВКП(б) было 2 чел., членов ВЛКСМ – 107, пионеров – 49, беспартийных – 38. Преподавателей было 19, из них 10 кряшен, 2 татарина, 5 русских, 2 чуваша; партийных 4, беспартийных 15 чел.<sup>216</sup>

К этому времени яналиф был освоен полностью всеми учениками. До первого полугодия студенты техникума изучали яналиф самостоятельно. С февраля 1929 г. на яналиф были переведены уже все учебные дисциплины. 45% лекций преподавалось на татарском языке, 41% – на русском, 14% – смешанно (преподавалось на русском языке, объяснялось – на татарском). Если брать по курсам: из 36 часов в неделю в подгруппах – 28 часов лекций велось на татарском, 8 – на русском языке. На первом курсе 19 часов шло на татарском, 17 – на русском языке. Чем выше был курс, тем меньше оставалось

часов с преподаванием на татарском языке. Например, на пятом курсе из 36 часов в неделю: 27 часов было на русском, 9 – на татарском языке. Это было связано с тем, что преподавание методики на татарском языке сложнее, чем на русском.<sup>217</sup>

Для быстрого внедрения яналифа среди кряшенского населения требовались газеты, журналы и литература на латинском шрифте, в связи с чем ощущалась острая нехватка сельских изб-читален. По сведениям газеты «Киняш», в 1929 г. в среднем на 12–13 тыс. кряшенского населения приходилась всего одна изба-читальня.<sup>218</sup>

В последний год своего существования Кряшенский педагогический техникум справлял свой семилетний, а со времени основания Казанской крещено-татарской школы – 65-летний юбилей, чему были посвящено несколько номеров газеты «Киняш». В ней звучали слова



Заведующий Казанским кряшенским педагогическим техникумом Порфирьев Алексей Петрович. 1929 г. (Киняш. 1929. №10 (213) от 15 марта)

поздравления от редакции газеты и выпускников, были представлены статьи, посвященные истории возникновения техникума, а также напутствия и пожелания для дальнейшей плодотворной работы по выпуску кряшенских учителей.<sup>219</sup>

Однако положение в техникуме к этому времени стало ухудшаться. Нехватка финансирования привела к тому, что обучающиеся не могли проходить лабораторный метод обучения, не хватало учебников и необходимой литературы. В последнем учебном году местными властями было ликвидировано главное здание техникума в связи с пере-

<sup>216</sup> Горохов В.М. Кряшен педагогия техникумынын 7 жыллык баярjаме // Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

<sup>217</sup> Там же.

<sup>218</sup> Киняш. – 1929. – №18 (221). – 10 мая.

<sup>219</sup> Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

дачей его Ветеринарному институту. Новое здание (по адресу: ул. К.Маркса, д.67) было маленькое, неудобное, имело небольшие комнаты. В связи с отсутствием просторного помещения, которое можно было бы приспособить под клуб, негде было проводить заседания, ставить спектакли, отсутствовал физкультурный зал. Наркомпрос закрыл функционирующую при техникуме образцово-показательную школу, обучающихся распустили. Выпускникам не хватало кабинетов для обучения, в связи с чем им приходилось заниматься в других школах. Женский монастырь на ул. Б.Красной, где проживали ученики, находился далеко от техникума, а у многих детей отсутствовала верхняя одежда. Из общего количества учащихся только 10 могли выплачивать «налог более двух рублей»<sup>220</sup>.

Заведующим Кряшенским педагогическим техникумом в тот период был первый редактор газеты «Киняш», сотрудник Центркрашиздата, педагог Алексей Петрович Порфирьев (?-?)<sup>221</sup>. Преподавателями Кряшенского педагогического техникума в 1920-е гг. были видные педагоги В.М. Горохов, А.Н. Григорьев, Р.П. Даулей, С.Н. Любов<sup>222</sup> и др., многие из которых после закрытия техникума продолжили свою научную и педагогическую деятельность в высших учебных заведениях Казани.

Выпускники Кряшпедтехникума успешно устраивались на работу в школы крестьянской молодежи Татарской республики. Так, в Челнинском кантоне действовала Бурдинская ШКМ, в ней работали «выпускники Кряшенского техникума Шабаев, Настин, Красильников, Кузюров, Крайкова»<sup>223</sup>.

В 1929 г. в рамках реализации правительственной программы сближения кряшен с татарами Кряшпедтехникум объединили с Татарским педагогическим техникумом. «1 сентября Кряшенский педтехникум сдает все дела Татарскому педтехникуму. Два техникума объединяются. В Казани прекращает свое существование отдельная кряшенская школа. Таким образом с этого года подготовка учителей в кряшенских деревнях выходит в другое русло... В течение 65 лет (если считать со времени открытия кряшенской школы) кряшенская молодежь, воспитывавшаяся отдельно от татар, будет воспитываться теперь вместе со своими родственниками. История кряшенской школы закрывается. Труды Ильминского канут в лету»<sup>224</sup>, – констатировал на страницах газеты «Киняш» В.М. Горохов.

По мнению исследователя Л.Ф. Мустафиной, слияние двух учебных заведений было связано с переходом в 1929 г. на обучение на латинской основе, которое повсеместно требовало ускоренной подготовки учительских кадров для работы на новом алфа-



Учащиеся Школы крестьянской молодежи с.Бурды Челнинского кантона ТАССР. 1928 г. (Киняш. 1928. №20 (175) от 29 мая)

<sup>220</sup> Горохов В.М. Кряшен педагогия техникумынын 7 жыллык баярjаме // Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

<sup>221</sup> Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

<sup>222</sup> Глухов М.С. Татарjа. Энциклопедия. – С.241–242, 248, 344.

<sup>223</sup> Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.

<sup>224</sup> Горохов В.М. Кряшен Педтехникумы Татар педтехникумына кушылыу сябjаблей // Киняш. – 1929. – №30 (233). – 22 августа.

вите. В связи с этим были приняты срочные меры – в 1929–1930 учебном году Казанский татарский педагогический техникум был объединен с кряшенским<sup>225</sup>.

Прием в новый техникум осуществлялся по схожим критериям, туда принималось 50 кряшен, из них 15 – на основные курсы (5 чел., являвшиеся сельскими учителями со стажем не менее трех лет – на пятый курс, 5 чел., окончивших школы II ступени – на четвертый курс, 5 чел., окончивших школы I ступени (четырёхлетки) – на второй курс), 35 чел. – в подгруппы<sup>226</sup>.

К 1929–1930 учебному году в республике функционировало 17 техникумов: Казанский татарский педтехникум, Елабужский татарский педтехникум, Тетюшский татарский педтехникум, Бугульминский татарский педтехникум, Чистопольский педтехникум, Казанский чувашский педтехникум, Казанский русский опытный педтехникум, Спасский русский педтехникум, Казанский татарский сельскохозяйственный техникум, Казанский садоводческий техникум, Чистопольский сельскохозяйственный (земледельческий) техникум, Мензелинский сельскохозяйственный (скотоводческий) техникум, Казанский землеустроительный техникум, Лубянский лесной техникум, Кооперативный техникум, Казанский медицинский (медицинско-фармацевтический) техникум, а также вновь открывшийся Индустриальный техникум с механическим и кожно-химическим факультетами. В них на первые курсы принималось 1020 чел., из них 614 мест отдавалось татарам (в том числе кряшенам), русским – 305, нацменьшинствам – 101. В Индустриальный техникум принимались абитуриенты от 17 до 30 лет, в Кожно-химический техникум – от 16 до 30 лет, во все остальные техникумы – от 15 до 22 лет. Для поступления в Индустриальный техникум необходимо было закончить девятилетку и сдать экзамены по физике, математике, обществоведению и русскому языку. Для поступления другие техникумы необходимо было закончить либо рабфак, либо семилетку ШКМ, либо ФЗУ, либо профшколу; затем, учитывая социальный статус, молодых людей принимали без вступительных экзаменов<sup>227</sup>.

Абитуриенты подразделялись на 3 категории: первая – дети рабочих, батраков, бедных и середняков-крестьян, отслуживших в Красной армии и флоте, партизан, добровольцев, красноармейцев Гражданской войны, учителей, научных работников, инвалидов по труду; принимались вне конкурса и автоматически попадали в списки поступивших без экзаменов и окончания вышеперечисленных учебных заведений.

Вторую группу составляли дети служащих, членов профсоюза, ремесленников, кустарей и проч., не использующих труд других людей. Данные абитуриенты, закончившие вышеперечисленные учебные заведения до 1928 г., а также лица без документов должны были пройти собеседование по некоторым предметам семилетней школы, а также сдать вступительные экзамены.

Третья категория граждан, т.н. «нетрудовые элементы» – торговцы, кулаки, религиозные деятели и др. на 1929–1930 учебный год в техникумы не принимались. Во время кампании набора учащихся с 20 июня по 1 августа была создана отборочная комиссия. Заявления принимались с 20 июня по 5 августа<sup>228</sup>, опоздавшие заявления не рассматривались. Абитуриенты, у которых отсутствовал тот или иной документ, приглашались на испытания с 20 августа по 1 сентября<sup>229</sup>. Всем поступившим приемная ко-

<sup>225</sup> Мустафина Л.Ф. Система подготовки национальных педагогических кадров Поволжья и Приуралья в период 1917–1932 гг. – С.6–7.

<sup>226</sup> Горохов В.М. 1929–1930-нче укыу жылында Педтехникумга укыучылар алыу турында // Киняш. – 1929. – 22 (225). – 13 июня.

<sup>227</sup> 1929–1930 нче укыу жылында Татарстан Республикада техникумнарга укыучылар алыу // Киняш. – 1929. – №23 (226). – 25 июня.

<sup>228</sup> Там же.

<sup>229</sup> Горохов В.М. Кряшен Педтехникумы Татар педтехникумына кушылыу сяблялей // Киняш. – 1929. – №30 (233). – 22 августа.

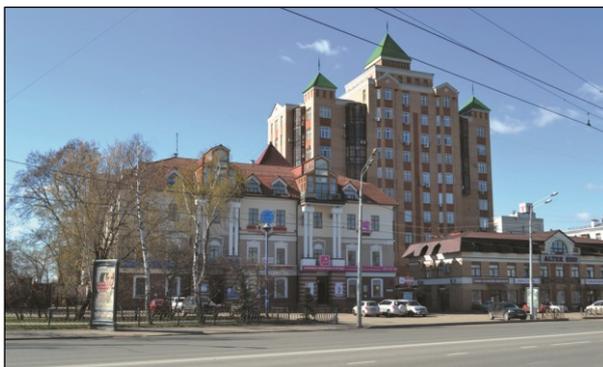
миссия высылала приглашения, опоздавших к сроку обучения отчисляли. Принимались лишь лица, проживающие в Татарстане<sup>230</sup>.

Объединенный Казанский татарский педагогический техникум начал свою новую деятельность с ремонта, в связи с этим обучающиеся приглашались лишь к 15 сентября 1929 г.<sup>231</sup> Слияние двух педагогических техникумов укрепило материально-техническую базу учебного заведения (обогатились библиотека, кабинеты, мастерские и т.д.), впоследствии срок обучения сократился с 5-летнего до 3 летнего. Такие же меры были приняты во многих татарских педагогических техникумах Поволжья и Приуралья<sup>232</sup>.

В 1931 г., спустя два года после расформирования Кряшенского педагогического техникума, у его здания надстроили третий этаж, «исказив тем самым первоначальный замысел архитектора». Домовую Гурьевскую церковь при КЦКТШ «разломали, как и окружающие деревянные постройки»<sup>233</sup>. Согласно некоторым источникам, произошло это еще в начале 1920-х гг.: «В 1921 г. демонтирована церковь, позже снесена колокольня»<sup>234</sup>.

7 января 1937 г. Наркомпрос приказом №58 переименовал все педагогические техникумы РСФСР в педагогические училища.

Подводя итог деятельности Казанского кряшенского педагогического техникума с 1922 г. по 1929 г., необходимо отметить его высокий вклад в дело развития школьного просвещения кряшен и подготовки педагогических кадров для учебных заведений ТАССР. В техникуме, а затем в Казанском педагогическом институте с начала 1930-х гг. кафедру педагогики возглавлял доктор педагогических наук В.М. Горохов. Выпускниками Казанской крещено-татарской школы и Кряшенского педагогического техникума, по словам священника П.П. Павлова, были известные в советское время заслуженные лица: заведующий кафедрой 1-го Ленинградского медицинского института, член-корреспондент Академии медицинских наук СССР, доктор медицинских наук А.В. Кибяков; заведующий кафедрой Ленинградского политехнического института инженер-механик, доцент А.В. Мельников; заведующий кафедрой Военной академии им. М.В. Фрунзе и Академии Генштаба ВС СССР, кандидат военных наук, генерал-лейтенант А.Е. Яковлев; морской инженер, кандидат технических наук, доцент Ленинградского высшего военно-морского училища И.Г. Максимов, в Ленинграде же трудился доктор биологических наук, профессор И.Н. Коновалов<sup>235</sup> и др.



Здание бывшего Казанского кряшенского педагогического техникума. Ул. Н.Ершова, 18. Современный вид

<sup>230</sup> 1929–1930-нче укыу жылында Татреспубликада техникумнарга укыучылар алыу // Киняш. – 1929. – №23 (226). – 25 июня.

<sup>231</sup> Горохов В.М. Кряшен Педтехникумы Татар педтехникумына кушылыу сяблялей // Киняш. – 1929. – №30 (233). – 22 августа.

<sup>232</sup> Мустафина Л.Ф. Система подготовки национальных педагогических кадров Поволжья и Приуралья в период 1917–1932 гг. – С.6–7.

<sup>233</sup> Елдашев А.М. Василий Тимофеев и крещено-татарская школа // Звезда Поволжья. – 2012. – 11 октября.

<sup>234</sup> Республика Татарстан: Православные памятники (середина XVI – начало XX веков) / отв. ред. д-р ист. наук, проф. Ю.И. Смыков. – Казань: Фест, 1998. – С.49.

<sup>235</sup> Павлов П.П. О прогрессивной роли инородческих школ / Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий. – Казань, 2001. – С.187–193.



Библиотека в г.Казань. 1930 г. Фото Ф.Феттера из архива В.Кондратьева

Согласно переписи населения 1920 г., по грамотности кряшены занимали первое место среди нерусских народов Поволжья и Приуралья. Всеобщая грамотность, знакомство, благодаря учителям-кряшенам, с передовыми методами ведения хозяйства постепенно повышали культурный и жизненный уровень сельского кряшенского населения.

*Лилия Мухаммадеева*

### § 3. Средства массовой информации кряшен в первой половине XX в.

Идея учреждения средств массовой печати для кряшен впервые обозначилась во время революционных событий 1905–1907 гг. В 1906 г. преподаватель КУС Р.П. Даулей обратился к цензору Казанского комитета по делам печати Н.Ф. Катанову с проектом учреждения кряшенской газеты. О принципах распространения будущей газеты Р.П. Даулей рассуждал следующим образом: «Если к сотрудничеству привлечь 20 авторитетных священников и учителей, число подписчиков можно довести до 500 человек»<sup>236</sup>.

В эти же годы делает неудачную попытку организовать газету для кряшен поэт, драматург и общественный деятель *Давид Григорьевич Григорьев-Саврушевский* (1876–1942), уроженец с.Большие Савруши Мамадышского уезда Казанской губернии. Несмотря на это первая кряшенская газета при поддержке властей и материальной помощи миссионеров увидела свет только много лет спустя – в годы Первой мировой войны<sup>237</sup>.

Первая в истории кряшенская газета «Сугыш хабярляре» («Военные известия») издавалась с февраля 1915 г. до декабря 1917 г. в Вятской губернской типолитографии на основе алфавита Н.И. Ильминского. Издателем и редактором газеты являлся руково-

<sup>236</sup> *Насыров Т.М.* Беренче керәшен газетасы // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2009. – №1. – С.242.

<sup>237</sup> Там же.

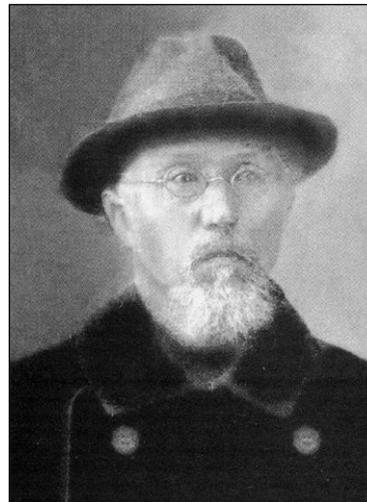
датель миссионерских курсов для инородцев Вятской губернии *Павел Петрович Глезденев* (урожденный Мендиарын Ислам-Гарей, литературное имя Пагул Ача) (1867–1923) (мариец), уроженец дер. Тумбагуш Белебеевского уезда Уфимской губернии. В начале 1918 г. газета переименовывается в «*Хабяр жортуче*» («Вестник»). Одновременно с «Сугыш хабярляре» П.П. Глезденев являлся учредителем первой удмуртской газеты «*Войнаысь ивор*» («Военный вестник») и первой марийской газеты «*Война увер*» («Военные известия»). Все три газеты практически дублировали друг друга.

В течение 1915 г. на указанных трех языках выходят в свет около десяти номеров газет. Однако к концу года губернское земство прекращает их финансирование. В дальнейшем П.П. Глезденев был вынужден печатать газеты исключительно собственными силами, при незначительных финансовых вливаниях от подписчиков и на средства спонсоров. Сотрудники газет зачастую были вынуждены работать бесплатно. К концу 1916 г. увидели свет 14 номеров «Сугыш хабярляре». Газета насчитывала 222 татароязычных подписчика. Кроме того, газеты для «инородцев», печатавшиеся в Вятке, выписывали 36 библиотек и 60 миссионерских школ<sup>238</sup>.

В ноябре 1916 г. П.П. Глезденев обращается с письмом к собранию Вятского губернского земства с просьбой продолжить издание «Сугыш хабярляре», а также ввести в смету расходов необходимую сумму для издания книг, брошюр, листовок по разным отраслям сельского хозяйства и народной гигиены. В декабре 1916 г. постоянная комиссия губернского земства постановила, что издание книг, брошюр, листовок, газет на языках местных инородцев является мерой исключительно полезной и необходимой. Собрание Вятского губернского земства в конце 1916 г. на основании выводов постоянной комиссии выделило на 1917 г. 1800 руб. для издания брошюр и листовок на языках местных нерусских народов. Вместе с тем, на П.П. Глезденева, как на издателя и редактора, возлагаются определенные обязанности. В частности, продолжать публиковать на страницах газет популярные статьи о гигиене, сельском хозяйстве и кооперации, бесплатно передавать в распоряжение губернского земства по 100 номеров с каждого тиража газет и по 400 штук с тиража брошюр и листовок.

С 1916 г. на страницах газеты наряду с фронтовыми известиями появляются материалы, касающиеся жизнедеятельности местного населения, поднимаются вопросы кооперации, даются советы по санитарии и сельскому хозяйству. Например, регулярно предоставлялась информация о состоянии сева и уборки, урожае зерновых и других культур, о ценах на продукты сельского хозяйства в губернии и волостях<sup>239</sup>.

Всего с 1915 г. было выпущено около 40 номеров газеты «Сугыш хабярляре». На страницах газеты размещались следующие разделы и рубрики: «*Сугыш*» («Война»), «*Фронттан хатлар*» («Письма с фронта»), «*Россия эшляре*» («События России»), «*Чит иллярдя*» («За рубежом»), «*Донья халляре*» («Мировые вести»), «*Губерния жаналыклары*» («Губернские новости»), «*Временное правительство эше*» (Деятельность Временного правительства), «*Земстволарда*» («В земствах»), «*Ауыл хужалыгы*» («Сельское хозяйство»), «*Дарулар*» («Лекарства»), «*Кряшеняр тормошо*» («Жизнь



Глезденев Павел Петрович

<sup>238</sup> Там же.

<sup>239</sup> Там же.

кряшен»), «*Торле хабярляр*» («Разные известия») и пр. Учитывая, что «Сугыш хабярляре» начала издаваться в разгар Первой мировой войны, редакция придерживалась распространённого тогда девиза «Война до победного конца». Особое внимание уделялось освещению боевых действий на фронтах, успехов России и ее союзников. 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. Некоторые материалы были опубликованы под псевдонимами Вятич, Хабярдар, Шахит. Редакция «Сугыш хабярляре» находилась в постоянном контакте с кряшенской газетой «Дус», издаваемой в Уфе.

П.П. Глезденев неоднократно подчеркивал роль «Сугыш хабярляре» и других изданий в распространении грамотности и развитии культуры среди местного нерусского населения. Со временем газеты приобрели не только известность, но и популярность, что подтверждали многочисленные обращения и письма. Газета дала серьезный толчок для художественного творчества читателей, которые подписывались под своими произведениями как «Новый Пушкин», «Новый Крылов», «Новый Лермонтов» и т.п.<sup>240</sup>

В соответствии с советским Декретом о печати от 26 октября 1917 г. с октября 1917 г. до сентября 1918 г. в России повсеместно была ликвидирована многоязычная небольшевистская периодика. За это время в различных регионах страны советскими властями было закрыто более 460 «буржуазных и мелкобуржуазных» газет. Среди них оказались и издания, стоявшие на нейтральных и даже лояльных к новой власти позициях. Основную массу небольшевистских газет и журналов советские власти закрыли административно-приказным путем, обвинив их в контрреволюционной деятельности. Остальные небольшевистские печатные органы вынуждены были прекратить свою деятельность из-за создаваемых новой властью трудностей в обеспечении деньгами, бумагой и полиграфической базой. Суровые политические репрессии коснулись ряда изда-



Аппакова Дарья Семеновна

телей и редакторов небольшевистских газет и журналов на татарском языке, выходивших в 1917–1919 гг. в России. В их числе оказались Ф. Карими, А. Максуди, Г. Сагидов, епископ Андрей, Г. Фахретдинов, Б. Шараф и многие другие.<sup>241</sup>

В числе организаторов первых советских кряшенских газет была педагог, детская писательница и активистка кряшенского движения в 1917–1921 гг. *Дарья Семеновна Аппакова* (Даржия Сейфулловна) (1898–1948) уроженка дер. Байгулово Мензелинского уезда.<sup>242</sup>

По мнению историка Т.М. Насырова, редакция «Сугыш хабярляре» с одобрением приняла Февральскую революцию 1917 г. и демократические перемены, направленные на конституционно-республиканское развитие России. Газета регулярно освещала внутреннюю и внешнюю политику

Временного правительства, деятельность солдатских и крестьянских депутатов в Советах, появившихся после свержения самодержавия. В ней размещались материалы о демократизации избирательной системы и органов местного самоуправления, о расширении полномочий губернских и волостных земств, печатались сведения о выборах в

<sup>240</sup> Там же.

<sup>241</sup> *Насыров Т.М.* Репрессированная татарская пресса (1917–1918 гг.) // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2006. – №1. – С.28–32.

<sup>242</sup> *Глухов М.С.* Tatarica. Энциклопедия... – С.185.

Учредительное собрание, о кандидатах в этот законодательный орган из разных политических партий и организаций из Вятской губернии<sup>243</sup>.

После Октябрьской революции 1917 г. в «Сугыш хабяряре» увеличивается количество статей с мнениями политических партий, общественных организаций, социальных групп об этом событии, о реальных шагах нового правительства. Много внимания уделяется национальному вопросу. Популярными становятся материалы о традициях и обычаях, культуре, литературе, известных личностях и современной жизни кряшен, марийцев, удмуртов и других этнических групп.

В декабре 1917 г. Собрание Вятского губернского земства на внеочередной сессии, рассмотрев предложение П.П. Глезденева о продолжении издания местных газет на нерусских языках, вынесло решение о возможности этого при условии их переименования. В результате «Сугыш хабяряре» переименовывается в «Хабяр жортуче», удмуртская газета «Войнаысь ивор» – в «Удмурт», марийская «Война увер» – в «Мари увер» («Марийские известия»). Согласно смете к концу 1918 г. предполагалось издание по 96 номеров каждой газеты. Тираж одного номера должен был составить 2000 экземпляров. В первой половине 1918 г. П.П. Глезденеву удается организовать печать нескольких номеров этих газет. По утверждению Т.М. Насырова, к этому времени он окончательно признал Советскую власть и был сторонником защиты и служения новой власти, что нашло отражение на страницах «Хабяр жортуче» и других национальных изданий<sup>244</sup>.

С февраля 1916 г. по 1918 г. в Уфе выходит в свет издание Восточно-русского культурно-просветительского общества – кряшенская газета «Дус» («Друг»). Изначально редакторами данного издания Восточно-русского миссионерского общества были епископ Андрей, Р.П. Даулей<sup>245</sup>. Последним главным редактором и издателем «Дус» был священник и этнограф *Стефан Матвеевич Матвеев* (1871–1942), уроженец дер. Савалеево (Верхний Багряж) Мензелинского уезда Уфимской губернии.

Тематика газеты, выпускавшейся два раза в месяц, была довольно обширной: 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. С самого начала издание газеты на родном языке вдохновило многих кряшен, проживающих в Уфимской губернии.

Основной темой газеты «Дус» являлось женское просвещение. «Через страницы газет и книг можно будет узнать о тонкостях ведения домашнего хозяйства, получить полезные советы, необходимые в сельской жизни (садоводства, огородничества, на случай заболевания домашнего скота и т.д.), медицинские советы на случай заболевания детей и близких, информацию о нужных лекарствах»<sup>246</sup>, – доносили кряшенкам корреспонденты газеты в дни революционных перемен.

Всего в 1917 г. планировалось выпустить 20–24 номера газеты «Дус», однако по причине болезни редактора<sup>247</sup> в итоге было выпущено лишь 13 номеров. В 1918 г. редакция намеревалась наладить издание полного тиража газеты. Восточно-русское общество брало на себя основные расходы по выпуску этого периодического органа. Но повысившаяся в пять раз цена на типографские работы<sup>248</sup> оказалась непосильной для газеты, в связи с чем 5 мая 1918 г. «Дус» прекратила свою деятельность. Однако исследователь Т.М. Насыров утверждает, что на самом деле газета была закрыта в

<sup>243</sup> *Насыров Т.М.* Беренче керэшен газетасы... – С.245.

<sup>244</sup> Там же.

<sup>245</sup> *Гайнанов Р.Р., Марданов Р.Ф., Шакуров Ф.Н.* Татарская периодическая печать (1905–1924): библиографический указатель. – Казань, 1999. – С.56.

<sup>246</sup> Дус. – 1917. – №5. – 16 февраля.

<sup>247</sup> Дус. – 1917. – №12. – 12 сентября.

<sup>248</sup> Дус. – 1917. – №12. – 12 сентября.

связи с вышеуказанным Декретом о печати по ликвидации многоязычной небольше-  
вистской периодики<sup>249</sup>.

В 1917 г. в г. Мензелинске издавалась газета «Хабарляр» («Известия»), являвшаяся официальным печатным органом кряшенской секции Совета крестьянских депутатов Мензелинского уезда. Всего вышло 7 ее номеров<sup>250</sup>. Первый номер был датирован 3 февраля 1917 г., последний – 3 декабря 1917 г. Редактором являлся М. Чернов<sup>251</sup>. По сведениям исследователя И. Рамеева, газета «Хабарляр» выходила и в 1918 г. и являлась органом кряшенской советской молодежи Мензелинского уезда Уфимской губернии<sup>252</sup>.

В январе 1918 г. «Центральным комитетом народности кряшен» начинает издаваться газета «Кряшен газеты» («Кряшенская газета»), впоследствии ставшая официальным периодическим органом общества «Кряшен»<sup>253</sup>. Создателем ее, по словам исследователя М.С. Глухова, был общественный деятель Н.Н. Егоров. На страницах газеты Н.Н. Егоров, являвшийся активным сторонником и теоретиком выделения кряшен в отдельную от татар народность, выдвинул лозунг «Кряшены – нация»<sup>254</sup>. Однако в тяжелый для страны период, не получая достаточного финансирования, газета была вынуждена прекратить свое существование. Всего вышло в свет 18 номеров, последний был датирован 27 (14) июля 1918 г.

В течение продолжительного времени редактором «Кряшен газеты» был педагог, общественный деятель И.А. Алексеев, который, по словам поэта, государственного деятеля *Василия Никитича Филиппова* (1900–1938), уроженца с. Верхние Меретьки Мамадышского уезда Казанской губернии, «своими переводами служил успешным просветителем нашего народа (кряшен. – Л.М.)»<sup>255</sup>. В состав редакции входили И.С. Михеев, А.Н. Григорьев, Г.А. Филиппов, Ф.Е. Купцов<sup>256</sup>.

7 августа 1918 г. Казань была занята частями Чехословацкого корпуса и Народной армии Комуча. Новые власти регламентировали работу местной прессы. Издававшиеся до их прихода партийно-советские газеты и журналы большевистской направленности были запрещены. Одновременно были предприняты меры по возрождению и созданию сети новой, небольшевистской периодической печати<sup>257</sup>. 8 августа 1918 г. был подписан приказ № 6 «Положение о печати», который гласил: «Все ограничения и стеснения о свободе слова, печати и торговле печатными произведениями отменяются... Издание газет, журналов и иных периодических изданий разрешается всем гражданам после подачи ими в целях регистрации заявлений в Управление по делам печати, в которых должны быть указаны: название издания, срок выхода в свет, подписная цена, ответственный редактор и адрес типографии, в которой будет печататься издание»<sup>258</sup>.

Таким образом, в период пребывания в Казани частей Белой армии, в августе-сентябре 1918 г., возродились и появились новые газеты на русском, татарском, чувашском и латышском языках. Газеты же большевистского характера в срочном порядке вы-

<sup>249</sup> *Насыров Т.М.* Репрессированная татарская пресса (1917–1918 гг.). – С.28–32.

<sup>250</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.619.

<sup>251</sup> *Гайнанов Р.Р., Марданов Р.Ф., Шакуров Ф.Н.* Татарская периодическая печать (1905–1924): библиографический указатель... – С.71.

<sup>252</sup> *Рамеев И.* Альбом татарской периодической печати (1905–1925). – Казань, 1926. – С.231.

<sup>253</sup> Газеты СССР 1917–1960 гг. Библиографический указатель. Т.3. – М., 1978. – С.331.

<sup>254</sup> *Глухов М.С.* Татарica. Энциклопедия... – С.259.

<sup>255</sup> НА РТ. Ф. Р–261. Оп.1. Д.19. Л.16.

<sup>256</sup> *Гайнанов Р.Р., Марданов Р.Ф., Шакуров Ф.Н.* Татарская периодическая печать (1905–1924): библиографический указатель... – С.81.

<sup>257</sup> *Насыров Т.М.* Пресса комучевской Казани // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2007. – №2. – С.28–29.

<sup>258</sup> Новое казанское слово. – 1918. – 13 августа.

нуждены были ликвидироваться. В связи с этим «Кряшен газеты» также была закрыта чехословаками, но благодаря активному участию ее редактора И.А. Алексеева газета через год начала снова выходить под новым названием – «Кызыл алям» («Красное знамя»).

В 1919 г. М.И. Зубков – руководитель татарской секции политотдела 2-й армии, начал выпуск газеты «*Алга таба*» («Вперед»). В течение четырех месяцев в г.Елабуга вышло всего несколько номеров этого периодического издания. Просуществовав с января по апрель 1919 г., газета подотдела кряшен при Елабужском Совете рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, как и ее предшественники, завершила свое существование. Согласно И. Рамееву, «Алга таба» являлась органом беспартийных кряшенских интеллигентов<sup>259</sup>. Исследователь М.С. Глухов, ссылаясь на источник «Гражданская война в Татарии. 1918–1919» (Казань, 1974), утверждал, что данная газета выходила в 1918 г. под названием «*Алга барыек*» («Путь вперед»)<sup>260</sup>.

Параллельно с «Алга таба» Г.И. Зубков наладил выпуск ежедневной кряшенской газеты политуправления Реввоенсовета 2-й Армии Восточного фронта «*Кызыл солдат*» («Красный солдат»)<sup>261</sup>.

В октябре 1919 г. у кряшен появилась новая общественно-политическая газета «*Кызыл алям*» («Красное знамя»), издававшаяся подотделом кряшен при Казанском Совете рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, затем – Центральным отделом кряшен Наркомнаца РСФСР. Одним из корреспондентов газеты работала Д.С. Аппакова.

Согласно библиографическому указателю «Газеты СССР с 1917 по 1960 гг.», газета «Кызыл алям» являлась вначале органом Высшей коллегии по делам кряшен при Обкоме РКП(б), затем – Центрального кряшенского отдела при Наркомнаце, впоследствии – отдела нацмен при Татарском обкоме РКП(б) и Главполитпросвета. Последний номер увидел свет 9 января 1922 г.<sup>262</sup> По другим сведениям, газета издавалась кряшенской секцией при Госиздате, редактором был В.Н. Филиппов<sup>263</sup>. М.С. Глухов утверждал, что редактором «Кызыл алям» являлся поэт, драматург и общественный деятель Д.Г. Григорьев (Саврушевский)<sup>264</sup>. Согласно «Татарскому энциклопедическому словарю», редактором «Кызыл алям» был политический деятель, один из лидеров кряшенского движения, эсер Д.И. Касимов<sup>265</sup>.

Самым продолжительным по сроку существования органом печати кряшен была общественно-политическая газета «*Киняш*» («Совет»), выходившая с 23 сентября 1922 г. по декабрь 1929 г. Преемница упомянутой выше газеты «Кызыл алям» издавалась в Казани. Это был орган Кряшенской секции Татарского обкома РКП(б). Первым ее редактором являлся сотрудник Центрального кряшенского издательства, педагог А.П. Порфирьев, затем – историк, публицист, педагог А.Н. Григорьев, с 1927 г. по 1929 г. – журналист, общественный деятель, поэт Г.Е. Беляев.

Издателем еженедельника выступал «Татиздат». С 16 января 1924 г. издание было приостановлено, а с 31 января 1924 г. возобновлено в виде журнала «Киняш» (в феврале-апреле 1924 г. вышло три номера одноименного журнала).

<sup>259</sup> Рамеев И. Альбом татарской периодической печати (1905–1925). – С.231; Газеты СССР с 1917 по 1960 гг. Библиографический справочник. – М.: Книга, 1976. – Т.2. – С.144.

<sup>260</sup> Глухов М.С. Татарска. Энциклопедия. – С.176.

<sup>261</sup> Там же. – С.274, 339.

<sup>262</sup> Газеты СССР с 1917 по 1960 гг. Библиографический указатель. – М.: Книга, 1978. – Т. 3. – С.249.

<sup>263</sup> Гайнанов Р.Р., Марданов Р.Ф., Шакуров Ф.Н. Татарская периодическая печать (1905–1924): библиографический указатель. – С.93.

<sup>264</sup> Глухов М.С. Татарска. Энциклопедия. – С.243.

<sup>265</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.268, 314.



Члены Кряшсекции и активные писатели газеты «Киняш» – Г.Беляев, С.Кононов, А.Григорьев, С.Тимофеев, А.Порфирьев. 1928 г. (Киняш. 1928. №42 (197) от 15 ноября)

Статьи и заметки газеты были представлены как на алфавите кряшен, так и на латинице. Среди авторов значились А.Н. Григорьев, А.П. Порфирьев, Г.Е. Беляев, И.А. Алексеев, В.М. Горохов, С.Кононов, Б.Романов, Т.Владимиров, Г.Мухин и многие другие. Нередко авторы печатались под псевдонимами, такими как Хабярче, Жазычучы, Димче, Д.Дядягез, Дусын, Г.К., Б.Р-в., Д.Г-в. и т.д. Корреспондентом до 1925 г. продолжала работать Д.С. Аппакова.

Редакторы и корреспонденты вели множество различных рубрик: «Политика», «Иностранные новости», «Антирелигиозная пропаганда», «Яналиф», «Вести с деревень», «Народное творчество», «Здоровье», «Выдающиеся люди», «Дискуссия Киняша» и др. Газета уделяла внимание и другим не менее важным проблемам: воспитанию молодежи, просвещению, крестьянскому быту, пожарной безопасности, а также критике негативных явлений среди кряшенского населения<sup>266</sup>.

С 1929 г. в газете появляется рубрика «Татреспубликадан тыш кряшеннар турында» («О кряшенах, проживающих за пределами Татарской Республики»), освещающая жизнь кряшен в других регионах. Особенно много места в этой рубрике уделялось кряшенам, проживающим на территории Башкирской АССР<sup>267</sup>.

Кроме «Киняш» к 1928 г. других периодических изданий у кряшен не было<sup>268</sup>. В связи с этим орган кряшенской печати ставил своей целью максимальное ознакомление кряшенского населения с текущими политическими событиями внутреннего и внешнего характера, событиями в сельском хозяйстве и промышленности, просветительской деятельностью, а также вел пропаганду школьного просвещения.

При газете в 1928 г. числилось 109 деревенских корреспондентов, из них 5 женщин, 15 коммунистов, 26 комсомольцев и 5 пионеров. В Казани писали статьи для газе-

<sup>266</sup> Киняш. – 1928. – №35 (190). – 22 сентября.

<sup>267</sup> Мухаммадеева Л.А. Кряшенское население Башкирской республики на страницах газет «Дус» и «Киняш» (1917–1920-е гг.) // Вестник Башкирского университета. – 2014. – Т.19, №2. – С.759.

<sup>268</sup> Киняш. – 1928. – №24 (179). – 30 июня.

ты 15 чел. Редакция получала в день в среднем 4–5 писем, из которых далеко не все были пригодны к публикации. Для поддержания постоянной связи с корреспондентами, выездов на места, проведения производственных совещаний в те годы также не имелось средств.

На страницах газеты появлялись афиши, объявления, приглашающие кряшен на культурно-просветительские мероприятия. Так, любители литературы приглашались на очередное собрание литературного кружка, созданного при редакции газеты «Киняш». Собрание намечалось в здании Кряшпедтехникума<sup>269</sup>. Регулярно публиковались объемные материалы, освещающие жизнь знаменитых деятелей искусства и литературы, видных революционеров и др. За 1928 г., например, были напечатаны статьи о пролетарском писателе Максиме Горьком (в связи с его 60-летием)<sup>270</sup>, о видном татарском революционере Муллануре Вахитове<sup>271</sup>, Л.Н. Толстом<sup>272</sup> и др. Были популярны фельетоны и рубрика, посвященная ответам на вопросы читателей. Кроме того, печатались материалы, пропагандирующие «Киняш», обучающие желающих сотрудничать с газетой азам профессии, журналистской деятельности<sup>273</sup>. На юбилеи, круглые даты «Киняш» читатели присылали стихи, посвященные любимой газете<sup>274</sup>.

Следуя духу времени, «Киняш» вела активную пропаганду перехода на новый латинский шрифт, в связи с чем появились отдельные разделы, печатаемые на яналифе. Причем это были не только короткие заметки и новости, но и объемные статьи, фельетоны. Регулярно рекламировалась подписка на новую газету «Яналиф»<sup>275</sup>.

В рамках политики сближения кряшен с татарами в 1930 г. последняя газета кряшен прекратила свое самостоятельное существование, слившись с другими местными средствами массовой информации, а ее редактор Г.Е. Беляев<sup>276</sup> стал заместителем главного редактора газеты «Кызыл Татарстан» («Красный Татарстан»).

С 1932 г. в райцентре Нагайбакского района Челябинской области с.Фершампенуаз издавалась газета «Кызыл нагайбак» («Красный нагайбак»). Это был орган Нагайбакского РК КПСС и райсовета депутатов трудящихся<sup>277</sup>.



Наборщики газеты «Киняш»  
А.М. Туманов и А.М. Почаев. 1928 г.  
(Киняш. 1928. №17 (172) от 8 мая)

<sup>269</sup> Киняш. – 1928. – №9 (164). – 8 марта.

<sup>270</sup> Киняш. – 1928. – №12 (167). – 30 марта.

<sup>271</sup> Киняш. – 1928. – №36 (191). – 29 сентября.

<sup>272</sup> Там же.

<sup>273</sup> Киняш. – 1928. – №6 (161). – 15 февраля.

<sup>274</sup> Киняш. – 1928. – №5 (160). – 7 февраля.

<sup>275</sup> Киняш. – 1928. – №14 (189). – 14 сентября.

<sup>276</sup> Г.Е. Беляев в 1930–1941, 1947–1955 гг. являлся заместителем главного редактора газеты «Кызыл Татарстан», в 1955–1959 гг. – главным редактором газеты «Нефтяник Татарии», в 1959–1966 гг. – ответственным секретарем журнала «Коммунист Татарии» (Татарский энциклопедический словарь... – С.71).

<sup>277</sup> Дунаева Т.Г. Кряшеноведение – Керәшеннәр: тарихы, бүгенгесе: библиографический указатель – библиографик күрсәткеч. – Казань, 2008. – С.191.

Согласно библиографическому словарю «Газеты СССР с 1917 по 1960 гг.», сначала она называлась «Нагайбак», №№ 2–4 1932 г. вышли под названием «Голос колхозника», с 23 февраля 1932 г. по 12 марта 1935 г. – «Красный нагайбак», с 1 января 1937 г. по 2 декабря 1956 г. – «По сталинскому пути»<sup>278</sup>. С 1932 г. по 1941 г. газета выпускалась на русском и татарском языках. С 1932 г. по 1960 г. вышло в свет 2959 ее номеров<sup>279</sup>.

Наряду с газетами издавались кряшенские журналы. В 1918 г. в Казани два раза в месяц выходил в свет журнал «Иген игуче» («Хлебороб»). Это был орган кряшенской секции Казанского губкома РКП(б). Всего вышло 55 номеров<sup>280</sup>. Редактором «Иген игуче» был Л.Ишкинов<sup>281</sup>.

В течение полугода печатался общественно-политический, историко-этнографический и литературный журнал «Белемнек» («Знание»). Первый его номер вышел в сентябре 1921 г., последний – в январе 1922 г. Редактором журнала был И.А. Алексеев. По сведениям Т.Г. Дунаевой, данный журнал являлся органом кряшенской секции Казанского отделения Госиздата. Редактором являлся Д.И. Касимов<sup>282</sup>. По утверждению М.С. Глухова, журнал «Белемнек» заменил газету «Кызыл алям» в период голода в Поволжье<sup>283</sup>.

В 1920-е гг. в Кряшенском педагогическом техникуме по инициативе ячейки РКСМ силами учащихся издавался журнал «Факел»<sup>284</sup>.

Таким образом, тематика периодической печати кряшен соответствовала духу времени и отражала общественное мнение кряшен 1915–1930-х гг. В материалах средств массовой информации отображалась жизнедеятельность кряшенского населения, проживающего в Казани и за пределами ТАССР (в том числе развитие их образования и просвещения). Кряшенские газеты и журналы являются важным документальным источником по истории, социокультурной и общественно-политической деятельности кряшен первой половины XX в.

*Лилия Мухамадеева*

#### **§ 4. Издательская деятельность и театральное искусство кряшен в 1919–1940-е гг.**

С 1917 г. в Казанской губернии происходили огосударствление и централизация издательской и книготорговой деятельности. В 1917–1921 гг. на территории Татарстана проблемами книгоиздательства и книготорговли занимались в основном местные партийные и советские организации, городские и уездные агентства Центропечати, издательские подотделы различных общественно-политических учреждений. Литература из Центропечати поступала на территорию Казанской губернии по разным каналам: через почтово-телеграфные учреждения; политотделы армий Восточного фронта, дислоциро-

<sup>278</sup> Далее газета продолжила свое существование под названием «Заря коммунизма» и «Восходы», а с 1985 г. печатается в Магнитогорске и выходит 2 раза в неделю на четырех полосах.

<sup>279</sup> Газеты СССР с 1917 по 1960 гг. Библиографический указатель. Т.2. – М., 1976. – С.356.

<sup>280</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.216.

<sup>281</sup> Дунаева Т.Г. Кряшеноведение – Керэшеннэр: тарихы, бүгенгесе: библиографический указатель – библиографик күрсәткеч... – С.190.

<sup>282</sup> Там же.

<sup>283</sup> Глухов М.С. Татарга. Энциклопедия... – С.326.

<sup>284</sup> Тимер. Конференция учащихся нацмен // Известия ТатЦИК. – 1923. – №45 (940). – 28 февраля.

ванных в регионе, частично через агитационные пароходы и поезда, следовавшие через территорию края и выполнявшие агитационно-пропагандистские функции.

Среди распространяемой литературы в тот период преобладали газеты и брошюры политико-пропагандистского характера, книги составляли меньшую часть, куда входили также экспроприированные издания из дореволюционного библиотечного фонда. В первую очередь литературой снабжались советские учреждения, библиотеки, избы-читальни. Большая часть печатной продукции распространялась бесплатно, хотя и имели место попытки книжной торговли<sup>285</sup>.



Библиотека. 1938 г.

Принятие 27 октября 1917 г. «Декрета о печати» Совета народных комиссаров стало началом реорганизации издательского дела на новой основе. На базе этого Декрета происходила и реорганизация книгоиздательского дела. Переход предприятий полиграфической промышленности в руки советов дал партийным организациям возможность быстро перестроить издательское дело, открыть свои периодические органы, организовать издание «боевой» литературы – брошюр, листовок, воззваний, лозунгов, призванных разъяснить населению политику большевистской власти.

Дальнейшим шагом в становлении советской издательской системы стал Декрет советского правительства о Государственном издательстве от 29 декабря 1917 г.<sup>286</sup>, приведший к созданию Госиздата как самостоятельного учреждения. Такие издательские органы в Казани возникали с первых дней установления советской власти, а в 1918–1919 гг. издательским делом занимались десятки наркоматов, партийные и военные организации, различные общества, учреждения и предприятия<sup>287</sup>.

<sup>285</sup> См.: Салихов Р.Т. Книгоиздательская и книготорговая деятельность в Татарстане в 1917–1990 гг.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2006.

<sup>286</sup> Издательское дело в первые годы Советской власти: 1917–1922: Сборник документов и материалов // Всесоюзная книжная палата / сост. Е.А. Динерштейн, Т.П. Яворская. – М., 1972. – С.14–16.

<sup>287</sup> Каримуллин А.Г. Татарское государственное издательство и татарская книга России (1917–1932)... – С.14.

В 1919 г. возник Кряшенский издательский отдел Казанского отделения Госиздата, который возглавили бывший штабс-капитан старой армии И.А. Алексеев и журналист Н.И. Оспенников. Одним из создателей Кряшенского книжного издательства был Д.Г. Григорьев (Саврушевский). Редактором являлась Д.С. Аппакова<sup>288</sup>. Один из сотрудников отдела, А.П. Порфирьев, годы спустя вспоминал: «Начали работать при очень трудных условиях. Дело было для нас новое. Некоторые из сотрудников не могли выразить свои мысли на бумаге, но теперь все это позади... В числе тех, кто отдавал редакционной работе весь жар души, – это, в первую очередь, товарищи, обучавшиеся в Коммунистическом университете и партшколе...»<sup>289</sup>.

Первоначально кряшенский издательский отдел размещался в частном доме на 2-й Солдатской улице Академической слободы (ныне ул. Лейтенанта Шмидта, д.25). Первая известная нам книга, напечатанная кряшенским издательским отделом в 1919 г., была *«Ана-эшиче хатын»* («Мать-работница») А. Коллонтай.

В 1920 г. кряшенский издательский отдел выступает уже как «Центральное издательство кряшен». В связи с образованием Татарской республики Казанское отделение Госиздата переименовывается в Госиздат ТР, а Кряшиздат становится одним из его отделов, сохраняя при этом свой автономный статус. Это подтверждается и тем, что когда Госиздат ТР в 1920–1921 гг. находился в трудных экономических условиях, его кряшенский отдел в материальном отношении существовал более благополучно, издавая почти столько же книг, как весь Госиздат ТР на татарском языке. Кроме того, в архивных фондах, где представлены документы по издательскому делу в Татарстане, практически отсутствуют материалы, характеризующие работу кряшенского издательского отдела. По сведениям исследователя А.Г. Каримуллина, кряшенский издательский отдел выпустил в 1919–1921 гг. более 30 книг, из которых установлен тираж 28 изданий – 80500 экз. В 1919 г. была издана 1 книга, в 1920 г. – 21 книга, в 1921 г. – 12 книг. К этому времени Кряшиздат переместился в здание Кряшенских педагогических курсов на Арском поле.

Тематика книг издательского отдела кряшен шла в общем русле татарских советских книг, среди которых ведущее место занимали книги, пропагандирующие идеи социализма, работы, объясняющие политику советской власти. Так, в 1920 г. тиражом в 1000 экз. была опубликована брошюра «Как коммунисты-большевики относятся к крестьянину-середняку», в основе которой лежал доклад В.И. Ленина о работе в деревне от 23 марта 1919 г. В эту же книжку были включены резолюции VIII съезда РКП(б), а предисловие к ней написал В. Карпинский. Отдельной книгой-брошюрой была издана работа Ф.Энгельса «Принципы коммунизма». Среди общественно-политической литературы необходимо отметить такие публикации, как «X съезд РКП(б) о натуральном налоге», «Пауки и мухи» В. Либкнехта (перевод Н. Тимофеева), «Почему некоторые крестьяне идут против Советской власти», «Начальное обучение коммуниста», «Работница, к тебе наше слово», «Крестьянам о коммунизме», «Кооперация» и др.

Помимо них, в начале 1920-х гг. на кириллическом шрифте вышли в свет книги «Программа коммунистов» (1921 г.), «X съезд партии», «Ленин о продналоге», «О женщинах-работницах», «Как получить 900 пудов с одной десятины», которые еще вплоть до 1930 г. предлагалось приобрести в Кряшсекции Областного комитета ВКП(б)<sup>290</sup>.

С первых дней установления советской власти встала задача приобщения кряшен к татарским советским книгам, издаваемым различными советскими, партийными издательствами на татарском языке на основе арабской графики. По мнению А.Г. Каримуллина, использование для кряшен особого шрифта, печатание на нем книг для государства стоили очень дорого; кроме того, это объективно вело к поддержке политики по отделе-

<sup>288</sup> Глухов М.С. Татарica. Энциклопедия... – С.185, 243.

<sup>289</sup> Глухов-Ногайбек М.С. Каз иле – Казакия моя... – С.294.

<sup>290</sup> Киняш. – 1929. – №5 (160). – 7 февраля.

нию кряшен от татар «на основе религиозного признака и к противопоставлению их друг другу». Дальнейшее книгопечатание на двух шрифтах приводило к признанию того, что «основой этноса является не общность языка, территории, психического склада народа, а общность религии...»<sup>291</sup>. Отдельные положения данной точки зрения нашли отражение в «Протоколе Первого Всероссийского рабоче-крестьянского и красноармейского съезда кряшен, состоявшегося в июне 1920 года. Издание Центрального кряшенского издательства» (Казань: Первая государственная типография, 1921).

В этот же период начала активно издаваться антирелигиозная литература («Религия и борьба с ней» В.И. Невского и др.); книги по медицине (о холере, сыпном тифе), по животноводству, ветеринарии, сельскому хозяйству. Абсолютное большинство книг было выпущено тиражом в пределах 1000 экз. Исключение составил «Букварь для школ первой ступени» (15000 экз.)<sup>292</sup>.

Авторы переводов политических изданий в те годы не указывались. По мнению М. Глухова, ими выступали писатели и поэты Д. Григорьев, Д. Аппакова, Г. Беляев, Т. Владимиров, И. Чернов и др.<sup>293</sup> Кроме того, эти авторы занимались переводами на татарский язык произведений русской и мировой классической литературы. Так, в 1920 г. для кряшен вышли переводы пьес «Юбилей» А. Чехова (перевод В. Филиппова) и «Женитьба» Н. Гоголя (перевод Д. Аппаковой); «Сказки о рыбаке и рыбке» А.С. Пушкина (перевод Д. Григорьева); романа Л.Н. Толстого «От ней все качества» (перевод Д. Аппаковой). Кроме упомянутых лиц, переводами отдельных книг занимались И. Алексеев, Л. Ишкинов, Н. Белугин, Н. Тимофеев.

Под грифом Центркрязиздата выходила и нормативно-правовая литература. В частности, была опубликована Конституция РСФСР (Казань, 1920).

За короткий срок существования, с конца 1919 г. до весны 1921 г., при отсутствии опыта, в условиях Гражданской войны, разрухи и голода Центркрязиздат сумел выпустить 34 названия книг (для сравнения: Татгосиздат – 39 книг на татарском языке). При этом Кряшиздат в своей работе сталкивался с массой организационных и финансовых проблем. В своей докладной записке заведующий подотделом кряшен Казанского совдепа А.Я. Кузьмин писал: «Дело издательства сильно тормозится из-за отсутствия необходимых средств, так как, несмотря на своевременное представление сметы, Наркомнац отпустил на дело издательства кряшен всего лишь 30000 руб., и затем ни Казань, ни центр не отпустили ни одного листа бумаги... Вследствие означенных обстоятельств... (Центркрязиздат печатал. – Л.М.) на бумаге, предоставленной Политотделом Н-ской армии, а теперь расходует бумагу из запасов Кряшенских педагогических курсов»<sup>294</sup>.

Еще в 1918 г. было образовано Казанское отделение Центрального агентства ВЦИК по распределению и распространению произведений печати (Центропечать). В апреле 1920 г. Центропечать была преобразована в Казанское отделение Государственного издательства РСФСР, а в 1921 г. – в Государственное издательство ТАССР (Татгосиздат) с подчинением Наркомпросу ТАССР<sup>295</sup>. В его ведении до организации собственных издательств находились Чувашпечать, издательства Марийской автономной и Пермской областей.

В апреле 1921 г. Кряшиздат вошел в состав Татгосиздата<sup>296</sup>, но еще длительное время функционировал самостоятельно, на правах отделения. По мнению М. Глухова,

<sup>291</sup> Каримуллин А.Г. Татарское государственное издательство и татарская книга России (1917–1932)... – С. 134–135.

<sup>292</sup> Там же. С. 134.

<sup>293</sup> Глухов-Ногайбек М.С. Каз иле – Казакия моя... – С. 295.

<sup>294</sup> Там же. С. 294.

<sup>295</sup> НА РТ. Ф.Р–273. Д.1835. 1918–1993 гг.

<sup>296</sup> Курбангалеева Т.С. Книгоиздательское дело в Татарии. 1917–1927. – Казань, 1977. – С.26.

об этом говорит тот факт, что в отчеты о работе Татгосиздата книги, выпускавшиеся для кряшен, как правило, не включались<sup>297</sup>. Под грифом Кряшенского отделения вышла в свет книга В.И. Невского «Праздники. Христианские и рабочекрестьянские праздники» (Казань, 1921). В этом же году увидела свет книга В. Карпинского в переводе Н. Белугина «У нас и у них» (Казань, 1921).

К моменту слияния двух издательств сравнительно небольшой творческий коллектив редакторов-кряшен накопил достаточный опыт работы, который пригодился, когда Татгосиздат с весны 1921 г. начал осваивать принципы хозрасчета<sup>298</sup>.



Государственное издательство «Татиздат». Библиотечный коллектор. г.Казань. 1930 г. Фото Ф.Феттера из архива В.Кондратьева

В свете постановления комиссии в составе Ендакова, Мансурова, Мещерякова, образованной при Бюро Областного комитета РКП(б) для заключения по кряшенскому вопросу в 1922 г., был пересмотрен вопрос о деятельности кряшенского издательского отдела. Было принято решение о постепенном переводе кряшен на арабский алфавит для приобщения их к общетатарско-

му печатному наследию<sup>299</sup>. С этого времени обучение для кряшен ведется на основе единого учебника, единых книг для всех татарских школ.

В 1923 г. все партийные и ведомственные издательства и типографии были объединены в Комбинат издательства и печати при Совнархозе ТАССР. На протяжении всего времени существования это издательство не раз меняло свое название: с 1925 г. – Татарское государственное издательство (Татгиз), в 1927 г. было реорганизовано в Татарское издательство (Татиздат), с 1933 г., после присоединения книжной фабрики имени Камиля Якуба, – Татарское государственное издательство (Татгосиздат)<sup>300</sup>. В 1930-е гг. редакторами Татгосиздата являлись педагог и общественный деятель И.А. Алексеев; выпускник Казанского университета, литератор *Николай Иванович Терентьев* (1898–1937), уроженец с.Старый Карабаян Лаишевского уезда Казанской губернии. Художником-графиком Казанского книжного издательства в то время работал *Дмитрий Николаевич Красильников* (1903–1952), уроженец дер.Средние Пенячи Мензелинского уезда Уфимской губернии, выпускник Пермского и Казанского художественных училищ, а также графической студии Высших художественно-технических мастерских (г. Москва)<sup>301</sup>.

<sup>297</sup> Глухов-Ногайбек М.С. Каз иле – Казакия моя... – С.293.

<sup>298</sup> Там же.

<sup>299</sup> Постановление комиссии в составе тт. Ендакова, Мансурова, Мещерякова, выделенной Бюро ОК для заключения по кряшенскому вопросу // Коммунистический путь. – 1922. – №13. – С.75.

<sup>300</sup> История и деятельность издательства [Электронный ресурс] // URL: [http://www.tatkniiga.ru/index.php?route=information/about&information\\_id=30](http://www.tatkniiga.ru/index.php?route=information/about&information_id=30) (дата обращения: 20.12.2015).

<sup>301</sup> Глухов М.С. Tatarica. Энциклопедия... – С.177–178, 322–323, 440.

В 1926–1935 гг. издательство занимало первый этаж здания Черноярского Пассажа на ул. Чернышевского (ныне ул. Кремлевская). В начале 1930-х гг. правительством АТССР было принято решение о строительстве единого комплекса, в котором бы разместились редакции основных изданий республики. Он сооружался с 1933 г. по 1937 г. по конкурсному проекту архитектора С.С. Пэна в стиле конструктивизма. Комплекс казанского Дома печати расположился на месте бывшего Мучного базара, или Барабусы, как называли его в просторечье<sup>302</sup>. В проекте здания были использованы новые приемы планировки типографий и рационализаторской практики советской полиграфии<sup>303</sup>. Он предполагал несколько взаимосвязанных технологических блоков: протяженный редакционно-издательский корпус с магазинами вдоль ул. Баумана; печатно-брошюровочный корпус вдоль ул. Профсоюзной; корпус наборного и цинкографического производства вдоль ул. Международной (ныне ул. К.Наджми). Проектируемый вдоль южной стороны ул. Международной корпус бытового обслуживания сотрудников со столовой, амбулаторией и яслями не был реализован. Автор интерьеров здания – А.М. Густов<sup>304</sup>.

Весной 1935 г. ведущие издания республики и все отделы Татгосиздата переехали в Дом печати. Наряду с редакционным комплексом здесь была сдана в эксплуатацию новая типография (государственная типография им. К. Якубова). В 1930-е и последующие годы в Доме печати располагалось несколько ведомств и организаций, связанных с книжным делом – Государственный комитет ТАССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли (позднее – Министерство по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций РТ), Татарское книжное издательство, крупнейший в республике книжный магазин (магазин № 1 Таткниготорга), правление Союза писателей Татарии, клуб писателей им. Г. Тукая<sup>305</sup>.

Последующие издания для кряшен выходили в рамках Татгосиздата вплоть до 1930-х гг., т.е. до внедрения в книгопечатание яналифа – единой для всех групп татар письменности, основанной на латинском алфавите.

Торговый сектор Татиздата, через который в 1920-х гг. распространялась литература для кряшен, располагался по адресу: г.Казань, ул. Чернышевского, д. 21 (ныне ул. Кремлевская, д.21). Цена книг колебалась от 3 коп. за брошюры до 1 руб. 10 коп. за учебники. Однако необходимо отметить, что книги, напечатанные на кириллическом шрифте, продавались с 35%-й, а на яналифе – с 20%-й скидкой<sup>306</sup>. Здесь можно было приобрести книги и брошюры, напечатанные на кириллическом шрифте под грифом «Татиздата», как политического характера: «Жизнь Ленина» (1927); А.Н. Григорьев, А.П. Порфирьев. «Революция 1905 г.» (1926), так и сельскохозяйственного направле-



Дом печати. 1935 г.  
Фото Папкова из архива Р.Ахунова

<sup>302</sup> Дом, историю которого писали на века, как книгу // Республика Татарстан. – 2001. – №159 (24456). – 10 августа.

<sup>303</sup> Казань в памятниках истории и культуры. – Казань, 1982. – С.107.

<sup>304</sup> Саначин С.П. Советская Казань в архитектурной истории города // Проект Россия. – 2002. – №24. – С.73–88.

<sup>305</sup> Казань в памятниках истории и культуры. – С.107.

<sup>306</sup> Кияш. – 1929. – №29 (232). – 8 августа.

ния: «Выбор молочной коровы»; «Борьба с паразитами растений»; Даулей Р.П. «Советы крестьянам» (под ред. А.Н. Григорьева) (1927); Григорьев Д.Г. «Пути избавления от засухи»; Асанов Н.А. «Яблоневый сад»; Григорьев Д.Г. «Садовые ягоды» (1926); Любов С.Н. «Подготовка живности к зиме» (1927). Помимо них в продаже имелись книги А.Н. Григорьева, Р.П. Дауля, С.Н. Любова «Новая жизнь» (1927); «Светлый путь» (2-я часть) (1928)<sup>307</sup> и др.

Параллельно с Центркрышиздатов и Татгосиздатом в 1920-х гг. литература для кряшен печаталась в Москве в Центроиздате, расположенном по адресу: г. Москва, ул. Никольская д. 10. Повышению грамотности и образованности среди кряшенского населения были посвящены книги известных педагогов из кряшен В.М. Горохова и Р.П. Дауля. Их совместная книга «Русский язык в кряшенских школах» была посвящена применению, как и в татарских школах, пособий и учебников на латинском шрифте<sup>308</sup>. Книгу рекомендовалось приобрести как в редакции кряшенской газеты «Киняш», так и по месту ее издания в Москве.

Во второй половине 1920-х гг. в Москве в Центральном совете национальных меньшинств Наркомпроса РСФСР распространялись книги кряшенских авторов: А.Н. Григорьев «Дни Ленина»; А.Н. Григорьев, И.А. Алексеев «1 Мая» (Москва, 1927); Д.Г. Григорьев «Кряшенские песни» (Москва, 1927), а также заимствованная русская литература: «Ташкент – город хлебный», «8 Марта», «Кружевница Мария», «Охрана здоровья». Там же можно было приобрести плакаты для кряшен художника Д.Н. Красильникова: «Об охране здоровья», «Женщины»<sup>309</sup>.



Казанское отделение Государственного издательства РСФСР «Госиздат». 1930 г. Фото Ф.Феттера из архива В.Кондратьева

<sup>307</sup> Киняш. – 1929. – №5 (160). – 7 февраля; Киняш. – 1929. – №13 (168). – 6 апреля.

<sup>308</sup> Киняш. – 1929. – №40 (243). – 29 октября.

<sup>309</sup> Киняш. – 1929. – №5 (160). – 7 февраля.

В конце 1920-х гг. для кряшенских школ была выпущена следующая литература: А.Н. Григорьев, И.А. Алексеев «Новая жизнь» (азбука-букварь для кряшенских школ); «Новая жизнь» (первая книга для чтения после азбуки для кряшенских школ) (Казань, 1928); В.М. Горохов, И.А. Алексеев «Свет» (хрестоматия) (предназначенная для кряшенских школ 1-й ступени второго года обучения) (Казань, 1929); Н.П. Беляев «Руководство по художественному творчеству (рисованию) в татарских школах первой ступени» (Бугульма, 1929); И.С. Михеев «Основные правила русской грамматики для нацмен» (Казань, 1926; изд-е 2-е. Казань, 1928); его же «Методика преподавания русской грамматики в школах нацмен» (Казань, 1929). Последняя работа нашла широкое признание среди педагогической общественности, была переведена на английский язык и издана в США.

Для повышения образования взрослого кряшенского населения в 1920-х гг. вышли в свет следующие книги: Р.П. Даулей, С.Н. Любовь «Новая жизнь» (книга-букварь для взрослых кряшен) (Казань, 1924); «Книга по обучению взрослых людей письму» (Казань, 1927)<sup>310</sup>.

В рамках политики сближения кряшен с татарами выпускалась соответствующая данной тематике литература. Так, вышел в свет татарско-арабский словарь для кряшен (Г.Е. Беляев «Словарь для объяснения кряшенам татаро-арабских слов» (Казань, 1929))<sup>311</sup>.

На Первом Всероссийском съезде тюркских работников просвещения (январь 1928 г.) был рассмотрен вопрос «О работе среди кряшен». На основе решения этого съезда было принято предложение о переводе письма всех тюркских языков на латинскую графику, в том числе и письма для кряшен. Совету национальных меньшинств было предложено приступить к подготовке учебников для кряшен на основе латинской графики. В связи с этим в 1928–1930 гг. в «Татиздате» и «Яналифе» специально для старшего поколения кряшен было издано около десяти книг. Они, как и пособия по овладению новой графикой, были напечатаны на латинском шрифте<sup>312</sup>. Однако годом ранее в типографии «Яналиф» уже была выпущена книга с рекомендациями и размышлениями о новотюркском алфавите (Григорьев В.Н. Вопросы «Яналифа» среди кряшен. – Казань, 1927).

К концу 1920-х гг. была сформирована структура продвижения книжной продукции в сельскую местность, контролируемая государством посредством периодической печати. На своих страницах редакция газеты «Киняш» рубрике под названием «Книги, выпускаемые для кряшен» давала информацию о выпускаемых «Татиздатом» печатных изданиях. Так, в одном из номеров за 1928 г., после очередного перечисления вышедших из печати книг для кряшен, газета сообщала: «По причине того, что в нынешнем году книги для деревенских библиотек, изб-читален, школ отправлялись через Наркомпрос (должны скупаться КОНО), указанные выше просветительские учреждения, должны скупаться через ВОЛОНО, КОНО и РОНО. К тому же каждый учитель, «избач», библиотекарь должен предусмотреть распространение этих кряшенских книг среди крестьян. Одна из причин малого издания кряшенских книг – недостаточное количество их реализации среди населения. Чем больше литературы будет покупаться населением, тем больше кряшенских книг будет публиковаться»<sup>313</sup>.

5 мая 1939 г. Президиум Верховного Совета ТАССР издал Указ о переводе татарской письменности на русскую графику. В газетах, журналах и учреждениях новый алфавит стал применяться с 1 января 1940 г. С этого периода литература для кряшен выпускалась на кириллице.

<sup>310</sup> Киняш. – 1929. – №15 (218). – 18 апреля.

<sup>311</sup> Киняш. – 1929. – №36 (239). – 30 сентября.

<sup>312</sup> Каримуллин А.Г. Татарское государственное издательство и татарская книга России (1917–1932). – С. 136.

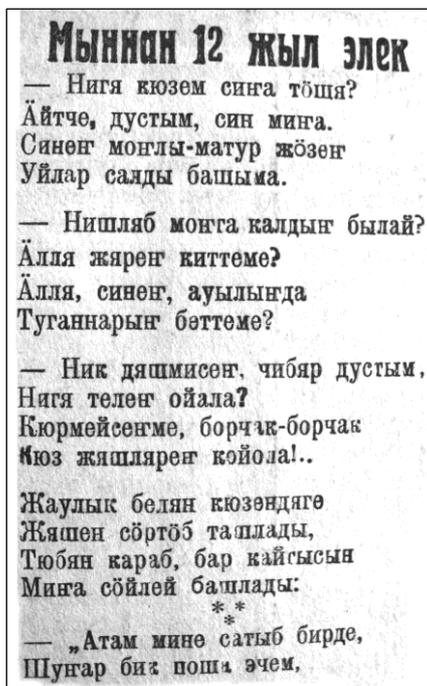
<sup>313</sup> Киняш. – 1928. – № 5 (160). – 7 февраля.

Известными кряшенскими поэтами и писателями первой половины XX в. были Д.Г. Григорьев (псевдоним Саврушевский); Д.С. Аппакова (псевдоним Дарджия Аппакова); В.Н. Филиппов; А.Н. Григорьев; Г.Е. Беляев (псевдонимы Г. Бикмэтле, Г. Камский, Г. Восточный); *Василий Федорович Тарасов* (псевдоним Багряшевский) (1913–?),

уроженец дер. Верхний Багряж Мензелинского уезда Уфимской губернии; *Тимофей Владимиров* (1905–1945), уроженец с.Зычебаш Мензелинского уезда Уфимской губернии; Б. Гуровский и др.

С 1920 г. по 1939 г. вышли в свет их книги и сборники стихов и песен: *Мощь пролетариата* (Казань, 1920); Саврушевский Д.Г. Соловей. Стихи (Казань, 1920); Беляев Г., Григорьев А., Григорьев-Саврушевский Д., Владимиров Т. Первые шаги (Казань, 1929) (сборник стихотворений-песен); Беляев Г.Е. Сборник стихов (Казань, 1931) (на яналифе); Гуровский Б. Салим. Стих для детей (Казань, 1932); Багряшевский В.Ф. Родина. Литературный альманах. Книга 1 (Казань, 1938); Багряшевский В.Ф. Мы счастливы (Казань, 1939); Багряшевский В.Ф. Золотая птица, писанная серебром (Казань, 1939)<sup>314</sup>.

Наряду с этим в 1920-е гг. среди кряшен весьма широко были распространены байты – жанр устного народного поэтического творчества, близкий к сказанию или балладе, в повествовании от первого лица. По словам М.С. Глухова, почти в каждом крупном кряшенском селе (а иногда и в небольшой деревне)



Стихотворение-байт Г.Мухина  
 «12 лет назад» в газете «Киняш»  
 (1929. №41 (244) от 7 ноября)

был свой народный сказитель, создатель или исполнитель байтов, выступавший фактически в роли летописца родного края, отражавший памятные события, в основном трагические. Содержание байтов тематически сводилось, как правило, к народным волнениям, стихийным бедствиям, войнам, драматическим процессам отпадения кряшен в ислам, отображало особые случаи неравного (несчастливого) брака и т.д.<sup>315</sup>

Газета «Киняш» на своих страницах печатала байты подписчиков и читателей, а также знаменитых кряшенских поэтов. Так, в номерах за 1928–1929 гг. вышли следующие из них: Владимиров Т. «В тяжелые годы», Аппакова Д. «Песнь старушки», Мухин Г. «12 лет назад», Владимиров Т. «Прошли годы»<sup>316</sup> и др.

Байтам предшествовала другая форма устного поэтического творчества – *жырау* (от тат. «жыр» – песнь), изначально близкая жанру героической песни и соответствующая средневековой эпохе. Однако в конце 1920-х гг. на страницах кряшенской газеты можно было встретить данные стихотворные строки под одноименным названием, правда, уже другого содержания (например, А.Н. Григорьев «*Бишек жырыуы*» («Колыбельная»), которую рекомендовалось напевать на мелодию песни «Спи младенец»<sup>317</sup> и т.д.).

<sup>314</sup> Киняш. – 1929. – №32 (235). – 6 сентября.

<sup>315</sup> Глухов М.С. Татарика. Энциклопедия. – С.193–194.

<sup>316</sup> Киняш. – 1928. – №1 (156). – 7 января; №5 (160). – 7 февраля; №9 (164). – 8 марта; 1929. – №41 (244). – 7 ноября.

<sup>317</sup> Киняш. – 1928. – №19 (174). – 22 мая.

Наравне с литературой большое влияние на духовно-нравственный облик общества оказывает театр. Он образно отражает жизнь, воспитывает чувства, отношение к явлениям и событиям, моделирует манеру поведения в различных ситуациях. Сила и качество воздействия театра на общественное сознание зависят от целей и содержания сценических произведений, профессионализма драматургов и исполнителей, а также от широты и активности зрительской аудитории<sup>318</sup>.

В период Гражданской войны практически все ведущие актеры Казани, Уфы, Оренбурга, Астрахани принимали участие в деятельности фронтовых бригад. Театральные деятели свой гражданский долг видели в демонстрации агитпьес воинам Красной армии. В основном это были спектакли-митинги, где традиционное театральное зрелище перемежалось с выступлениями пропагандистов-агитаторов. Разумеется, претерпел изменения и репертуар. Популярностью пользовались пьесы Ф. Шиллера «Разбойники» и «Коварство и любовь», а также пролетарски тенденциозные драмы «Первый шаг» Ш. Усманова и «Новые люди» Г. Ибрагимова, пьесы Г. Кулахметова «Две мысли» («Красное и черное») и «Молодая жизнь» и др.<sup>319</sup>

В этот же период возникает Кряшенский советский передвижной театр, функционировавший с 1918 г. по 1922 г., он сыграл важную роль в освещении истории и культуры, образа жизни и быта кряшен того периода. Его главным режиссером в 1920 г. являлся Захар Николаевич Данилов<sup>320</sup>. В постановке спектаклей Кряшенского передвижного театра участвовала Д.С. Аппакова<sup>321</sup>.

Несмотря на трудности тех лет, актеры старались ознакомить кряшенское население с актуальными произведениями, проблемами и событиями своего времени – выезжали в разные города и села. Вероятно, помимо передовых на тот момент литературных произведений и спектаклей, в репертуар данного театра были включены и пьесы из жизни кряшен, написанные как известными кряшенскими поэтами и писателями, так и любителями.

С 1920 г. по 1940-е гг. были изданы следующие пьесы и инсценировки: Саврушевский Д.Г. «Театральные пьесы» (Казань, 1920); Курочкин Ю. «Письмо хазрата. Пьеса в 3 действиях (из жизни строительства колхоза)» (Казань, 1930); Кавалинский Ф. «Знаменитые (инсценировка). – Колхозная сцена» (Казань, 1935); Митрофанов Ф. «Богач Кирилла. В 3 актах. Пьеса из 4 картин. Из жизни кряшен (1918–1919)» (Казань, 1931); Кавалинский Ф. «Сенокос. Родина. – Эстрада» (Казань, 1939); Кавалинский Ф. «Портфель – Короткие пьесы» (Казань, 1940); Аппакова Д.С. «Находчивый юноша» (1943 или 1945, постановка Театра им. Г. Камала, Казань), «Шурале» (1944); «Колыбельная» (1946), «Колыбельная песня» (1946 или 1949, постановка татарской труппы ТЮЗа, Казань), «Ильдус» (1947 или 1949, постановка татарской труппы ТЮЗа, Казань, 1950) и др.

С 1920 г., когда положение на фронтах стабилизировалось, и победа Красной Армии стала очевидной, актеры, которые разъехались по всем уголкам Советской России, постепенно возвращались в Казань. В последующем разрозненным актерским труппам и актерам-одиночкам предстояли оседлая жизнь и строительство нового театра, с иными принципами творчества, чем это предполагала фронтовая жизнь<sup>322</sup>. Так, после ликвидации театра, Д.С. Аппакова поступила в драматическую студию при Казанском

<sup>318</sup> Шарипова Е.П. Люди и куклы. – Оренбург, 2010. – С.25–39.

<sup>319</sup> Исламов Н.Р. Театр имени Камала // Восточный свет. – 2006. – №2. – С.68–81.

<sup>320</sup> Глухов М.С. Татарica. Энциклопедия. – С.246, 326.

<sup>321</sup> Там же. – С.185.

<sup>322</sup> Кулушева Л.К. Деятельность театров Оренбургской (Чкаловской) области в 30-е гг. XX века // Кирилло-Мефодиевские чтения в СамГТУ: сб. материалов XI Всерос. (с международным участием) науч. конф. студентов, магистрантов и аспирантов (15 мая 2015 г., Самара, СамГТУ). – Вып. 3. – Самара, 2015. – С.125–127.

Большом драматическом театре, после окончания которой в 1923–1925 гг. выступала на сцене Казанского политотдела РККА.

Литературный дебют Д.С. Аппаковой состоялся в 1932 г. в Узбекистане, где она проживала последние свои годы после смерти мужа – активиста кряшенского движения, политического деятеля Г.И. Зубкова. Автор пьес и сказок для детей в 1935 г. становится членом Союза писателей СССР. Основная тема рассказов и повестей Д.С. Аппаковой («Михнат» Ч. 1–2, (1933–1935), «Мамет и старый Амон» (1934), «Люди» (1937), «История маленькой Бану» (1938); произведений в прозе: «Рустем», «Скрипучие башмачки» (сборник, 1948) и др.) – борьба трудящихся за коллективизацию, тяжелое положение детей до Октябрьской революции, беспросветная жизнь батраков, перемены в их быту после революции и т.д.<sup>323</sup>

В начале 1920-х гг. член партии социалистов-революционеров, педагог, советский писатель *Лидия Николаевна Сейфуллина* (1889–1954), уроженка с. Варламово Троицкого уезда Оренбургской губернии, организовала в Челябинске детский театр, для которого в 1919–1921 гг. писала инсценировки и небольшие пьесы. В двадцатилетнем возрасте она пробовала себя в качестве драматической актрисы, выступая в театральной труппе в Оренбурге, Ташкенте, Вильно и Владикавказе (1909–1911). В последующем вышли ее комедия «Губернатор» (в 1 д., 1927), пьесы «Черный Яр» (в 4 д. и 10 карт., в соавторстве с В. Правдухиным, 1931), «Попутчики» (в 4 д. и 9 карт., 1933), «Наташа» (1937), «Сын» (1947), некоторые из них шли во многих театрах СССР и Европы.

Ее отец, православный священник из крестившихся в православие татар, «неустанно помогающий голодающим инородцам»<sup>324</sup>, *Николай Егорович Сейфуллин* (1864–1920), уроженец с. Мамадыш Казанской губернии, влюбленный в классическую русскую литературу, в молодые годы сам пытался сочинять прозу, сумел опубликовать небольшую повесть «Из мрака к свету», за что был строго наказан архиереем.



Л.Н. Сейфуллина с мужем  
В.П. Правдухиным

Сочинять Л.Н. Сейфуллина начала с 7 лет, ее первый (неоконченный) роман так и назывался – «На заре юности». Совместно с мужем – писателем, литературным критиком В.П. Правдухиным участвовала в основании журнала «Сибирские огни» в Новосибирске, где в первом же номере вышло она ее первое крупное произведение – повесть «Четыре главы» (1922), за которую, по ее признанию, испытала «пионерскую радость». В газетах, в частности «Советская правда» (ныне «Челябинский рабочий»), печаталась под псевдонимом «Библиотекарь», инициалами «Л.С.», «Л.Н.», «Л.О.».

Следующая повесть – «Правонарушители» (1922) была напечатана во 2-ом номере и стала, судя по откликам в печати, одним из самых чи-

таемых произведений в послереволюционной России. В основе сюжета повести – жизнь воспитанников Тургоякской колонии Челябинской губернии. Повесть была введена в школьную программу и разослана бесплатно в школы Сибири и Урала в качестве методического пособия для педагогов. Другой работой Л.Н. Сейфуллиной, которая

<sup>323</sup> *Гиниятуллина А.К.* Писатели советского Татарстана. Библиографический справочник. – Казань, 1957. – С.488.

<sup>324</sup> *Тимофеев В.* Миссионерское путешествие по инородческим приходам Оренбургской епархии // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1890. – №5. – С.160–167.

вновь вызвала волну читательского интереса, стала повесть «Перегной» (1922), продолжившая летопись революции, тему Гражданской войны. Один из главнейших трудов в литературном наследии Л.Н. Сейфуллиной – повесть «Виринея» (1924), притча о «деревенской Кармен», как называли ее в 1920-е гг., была экранизирована в 1968 г. режиссером В.Фетиним по сценарию А.Шульгиной.

Среди других произведений Л.Н. Сейфуллиной выделяются «Четыре главы» (1922), «Мужицкий сказ о Ленине» (1924), «Каин-кабак» (1926), «Линюхина Степанида» (1926), «Налет» (1927), «Певец» (1929), «Выхваль» (1929), «Гибель» (1930), «Собственность» (1933), «Таня» (1934), «Критика моей практики (Мой творческий опыт рабочему автору)» (1934); «На своей земле» (1946). Помимо этого с 1924 г. выходили в свет сборники и собрания сочинений Л.Н. Сейфуллиной: «Собрание сочинений» (в 4 т., 1924–1926 (выдержало 4 изд.)); «Собрание сочинений» (в 6 т., 1927–1931 (несколько изд.)); «Встреча. Рассказы» (1926); «Избранное» (1932); «Повести и рассказы» (1934) и др.<sup>325</sup>

Таким образом, кряшенская книга 1919–1940-х гг. была различного характера и жанра. Среди произведений, предназначенных для кряшен, имелись переводы произведений классиков русской литературы, советских писателей, молодых кряшенских авторов, которые делали первые шаги к литературному олимпу, а также знаменитых кряшенских педагогов и краеведов. Центркряшиздат, печатавший их литературные труды, являлся государственным издательством, обеспечивающим кряшенское население не только Татарской республики, но и кряшен, живущих за ее пределами, книгами на родном языке. Большая часть литературы Кряшенского издательства издавалась на алфавите кряшен и соответствовала установленным стандартам и нормам. Редакция готовила к выпуску различного рода литературу. Одним из важных направлений работы Кряшенского издательства являлось издание учебно-методической и нормативно-правовой литературы на алфавите кряшен.

*Лилия Мухамадеева*

## § 5. Кряшенское население за пределами ТАССР (1917–1930-е гг.)

Общее количество кряшен по РСФСР в 1917–1920-е гг., по разным источникам, составляло от 250000 до 350000 чел. Основная масса кряшен находилась в пределах Татарской республики, где, по данным ТатЦИКа, насчитывалось около 100000 чел., что составляло 3,5% от общего состава населения ТР, или 6,6% от ее татарской части. Вместе с тем, они не представляли из себя компактной массы. Большинство кряшены составляли только в Ахметовской волости Челнинского кантона и в Молькеевской волости Свияжского кантона Татарской АССР<sup>326</sup>.

О компактности проживания кряшен в других регионах исследования не проводилось. На основе данных периодической печати 1920-х гг. можно констатировать, что большинство из них проживали в Мензелинском и Белебеевском уездах Уфимской губернии, в Томском округе Сибирского края<sup>327</sup>, на Урале<sup>328</sup>, в Пировском районе Красноярского края, где на тот момент насчитывалось десять кряшенских деревень<sup>329</sup>, и др. С образованием в 1920 г. Вотской автономной области 9 селений (Еманчур-Мукшур,

<sup>325</sup> Казаков А.Л. Уральская Виринея // Челябинский рабочий. – 1989. – 2 апреля.

<sup>326</sup> Там же.

<sup>327</sup> Киняш. – 1928. – №10 (165). – 15 марта.

<sup>328</sup> Киняш. – 1929. – №41 (244). – 7 ноября.

<sup>329</sup> Киняш. – 1928. – №26 (181). – 17 июля.

Порым, Гараньино, Тыловой Крещеный, Шарберда, Рождественское, Паново, Ямушан-Ключи, Балдейка), в которых жили кряшены, вошли в состав Удмуртии<sup>330</sup>.

Сектор учета Центрального кряшенского отдела при Наркомнаце РСФСР в 1920 г. утверждал, что в Советской России проживало 350 тыс. кряшен<sup>331</sup>. При подготовке Всесоюзной переписи населения кряшены в «Перечне народностей» были отнесены к «неточно обозначенным народностям». При разработке результатов переписи ввиду бытовых особенностей кряшен и в интересах местного управления было признано полезным не относить кряшен к татарам, а учесть эту группу населения отдельно<sup>332</sup>. Таким образом, в переписях 1920 г. и 1926 г. кряшены (как, впрочем, и мишари, и тептяри) фиксировались в качестве самостоятельных единиц учета, и их не включали в общее число татар. Кряшены в 1920-е гг. признавались государством в качестве самобытной этнической общности, они имели собственные общества и средства массовой информации, проводили кряшенские собрания и съезды, отдельно были представлены в органах государственной власти.

Наряду с кряшенскими газетами, издаваемыми в Татарии, кряшены имели свои средства массовой информации и в других регионах РСФСР. Так, с 1916 г. по 1918 г. в Уфе издавалась кряшенская газета «Дус».

С самого начала издание газеты на родном языке вдохновило многих кряшен, проживающих в Уфимской губернии. Этому были веские причины. В то время отсутствовали учебники и книги для кряшен, дети были вынуждены обучаться на русском языке, фактически не зная его. В связи с этим многие выпускники школ на деле практически не получали полноценных знаний, вследствие чего не могли продолжить дальнейшее образование и были вынуждены оставаться в своих деревнях<sup>333</sup>.

В 1917 г. житель Башкирской республики И. Малов, обеспокоенный состоянием грамотности среди кряшенского населения, сравнивал кряшен с русским населением Уфимской губернии. По его наблюдениям, в отличие от кряшен русские «проводят свободное время за чтением книг и газет, в то время как кряшены посвящают вечера развлечениям». Отчасти этому способствовало отсутствие книг и газет для кряшен, так как практически вся литература была только на русском языке. Доставка кряшенских газет осуществлялась раз в две недели. Приходилось узнавать новости со слов русских соседей, «потому что мало кто по-русски умел читать». И. Малов призывал своих сородичей получать образование на родном языке, выпускать свои книги и газеты, а также просил учителей и духовных отцов приобщиться к делу просвещения кряшенского населения<sup>334</sup>.

Согласно средствам массовой информации, кряшенские женщины Башкирской республики, в отличие от кряшенок ТАССР, как правило, не понимая пользы грамотности, не стремились учиться читать и писать. Желание отдельных девушек обучиться грамоте не получало одобрения и со стороны родителей. Это считалось пустой тратой времени, тогда как в домашнем хозяйстве было много работы. В последующем девушки, привыкшие к данному образу жизни, вырастали неграмотными, а родители позднее утверждали, что их «дочери сами не захотели учиться»<sup>335</sup>. Через газету «Дус» им разъяснялась польза грамотности в целом. В частности, констатировалось, что они могли не только расширить свой общий кругозор, но и получить от этого практическую пользу: «Через страни-

<sup>330</sup> НОА УИИЯЛ УрО РАН. Ф.РФ. Оп.2-Н. Д.1321; *Никитина Г.А.* Кряшены Удмуртии: этнокультурный портрет. – С.73.

<sup>331</sup> Образование Татарской АССР. Документы и материалы. – Казань, 1963. – С. 504; *Глухов М.С.* Tatarica. Энциклопедия. – С.330.

<sup>332</sup> *Исхаков Д.М.* Перепись населения и судьба нации // Татарстан. – 2002. – №3. – С.18–23.

<sup>333</sup> Дус. – 1917. – №12. – 12 сентября.

<sup>334</sup> Там же.

<sup>335</sup> Дус. – 1917. – №5. – 16 февраля.

цы газет и книг можно будет узнать о тонкостях ведения домашнего хозяйства, получить полезные советы, необходимые в сельской жизни (садоводства, огородничества, на случай заболевания домашнего скота и т.д.), медицинские советы на случай заболевания детей и близких, информацию о нужных лекарствах»<sup>336</sup>.

Отсутствие грамотности среди женщин создало немало неудобств с началом Первой мировой войны. Они не могли посылать письма своим отцам, мужьям и братьям, и не могли вникнуть в суть писем, пришедших с фронта. Женщины «носились с этими письмами в поисках грамотных людей»<sup>337</sup>, а когда приходило время отправлять ответную весточку, просили написать их. Поэтому эти письма получались довольно сухими и короткими, так как авторы писем не желали перед чужими людьми делиться своими чувствами и переживаниями.



Сельские пейзажи. Кряшенские женщины.  
1929 г. (Киняш.  
1929. № 19 (222)  
от 16 мая)

После революции в кряшенских деревнях Башкирской республики, как и в других регионах, стали появляться воскресные школы. Учитывая, что в рабочие дни посещение школ взрослыми становилось серьезной проблемой, воскресные школы стали выходом для тех, кто хотел обучиться грамоте. За год в подобных школах можно было получить необходимые начальные знания.

В 1917 г. усилиями Восточно-русского культурно-просветительского общества в Уфимской губернии было открыто шесть библиотек-читален: две – в деревнях Борда и Верхний Багряш Мензелинского уезда, четыре – в деревнях Ахман, Биш-буляк, Слак-баш, Мятяу-баш Белебеевского уезда Уфимской губернии. Как сообщалось, «книги и газеты будут поступать сюда регулярно. Можно будет ознакомиться с ними, как на месте, так и взять домой. Большинство книг и газет будет на русском языке»<sup>338</sup>. В газете «Дус» предполагались рубрики на татарском, чувашском и марийском языках.

По состоянию на 1929 г. в Бакалинском районе БАССР числилось 15–16 кряшенских деревень. Однако большинство из них были со смешанным населением – кряшен-

<sup>336</sup> Там же.

<sup>337</sup> Там же.

<sup>338</sup> Там же.

ским, русским и чувашским. По этой причине наблюдались случаи обрусения кряшен (собственно в Бакалах, дер. Иске Сарашлы и т.д.). Постоянное проживание среди русских накладывало отпечаток и на обычаи, традиции кряшен.

Основным занятием бакалинских кряшен было хлебопашество. Несмотря на то, что земли у них было достаточно, кряшены дополнительно арендовали землю у башкирских татар или выращивали урожай совместно с ними. Плодородные земли давали большие урожаи, что стало одной из основных причин их равнодушия к другим занятиям и ремеслам. Характерно высказывание жителей дер. Иске Сарашлы: «Мы раньше даже лапти не умели плести, только в неурожайные годы научились». Портного, печника или плотника трудно было встретить не только в Сарашлы, но и во всей округе Бакалы. Поэтому здесь были в почете те, кто «мало-мальски умел обращаться с топором, из-за отсутствия конкуренции, любой ремесленник мог чувствовать себя здесь важной персоной»<sup>339</sup>.

В конце 1920-х гг. отмечалось, что в отличие от крестьян из окрестностей г. Казани, где пшеница ценилась дорого, местные крестьяне получали такие урожаи, что «теряют счет пудам»<sup>340</sup>. Несмотря на большие урожаи, пшеницу здесь выращивали старым способом: преобладала система «трехполюя». Коллективизация и кооперация проходила с трудом и медленно. Причинами тому назывались «несознательность и малограмотность местных кряшен, неудовлетворительное состояние среди них разъяснительной и просветительской работы». Отмечалось, что «в культурном отношении кряшены топчутся на месте...»<sup>341</sup>.

Местные кряшены не могли определиться насчет своего происхождения и принадлежности. Это объяснялось, по мнению А.Н. Григорьева, отсутствием среди бакалинских кряшен разъяснительной работы, проводимой подобно той, которая была в Татарской Республике. Несмотря на то, что официальные власти считали кряшен татарами, среди самой кряшенской массы таковых было мало. Причину неразберихи и путаницы в этом вопросе А.Н. Григорьев видел «в отвратительном состоянии просветительства и образования среди кряшен». В связи с этим он предлагал:

«1) определиться, на каком языке преподавать, исходя из чего обеспечить школы необходимыми учебниками;

2) начать подготовку учительского состава, имеющихся учителей направить на переподготовку и повышение квалификации;

3) направлять кряшен для продолжения образования, обратить внимание на подготовку среди кряшен квалифицированных специалистов»<sup>342</sup>.

Школьное просвещение кряшен Башкирской республики в конце 1920-х гг. переживало период серьезного кризиса. Констатировалось, что некоторые из учителей с первого дня начинали преподавать на русском языке, другие же обучали на татарском языке и пробовали использовать арабскую графику. Третьи прибегали к прежнему кряшенскому шрифту и к старым кряшенским пособиям. В школах все так же не хватало учебников и пособий. «Присылают то русские, то татарские книги, и то слишком мало», – жаловались учителя-кряшены<sup>343</sup>. В 1928 г. была закуплена и разослана по кряшенским школам вторая часть книги «Новая жизнь», отпечатанная на яналифе. В целом, это считалось одним из этапов внедрения в кряшенские школы нового алфавита. В общем учителя были уже готовы к процессу перехода на новую письменность, для татарских и кряшенских учителей были организованы краткосрочные курсы по ее изучению.

<sup>339</sup> Киняш. – 1929. – №33 (236). – 13 сентября.

<sup>340</sup> Там же.

<sup>341</sup> Там же.

<sup>342</sup> Там же.

<sup>343</sup> Там же.

В конце 1920-х гг. в разных уголках СССР (Вотская область, Вятская и Самарская губернии, Урал, Сибирь, Оренбург), по сведениям периодической печати, проживало 70–80 тыс. кряшен. Признавались невозможными культурное сопровождение, издание отдельных книг, газет, подготовка учителей, специалистов сельского хозяйства и т.д. для каждой группы кряшенского населения. В ТАССР, тем временем, «успешно решался «кряшенский вопрос», шел активный процесс сближения татарского и кряшенского населения», ликвидировались некоторые организации, прекращалось издание отдельных книг для кряшен. Особые надежды в решении «кряшенского вопроса» возлагались на результаты введения в Татарской республике алфавита на основе яналифа<sup>344</sup>.

По некоторым данным, в Томском округе Сибирского края на тот момент проживало около 3,5 тыс. татар и кряшен. Судебные тяжбы велись только на русском языке, что являлось немалой проблемой для татароязычного населения края. В 1925 г. в Сибирский краевой суд было отправлено ходатайство о том, чтобы для татар был организован отдельный, особый суд. С 1 января 1928 г. такое учреждение было открыто, судопроизводство в нем велось на татарском языке. С появлением «Татарской окружной камеры» волокиты в суде стало существенно меньше, дела стали рассматриваться быстро и вовремя. Так, за 18 дней 1928 г. было рассмотрено 92 дела, тогда как ранее «в год рассматривалось порядка 60–70 дел». Более того, в округе появились юридические кружки. Самой большой проблемой местного татарско-кряшенского населения было



Изда-читальня. 1937 г.

отсутствие татарских книг, учебных пособий, литературы правового характера, в чем оно чувствовало первостепенную потребность<sup>345</sup>. Из-за отсутствия местных газет на родном языке кряшены Сибирского края вынуждены были выписывать газету «Киняш» из Казани. Также констатировалось, что «ощущалось отсутствие литературы на антирелигиозную тему»<sup>346</sup>.

В Томском округе, по утверждению современников, кряшены жили в достатке, в добротных домах. В 1927 г. в округе функционировали две кряшенские школы – в деревнях Карамзин и Короткино. Однако зимой 1928 г. школы перестали работать, так как учителя покинули деревни. Это отразилось не только на грамотности детей, но и «на их поведении». В Казань подана заявка о направлении учителей-кряшен, в крайнем случае, «требовался совет, чтобы смогли решить свои вопросы через ОкрОНО»<sup>347</sup>.

Кряшены, проживая вдали от родины своих предков, также ясно осознавали свою обособленность и активно отстаивали свои интересы. Так, в Пировском районе Красноярского края имелось десять татарских деревень, основанных переселенцами из Казан-

<sup>344</sup> Киняш. – 1929. – №35 (238). – 25 сентября.

<sup>345</sup> Киняш. – 1928. – №10 (165). – 15 марта.

<sup>346</sup> Киняш. – 1928. – №24 (179). – 30 июня.

<sup>347</sup> Киняш. – 1928. – №28.

ской губернии. Как отмечалось, татары и кряшены отличались и жили обособленно от русских. Сибиряки (русские) вели свое хозяйство грамотно и разумно, исходя из местных условий, у кряшен и татар такой подход не наблюдался, они и не старались существенно улучшить свое материальное положение. В то же время быт кряшен заметно отличался и от быта татар. Среди кряшен сохранялись бытовавшие еще до переселения из Казанской губернии языческие традиции и обычаи. В Раменском участке, например, кряшены варили «дождевую кашу», проводили обряд «шыйлык», верили в домовых.

Учитывая значительное количество кряшенских населенных пунктов в Сибири, кряшены Татарской секции Красноярского Окружного комитета просили открыть для них 3 школы. Вместе с этим они сетовали на отсутствие национальных кадров учителей в регионе. В связи с этим в Кряшенскую секцию г.Казани была направлена просьба о командировке сюда нескольких выпускников-специалистов, закончивших Казанский кряшенский педагогический техникум<sup>348</sup>.

Нагайбаки исторически компактно проживали в деревнях Кассель, Фершампенуаз, Остроленко, Париж и Астафьевка Нагайбацкого района Челябинской области. Значи-

тельные группы нагайбаков осели и в деревнях Варламово, Попово, Болотово, Краснокаменка и Ключевская Чебаркульского района этой же области. В течение XIX–XX вв. наблюдалась относительная устойчивость динамики численности нагайбаков. Так, если в 1867 г. их насчитывалось 12 тыс., то в 1926 г., согласно переписи, было зафиксировано 11,5 тыс. чел., обозначивших свое этническое происхождение как «нагайбаки», причем вплоть до 1939 г. они считались отдельной народностью<sup>349</sup>. Согласно историку М.С. Глухову, «по переписи 1926 г. числен-



Колонка латинистов. Обучение новому татарскому алфавиту в газете «Киняш». 1920-е гг.

ность нагайбаков составляла около 11 тысяч человек», в ходе последующих переписей вплоть до 1989 г. они уже были включены в состав татар<sup>350</sup>.

В школах 1-й ступени кряшен, проживавших в Нагайбакском районе, до учебного 1929 г. яналиф преподавался как иностранный язык, тогда как русская письменность и чтение считались «уроками родного языка». О внедрении латинского шрифта (яналифа) местные учителя не только не заботились, но и отнеслись к этой идее довольно холодно. Часть учителей открыто выступала против внедрения нового шрифта.

В 1929 г. яналиф все же был введен в нагайбакских школах. В первых классах таких четырехкомплектных школ, как школы Фершампенуаза, Парижа и Остроленко, чтение и письмо преподавались на татарском языке (яналифе). Несмотря на то, что позже яналиф предполагалось ввести во всех кряшенских школах района, дело затормозила неграмотность самих учителей. По примерным подсчетам, в Нагайбакском районе численность учителей-кряшен, владеющих яналифом, составляла не более 20%.

<sup>348</sup> Киняш. – 1928. – №26 (181). – 17 июля.

<sup>349</sup> Тимералин А.К. Миллият сүзлеге // Безнең мирас. – 2015. – №12 (47). – С.104–105.

<sup>350</sup> Глухов М.С. Татарика. Энциклопедия... – С.368.

Одну из причин этого видели в отсутствии специальных курсов. Более того, в кряшен-ских школах была единственная книга для изучения родного языка для взрослых («Крестьянский алфавит»), которую использовали для обучения учеников 1-х, 2-х, 3-х и 4-х классов, что для детей было крайне неудобно<sup>351</sup>. Ввиду этого обстоятельства кряшены обращались к Нагайбакскому отделу народного образования с просьбой о помощи и пожеланиями быстрее перехода на новый алфавит.

Согласно газете «Киняш», во второй половине 1920-х гг. коллективизация среди уральских кряшен проходила ускоренными темпами. Если к 1929 г. на душу населения насчитывалось около 7 дес. земли, то в 1930 г. планировалось оставить 5½ дес. Из освободившихся земельных фондов предполагалось создать совхозы. Всего в районе намечалось организовать два совхоза<sup>352</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что с 1917 г. за пределами Татарской республики проживали значительные группы кряшенского населения. Наиболее компактно они располагались в Башкирской АССР, Сибири и на Урале. В тот период у кряшен сложилось общественно-политическое движение, активно развивалась культура.

*Лилия Мухамадеева*

## **§ 6. Дискуссия о происхождении кряшен – формы конструирования кряшенской идентичности в советский период**

Одним из основных направлений национальной политики республиканских властей в первые десятилетия советской власти являлось решение т.н. «кряшенского вопроса». В связи с этим немаловажное значение приобретала деятельность по «разъяснению» кряшенам истоков их происхождения. Научной разработкой этой темы занимались Н.В. Никольский, Н.И. Воробьев, Т.А. Трофимова, В.М. Горохов, А.Н. Григорьев, успевшие опубликовать некоторые свои исследования, в которых содержались нетрадиционные предположения и заключения. Однако закрытие кряшенской тематики в науке в 1930-х гг. не позволило им развить свои версии до их завершения<sup>353</sup>.

На университетском уровне предпринимались попытки развертывания масштабных исследований этногенеза, истории, культуры и быта кряшен. Так, в начале 1920-х гг. к изданию «История кряшен» был привлечен историк-этнограф, фольклорист, лексикограф, профессор Казанского университета Н.В. Никольский<sup>354</sup>, однако труд так и не был опубликован. Заведующий издательством Павлов докладывал, что «отделом печати аннулированы заказы на печатание 3 пьесок, 2 политических брошюр и «Истории кряшен» профессора Никольского»<sup>355</sup>. Выступая в июле 1920 г. на Всероссийском съезде кряшен, Н.В. Никольский обстоятельно изложил свою версию, согласно которой «народ кряшен произошел в большинстве своем от половцев, частью – от прежних тюркских племен»<sup>356</sup>.

<sup>351</sup> Киняш. – 1929. – №41 (244). – 7 ноября.

<sup>352</sup> Киняш. – 1929. – №30 (233). – 22 августа.

<sup>353</sup> Фокин А.В. Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. – С.103–104.

<sup>354</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.15. Оп.1. Д.1279.

<sup>355</sup> Протокол №15 Заседания коллегии кряшен от 15.02.1921 г.

<sup>356</sup> Протокол Первого Всероссийского рабоче-крестьянского и красноармейского съезда кряшен. – С.41.



Отделение Казанского центрального рабочего кооператива (КЦРК). 1930 г. Фото Ф.Феттера из архива В.Кондратьева

Н.В. Никольский был инициатором создания и одним из лидеров Общества мелких народностей Поволжья, в котором в 1917 г. было создано общество кряшен. Профессор не одобрил прихода к власти большевиков, но открыто в борьбе с ними не участвовал. До конца жизни он не скрывал своей религиозности, игнорировал марксистскую методологию, чем и были обусловлены репрессии и перерывы в его научной деятельности.

В середине 1920-х гг., по социальному заказу правительства ТАССР, проблемой происхождения кряшен занялся известный этнограф Н.И. Воробьев. По мнению ученого, во второй половине XIX – начале XX вв. практически все «новокрещены из татар» вернулись к своей прежней религии – исламу, тогда как подавляющее большинство «старокрещен» остались православными. По заключению известного этнографа, это было связано с тем, что в XVI в., когда появилась группа «старокрещен», ислам не проник еще достаточно глубоко в быт значительной части населения бывшего Казанского ханства, а определенная часть крестившегося тогда населения придерживалась до этого традиционных верований, т.е. фактически оставалась языческой. Этот вывод был сформулирован Н.И. Воробьевым еще в 1929 г.: «Наблюдая быт и даже язык, можно со значительной долей вероятности сказать, что эти татары или совсем не были мусульманами, или находились в исламе так мало, что он не проник в их быт»<sup>357</sup>.

Проведенные полевые исследования позволили исследователю опубликовать в 1929 г. книгу «Кряшены и татары», в которой он утверждал, что «несмотря на наличие множества общих точек соприкосновения с татарами, кряшен все же нельзя отождествлять с ними и связывать возникновение этой этнической группы с их крещением». В частности, Н.И. Воробьев столкнулся с фактом, когда жители ряда селений Свияжского кантона Татарской республики называли себя «некрещеными кряшенами»<sup>358</sup>.

В начале 1930-х гг. плодотворная и интенсивная научная деятельность Н.И. Воробьева в области этнографии, изучения народов нашего многонационального края была прервана. Связано это было с проводимой в стране антирелигиозной политикой, направленной на стирание национальных различий, уменьшение числа этнических групп, что в конечном итоге должно было привести к слиянию наций. Всякое изучение и про-

<sup>357</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары (материалы по сравнительной характеристике быта) // Труд и хозяйство. – Казань, 1929. – №5.

<sup>358</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары. – Казань, 1953. – С.22; Глухов-Ногайбек М.С. Казанские татары. – Казань, 1991. – С.191.

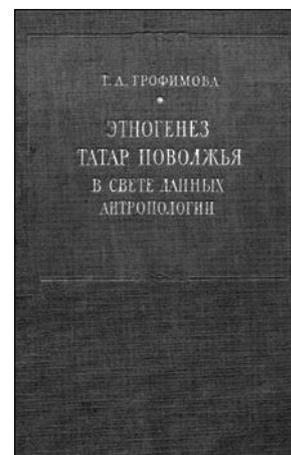
паганда национальных культур расценивались как попытка сдержать этот «прогрессивный» процесс, как проявление национализма. Только после Великой Отечественной войны (с 1945 г.) Н.И. Воробьев вновь с полной отдачей начинает заниматься этнографическими исследованиями. Книга «Казанские татары (этнографическое исследование материальной культуры дооктябрьского периода)» (Казань, 1953) получила высокую оценку специалистов и явилась ценным вкладом в изучение этногенеза народов Поволжья<sup>359</sup>. Помимо этого вышли следующие труды ученого: Некоторые данные по быту крещенных татар (кряшен) Челнинского кантона ТССР // Вестник Научного общества татароведения. – Казань, 1927. – № 7; Кряшены и татары (материалы по сравнительной характеристике быта) // Труд и хозяйство. – Казань, 1929. – № 5; Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). – Казань: Издание Дома Татарской культуры и Академического центра ТНКИ, 1930. – 464 с. и др.

Московским ученым, доктором биологических наук, профессором Т.А. Трофимовой было положено начало изучению антропологических свойств кряшен. Посредством сравнительного анализа анатомии и физиологии кряшен и татар Арского, Елабужского и Чистопольского районов ТАССР ей удалось выявить некоторые различия исследуемых типажей, «которые не поддаются объяснению ни переменной вероисповедания, ни изменением культурной среды и несходством образа и уклада жизни». В результате чего впервые был поставлен вопрос о необходимости антропологического подхода к решению проблемы происхождения кряшен. В ходе своих исследований советский антрополог обнаружила большие сходства елабужских кряшен с южными удмуртами<sup>360</sup>. В конце 1940-х гг. вышел в свет ее труд «Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологии (Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т.7)» (Москва-Ленинград, 1949).

Наряду с этим для широкой общественности печатались труды знаменитых историков и исследователей, посвященные культурно-бытовым условиям кряшен (Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) / Краеведческий сборник. – Уфа, 1930. – № 3–4. – С. 81–84; Ермолаев В.М. Демографический очерк Татарской Республики. Сборник материалов по изучению Татарстана. – Вып. 2. – Казань, 1925 и др.).

В данный период шла активная антирелигиозная пропаганда, в связи с чем вышли следующие труды для кряшен: Владимиров Т. Что есть религия Христа? – Казань, 1930. – 72 с.; Сарабянов В. Для кого нужно «Рождество Христово» (для распространения среди кряшен). – Казань: Татиздат, 1930. – 22 с.; Карим К. Комментарий к истории насильственно крещенных татар-кряшен // Шура. – 1917. – № 19; статьи М.К. Корбуа о христианизации крещеных татар (Красная Татария. – 1924. – № 49. – 4 июля и др.) и т.д.

В 1930-е гг. активной исследовательской работой начало заниматься молодое поколение ученых-историков: А.Н. Григорьев, Н.Ф. Калинин, Е.И. Чернышов, А.А. Тарасов и др. Стало очевидным, что необходимо сосредоточить научные силы в стенах одного научно-исследовательского института. В результате в октябре 1939 г. при Совете Народных



Монография  
Т.А. Трофимовой

<sup>359</sup> Воробьев Николай Иосифович [Электронный ресурс] / Казанский федеральный университет [Официальный сайт]. URL: <http://kpfu.ru/imoiv/etnograficheskij-muzej/personalii/vorobev-nikolaj-iosifovich> (дата обращения 26.01.2016).

<sup>360</sup> Фокин А.В. Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. – С.74–75, 82.

Комиссаров ТАССР был создан Татарский научно-исследовательский институт языка и литературы, задачами которого являлась разработка проблем татарского языка, литературы и фольклора, а также изучение татарами русского языка. Поскольку помимо этого на институт возлагались задачи исследования проблем истории татарского народа и местного края, с февраля 1941 г. он приобрел статус Татарского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. В январе 1945 г., в связи с образованием Казанского филиала Академии наук СССР, институт вошел в его состав. Одним из организаторов Института языка, литературы и истории в Казани являлся историк и публицист, педагог, доцент Казанского педагогического института А.Н. Григорьев.

С 8 октября 1939 г. по 31 декабря 1945 г. институт размещался в здании по ул. Большая Красная, д.68. С 1 января 1946 г. переехал в здание Казанского филиала АН СССР по ул. Лобачевская, д.2/31.

В штате института до 1941 г. числилось от 14 до 17 чел., во время войны количество сотрудников колебалось от 3 до 8 чел. Одним из внештатных сотрудников НИИ в 1930-е гг. являлся Н.В. Никольский.

С первых дней своего существования коллектив ИЯЛИ проводил исследования «по проблемам интернациональной дружбы, взаимодействия и взаимовлияния культур русского и татарского, а также других народов Поволжья и Приуралья». Во время создания института в нем было четыре сектора: татарского языка, литературы и фольклора, а также русского языка и литературы для народов автономных республик Поволжья и Приуралья. С февраля 1940 г. в нем был создан сектор истории, который возглавил А.Н. Григорьев<sup>361</sup>.

В годы войны в секторе оставался всего один человек – А.А. Тарасов, являвшийся в этот период заведующим сектором истории. Однако с 1944 г. состав сектора стал расширяться: в первые послевоенные годы в нем работали А.Н. Григорьев, Н.И. Воробьев, Н.Ф. Калинин, Е.И. Чернышов, А.А. Тарасов, Х.Г. Гимади и, по совместительству,

Е.И. Устюжанин и И.М. Климов. В 1946 г. из 7 научных сотрудников сектора только один имел степень кандидата исторических наук – А.Н. Григорьев<sup>362</sup>, который годом ранее в Московском государственном педагогическом институте им. В.И. Ленина защитил диссертацию на тему: «Кряшенский вопрос и его решение Советской властью».

А.Н. Григорьев проработал в ИЯЛИ до 1947 г.<sup>363</sup> За время работы в ИЯЛИ ученый разработал свой фундаментальный труд «Христианизация нерусских народностей как один из методов национально-колониаторской политики царизма в Поволжье», который был издан в последний год его жизни – в 1948 г. – в Казани.



Библиотека. 1939 г.

<sup>361</sup> *Закиев М.З.* 50 лет поисков и открытий. – С. 12–15.

<sup>362</sup> *Гильманов З.И.* Развитие исторической науки // 50 лет поисков и открытий. – С. 127–128.

<sup>363</sup> Список научных сотрудников ИЯЛИ. Отдел истории / 50 лет поисков и открытий. – С.215.

В постановлении ЦК ВКП(б) от 9 августа 1944 г. «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации» были вскрыты серьезные ошибки, допущенные некоторыми историками и литераторами при освещении отдельных вопросов истории Татарии. Историкам было поручено организовать научную разработку истории Татарии и устранить допущенные ошибки. Согласно этому постановлению, ИЯЛИ Казанского филиала Академии наук СССР разрабатывает историю Татарской АССР. При написании этой работы коллектив авторов столкнулся с рядом проблем, без разрешения которых была невозможна разработка истории Татарии.

Учитывая важность проблемы, ИЯЛИ КФАН СССР обратился в отделение истории и философии АН СССР с просьбой созвать специальную сессию по вопросу этногенеза казанских татар. Научная сессия под названием «Происхождение казанских татар» состоялась в Москве 25–26 апреля 1946 г., в работе которой участвовали ученые Москвы, Ленинграда и Казани. С докладами и сообщениями выступили видные историки, археологи, антропологи, этнографы и лингвисты страны. Сессия открылась вступительным словом академика Б.Д. Грекова, отметившего важность обсуждаемой проблемы в деле изучения истории ТАССР.

С докладами на сессии выступили А.П. Смирнов («К вопросу о происхождении казанских татар»), Т.А. Трофимова («Этногенез казанских татар среднего Поволжья в свете данных антропологии»), Н.И. Воробьев («Происхождение казанских татар по данным этнографии»), Л.З. Заляй («Происхождение татар Поволжья по материалам языка»), Х.Г. Гимади и Н.Ф. Калинин. В прениях, которые развернулись после докладов, выступили члены-корреспонденты АН СССР, профессора М.И. Тихомиров, Н.К. Дмитриев, С.Е. Малов, А.Ю. Якубовский, а также профессор С.П. Толстов, профессор В.В. Богданов, Р.М. Раимов, Ш.И. Типеев, А.Б. Булатов<sup>364</sup>.

Сессия подвела итог многолетней дискуссии по вопросу этногенеза казанских татар. Наряду с этим вопрос касался и кряшен. Т.А. Трофимовой было озвучено, что кряшены отличаются от татар по данным антропологии: «Кряшены характеризуются преобладанием светлых компонентов, т.е. тех, которые особенно ярко выступают среди соседних финских групп, а также и среди местного русского населения»<sup>365</sup>.

Итог был подведен академиком Б.Д. Грековым, отметившим плодотворность работы сессии. Материалы сессии явились ценным вкладом «не только в литературу по истории Татарии, но и по истории других народов Среднего Поволжья, в частности чуваш». Вместе с тем сессия дала конкретную программу дальнейшей научной работы над вопросами, требующими углубленного изучения. «Теперь историки Татарии будут смелее и увереннее разрабатывать историю своей республики, ибо в значительной степени были устранены те трудности, которые стояли на пути разрешения этой ответственной задачи», – подытожил сессию академик Б.Д. Греков<sup>366</sup>.

В периодической печати также активно обсуждался вопрос о происхождении кряшен. Так, в 1920 г. в газете «Красная Армия» анонимный автор писал, что «вопрос о татарском происхождении кряшен у серьезных исследователей не вызывал сомнений». При этом он ссылаясь на Н.И. Ильминского, который утверждал, что «крещенные татары говорят на более чистом, свободном от примесей татарском языке, чем татары-мусульмане». Миссионер посылал своих учеников практиковаться на татарском языке не в мусульманские, а крещено-татарские школы. Как считал автор, «взгляд Ильминского на

<sup>364</sup> Происхождение казанских татар: Материалы сессии Отделения истории и философии Академии наук СССР, организованной совместно с Институтом языка, литературы и истории Казанского филиала Академии наук СССР, 25–26 апреля 1946 года в г.Москве (по стенограмме). – Казань: Татгосиздат, 1948. – С.3.

<sup>365</sup> Там же. – С.152.

<sup>366</sup> Там же. – С.4.

происхождение кряшен с точки зрения языка должен оставаться в силе»<sup>367</sup>. Далее в статье утверждалось, что с топографической точки зрения сделать выводы об отличном от татар происхождении кряшен очень трудно, так как немало деревень с кряшенским населением имеют татарские названия. Селение Пушур Мамадышского уезда с марийским названием и преданием о марийском происхождении его жителей – кряшен – единственное, которое он знает, отмечал автор, «не позволяет делать широкие обобщения и может быть случайным». Некоторое различие «в характере татар-кряшен и татар-мусульман» он видит лишь в сложившихся веками разных религиозных верованиях, повлиявших на их мировоззрение. Итак, утверждал автор статьи, «кряшены – те же татары»<sup>368</sup>.

По мнению того же автора, которое, впрочем, он не считал безусловным, «кряшен – консервативный элемент, отделившийся от всего татарства при принятии им ислама ради сохранения своих старых богов и старых религиозных обычаев». Принятие ислама для татар сопровождалось отказом от прежних религиозных предрассудков, «Коран требует веры в единого бога, но порицает все противное этому. Это требование не могло быть принято частью татарства, которое осталось при старом». Власти в Казанском ханстве не оказали на староверов давления, так как они отличались традиционной религиозной терпимостью. «Сохранение языческой старины среди крещеных татар, до сих пор вовсе исчезнувшей среди мусульман, подтверждает это». Как утверждал автор, отказавшись от ислама, староверы-татары, при русском завоевании, легче могли принять христианство, потому что оно, во-первых, давало известные привилегии, во-вторых, не препятствовало им молиться по-старому. Они стали «кряшен», но приспособили христианство к своим воззрениям. Замечательно, пишет автор, что слово «*тяре*» среди мусульман стало ругательным, но кряшены перенесли это название своего старого бога на православную икону. По его наблюдениям, «священника старухи-крещенки называют детям «*тяре-бабай*» – не есть ли это название их языческого жреца?»<sup>369</sup>.

Кряшенские авторы также отражали в печати свои взгляды на происхождение своих предков. Как правило, такие материалы мгновенно становились объектом пристального внимания органов власти. На них писались опровержения с замечаниями, указаниями недостатков и просто с доводами противоположной точки зрения. В одном из номеров газеты «Красная Армия», например, некий В-в также коснулся вопроса происхождения кряшен. Статья написана в ответ на публикацию некоего Н. в газете «Кызыл алям» под названием «Народ Кряшен»<sup>370</sup>. Автор, учитывая мнение Н., что в состав кряшен наряду с татарами входят «отатарившиеся чувашы, черемисы, вотяки и мешеряки», утверждал, что, несмотря на возможную ничтожную долю других местных народов, все же основная, подавляющая масса кряшен татарского происхождения.

Н. в своей статье акцентировал внимание на вопросе: кем считать кряшен, сформировавшихся на основе «смеси» разных народов, при этом он подчеркивал, что кряшены не хотят, чтобы их называли ни «крещенными татарами», ни просто «татарами»: «большинство кряшен не татары, они татары только по языку». В пример он привел две деревни в Мензелинском уезде Уфимской губернии – Чувашский Байтаг и Чувашский Бихмят с населением якобы отатарившихся, потерявших свой язык чувашей. Жители-христиане этой деревни называют себя «кряшен», а жители-мусульмане – «татары». Аналогичные примеры были в Чистопольском, Белебеевском (отатарившиеся марийцы), Мамадышском и Малмыжском (отатарившиеся удмурты) уездах<sup>371</sup>.

<sup>367</sup> Красная армия. – 1920. – №10 (299). – 26 апреля.

<sup>368</sup> Там же.

<sup>369</sup> Там же.

<sup>370</sup> Кызыл алям. – 1920. – №24.

<sup>371</sup> Красная армия. – 1920. – №15 (321). – 14 июня.

Среди прочего, В-в в ответ на статью Н. подчеркнул, что «ни одна народность не является чистой, чуждой других этнических примесей», татары в данном случае не исключение. В силу этого не следует считать, что татары-кряшены должны называться «кряшен». Это название им дали не татары-мусульмане. Выдуманное слово «кряшен» происходит от русского слова «крещеный». В-в напомнил, что в течение всего XIX – начала XX столетия кряшены массами отпадали в мусульманство, а кряшены, работавшие среди татар-мусульман, «без смущения» выполняли мусульманские религиозные обряды», что констатировалось самими миссионерами. Враждебность татар-кряшен к татарам-мусульманам «была совершенно искусственно вызвана миссионерско-поповской работой». Самим же кряшенам нет никаких оснований «цепляться за это название, это не название народности, а выдумка, созданная для отрыва от сознания национальной сущности». Автор пишет, что никто не запрещает Н. быть кряшеном, и он напрасно преувеличивает, утверждая о навязывании ему и всем кряшенам мусульманства.

В целом, В-в считает многочисленные доводы Н. о нетатарском происхождении кряшен, а также такие тенденции в целом, крайне неверными и вредными. В ответ в пространной статье он приводит свои многочисленные ответные доводы о кряшенах как об общности с татарскими корнями. В-в заканчивает свою статью словами: «вопрос о татарском происхождении кряшен остается непоколебленным» и отрицает наличие кряшенского языка как такового<sup>372</sup>.

В рамках деятельности по антирелигиозной пропаганде в периодической печати освещалась история насильственной христианизации народов Среднего Поволжья и попытки возвращения их в свою религию. В те дни на страницах местных газет историк, председатель Казанской подкомиссии Истпарта (Комиссии по истории Октябрьской революции и РКП(б)) М.К. Корбут, например, писал, что крещеные татары, чуваша, марийцы и удмурты многие десятилетия посещали еженедельные базары с основной мыслью и желанием – как и когда можно избавиться от «русской веры». Многие принимали крещение лишь для того, чтобы избавиться от рекрутчины. Но в последнее столетие их волновала возможность официального возвращения к религии предков. «Ибо крещеные, – утверждал М.К. Корбут, – например, татары, уже неофициально давно снимали с себя кресты, иконы из передних углов, начали брить головы и носить тубетейки. А вот официально-то и архиерей с губернатором Казани, и поп с приставом и со стражниками считали их в своих списках православными»<sup>373</sup>.

В 1925 г. в газете «Красная Татария» был опубликован объемный материал по данным комиссии Областкома. В нем констатировалось, что «так называемый «кряшенский вопрос» был долгие годы большим вопросом национальной политики. Суть вопроса заключалась в том: являются ли кряшены, обращенные русскими царями в христианство, самостоятельной нацией или нет». Происхождению кряшен был посвящен отдельный раздел статьи. В нем приводилась вся история обращения местного населения в православную веру после покорения Казанского края. Наиболее результативным путем христианизации в газете называлась организация миссионерских обществ, которые активно начали работать с 1740 г. Далее в статье уделяется место решению «кряшенского вопроса» в период советской власти. Поочередно (с 1917 г.) перечисляются все основные этапы и мероприятия по решению данного вопроса. Среди прочего вновь, очень емко, но принципиально, обращается внимание на происхождение кряшен: «Работа последних трех лет была направлена к сближению и слиянию с татарскими массами, разоблачая псевдонационалистов и широко освещая происхождение кряшен, переводя занятия в школах на татарскую письменность, освобождая из-под влияния миссионерских и клерикальных элементов»<sup>374</sup>.

<sup>372</sup> Там же.

<sup>373</sup> Красная Татария. – 1924. – №49. – 4 июля.

<sup>374</sup> Там же.



Таким образом, подавляющее количество материалов, касающихся происхождения кряшен, в 1920-х гг. было представлено в основном на страницах местной прессы. Редкие попытки научного подхода к данной проблематике не получили должного развития, их результаты большинству кряшенского населения были недоступны. В дальнейшем, в условиях возведения атеизма в ранг государственной политики, необходимость освещения истории кряшен отпала, так как возможности сохранения самобытности кряшен были резко ограничены.

*Лилия Мухамадеева*

### § 7. Религиозная политика советского государства и культурно-религиозные институты кряшен в 1917–1930-е гг.

При построении нового социалистического общества перед большевиками встала необходимость уничтожения идеологических основ старой России: религии, конфессиональной школы и семьи. Религию коммунисты считали своим главным идеологическим врагом. Священников, а также верующих мирян арестовывали и расстреливали или ссылали в концлагеря. Монастыри были закрыты, духовные учебные заведения ликвидированы. Церкви закрывались новыми властями постепенно, так как эта мера вызывала массовое недовольство и сопровождалась местными восстаниями<sup>375</sup>.

До революционных событий 1917 г. в Казани имелось 4 собора, 7 монастырей и 21 церковь. При учебных заведениях в начале XX в. действовало 19 церквей, при медицинских учреждениях – 6 церквей, при богадельнях и приютах – 4 церкви, а также 2 тюремных храма<sup>376</sup>. В Казанской губернии действовали две кряшенские монашеские обители, которые были основаны благода-

даря известному миссионеру, епископу Андрею (князю А.А. Ухтомскому) и его матери – княгини А.Ф. Ухтомской. Это мужской Трехсвятительский скит при Казанском Спасо-Преображенском миссионерском монастыре в Лаишевском уезде, основанный в 1905 г. и преобразованный в 1911 г., согласно указу Св. Синода, в отдельный Трехсвятительский крещено-татарский монастырь, и женская Покровская просветительная крещено-татарская община в Мамадышском уезде, основанная в марте 1908 г. и официально учрежденная указом Св. Синода в феврале 1911 г. В 1917 г. они, вместе с еще восемью монашескими обителями, относились к третьему округу монастырей Казанской епархии<sup>377</sup>, благочинным которых являлся архимандрит Андроник (А.Г. Богословский).



Церковь Киприана и Иустины Казанского кремля  
и колокольня Преображенского монастыря

<sup>375</sup> *Ходакова И.* Большевики и церковь [Электронный ресурс] // URL: [www.istorya.ru/referat/6901/1.php](http://www.istorya.ru/referat/6901/1.php) (дата обращения: 10.07.2017).

<sup>376</sup> Соборы и монастыри Казани за 100 лет: от мест паломничества до центров притяжения туристов [Электронный ресурс] // URL: <http://prokazan.ru> (дата обращения 27.06.2017).

<sup>377</sup> *Алексеев И.* Свидетельства о разорении в 1917–1919 гг. Покровской просветительной крещено-татарской женской общины Мамадышского уезда и Трехсвятительского крещено-

27 октября 1917 г. II Всероссийским съездом Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов был принят Декрет о земле, согласно которому принадлежавшие Церкви земли, среди прочих, переходили «в распоряжение Волостных Земельных Комитетов и Уездных Советов Крестьянских Депутатов впредь до разрешения Учредительным Собранием вопроса о земле». Изданная 2 ноября 1917 г. Советом народных комиссаров «Декларация прав народов России» провозглашала «отмену всех и всяких национальных и национально-религиозных привилегий и ограничений». Согласно декрету «О расторжении брака» (16 декабря 1917 г.) и декрету «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» (18 декабря 1917 г.)<sup>378</sup> брак объявлялся частным делом, а соблюдение или несоблюдение религиозных обрядов больше не оказывало влияния на юридические отношения между супругами, а также между родителями и детьми.

В своем «Докладе о состоянии 3-го благочиния монастырей Казанской епархии. 1917 г.» от 28 мая 1918 г. Казанскому епархиальному совету архимандрит Андроник отмечал, что «1917 г. был для обитателей всего благочиния весьма печальным... Все обители подверглись разорению со стороны революции. Обители собирались и улучшались благотворителями многими годами, а разрушение их последовало в несколько месяцев. Чтобы исправить их в прежнем виде, нужны большие средства, которых не имеется»<sup>379</sup>.

Накануне открытия второй сессии Поместного Собора 19 января (2 февраля по новому стилю) патриарх Московский и всея России Тихон (В.И. Беллавин) выступил с посланием к пастве: «...Опомнитесь, безумцы, прекратите свои кровавые распри... Зовем всех вас, верующих и верных чад Церкви: станьте на защиту оскорбляемой и угнетаемой ныне Святой Матери нашей. Враги Церкви захватывают власть над нею и ее достоинством силою смертоносного оружия, а вы противостаньте им силою веры вашей, вашего властного всенародного вопля, который остановит безумцев и покажет им, что не имеют они права называться поборниками народного блага, строителями новой жизни по велению народного разума, ибо действуют прямо противно совести народной»<sup>380</sup>.

Таким образом, после захвата власти большевиками постепенно стало усиливаться гонение на РПЦ. Повсеместно закрывались домашние церкви, были упразднены все духовно-учебные заведения, прекращено преподавание Закона Божьего в школах<sup>381</sup>. Сразу после Октябрьской революции целые уезды таких губерний, как Пермская, Ставропольская, Казанская, лишились священнослужителей<sup>382</sup>.

---

татарского монастыря Лаишевского уезда (реконструкция событий по документам из «Дела о национализации монастырских хозяйств», хранящегося в Национальном архиве Республики Татарстан) [Электронный ресурс] // Кряшенская духовная миссия [Официальный ресурс]. URL: <http://www.missiakryashen.ru> (дата обращения: 12.05.2017).

<sup>378</sup> Газета Временного Рабочего и Крестьянского Правительства. – 1917. – №37 (20 декабря (2 января 1918)).

<sup>379</sup> *Алексеев И.* Свидетельства о разорении в 1917–1919 гг. Покровской просветительной крещено-татарской женской общины Мамадышского уезда и Трехсвятительского крещено-татарского монастыря Лаишевского уезда (реконструкция событий по документам из «Дела о национализации монастырских хозяйств», хранящегося в Национальном архиве Республики Татарстан) [Электронный ресурс] // Кряшенская духовная миссия [Официальный ресурс]. URL: <http://www.missiakryashen.ru> (дата обращения: 12.05.2017).

<sup>380</sup> *Ортега-и-Гассет Хосе.* Восстание масс / Эстетика, философия культуры. – М., 1991. – С.324; *Бычков С.С.* Большевики против русской церкви. Очерки по истории русской церкви (1917–1941 гг.). Т.2. – М.: Изд-во Sam@Sam, 2006. – С.100.

<sup>381</sup> *Бычков С.* Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917–1941 гг.). Т.2. – М.: Изд-во Sam&Sam, 2006. – С.153, 155.

<sup>382</sup> *Игумен Дамаскин (Орловский).* Гонения на Русскую Православную Церковь в СССР [Электронный ресурс] // URL: <https://orthodoxy33.wordpress.com/2011/11/15/nssr/> (дата обращения: 23.07.2017).

Одним из первых постановлений большевистского правительства был подготовленный наркомом юстиции, левым эсером И.З. Штейнбергом и заведующим отделом законодательных предположений Народного комиссариата юстиции М.А. Рейснером декрет СНК Российской Республики, принятый 20 января и официально опубликованный 23 января (5 февраля) 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»<sup>383</sup>, которым церковь (речь шла преимущественно о РПЦ, так как только она до того имела статус государственного института в Российской империи) была отделена от государства и от государственной школы, лишена прав юридического лица и собственности, а религия объявлялась частным делом граждан. Декрет узаконивал принимавшиеся с декабря 1917 г. распоряжения и акты, упразднявшие функции православной церкви как государственного учреждения, пользующегося государственным покровительством<sup>384</sup>. В пунктах последнего параграфа данного декрета, в частности, говорилось: «П. 12. Никакие церковные или религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют. П. 13. Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием»<sup>385</sup>.

Наряду с этим к данным законам постепенно прилагались инструкции, которые порой даже упраздняли сами законы. Так, 24 августа 1918 г. Народный комиссариат юстиции (Наркомюст) опубликовал инструкцию «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», в которой отмечалось, что религиозным объединениям запрещается заниматься просветительской и благотворительной деятельностью. Все церковное имущество, включая храмы, отныне считалось всенародным достоянием. Местные Советы могли передавать религиозным объединениям в бесплатное пользование храмы, церковную утварь, богослужебные книги и облачения. Согласно данной инструкции, все здания семинарий, церковноприходских школ были переданы в ведение местных Советов<sup>386</sup>. В связи с этим 3 марта 1918 г. была ликвидирована и домовая Гурьевская церковь при КЦКТШ, построенная в 1871 г. на средства казанского 1-й гильдии купца П.В. Щетинкина, являвшегося до дня закрытия религиозного храма ее попечителем. После этих трагических событий литургическая жизнь кряшен Казани на долгие годы прекратилась.

Для претворения в жизнь Декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», по решению СНК РСФСР, в апреле 1918 г. была создана Межведомственная комиссия при Наркомюсте; в мае того же года, после роспуска комиссии, был образован VIII («ликвидационный») отдел Наркомюста во главе с П.А. Красиковым, призванный ликвидировать административно-управленческие церковные структуры (упразднен в 1924 г.).

В этот период в средствах массовой информации началось «огульное охаивание» РПЦ, а в регионах даже расстреливали крестные ходы верующих. Всего по стране за 1918 г., по исследованиям С.Бычкова, было закрыто 26 монастырей, 94 храма, было убито 102 священника, 154 диакона, 94 монаха и монахинь, а многие религиозные деятели были подвергнуты тюремному заключению<sup>387</sup>. По другим данным, в 1918 г. было

<sup>383</sup> Первоначально декрет был опубликован в газете «Известия» 21 января 1918 г. под названием «О свободе совести, церковных и религиозных обществах»; «Декрет о свободе совести и церковных и религиозных обществах» // Газета Рабочего и Крестьянского Правительства. – 1918. – №15 (60). (23 января (5 февраля)).

<sup>384</sup> Декрет об отделении // Власть. – 2001. – 13 февраля.

<sup>385</sup> Положение религии и церкви в советский период [Электронный ресурс] // URL: <http://old.prosv.ru> (дата обращения 27.05.2017).

<sup>386</sup> Бычков С. Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917–1941 гг.). Т.2. – М.: Изд-во Sam&Sam, 2006. – С.105.

<sup>387</sup> Бычков С. Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917–1941 гг.). Т.2. – М.: Изд-во Sam&Sam, 2006. – С.105, 160.

расстреляно 827 священнослужителей, в 1919 г. – 19 представителей православного клира, а 69 заключены в тюрьмы. По сведениям игумена Дамаскина (В.А. Орловского), в 1918 г. было расстреляно 3 тыс. священнослужителей, а 1500 – подверглись репрессиям. В 1919 г. была расстреляна 1 тыс. священнослужителей и 800 – подверглись репрессиям. Официальные же данные, представленные в адрес Поместного Собора 1917–1918 гг. и высшего церковного управления к 20 сентября 1918 г., были таковы: убиенных за веру и Церковь – 97 чел., 118 чел. находились в то время под арестом<sup>388</sup>. Вплоть до сентября 1918 г. большевики еще были вынуждены считаться с Поместным Собором, по определению которого была создана Комиссия о гонениях на РПЦ.

Помимо постепенного закрытия церквей начались грабежи и разорения монастырских имуществ, узаконенные в форме «национализации». К началу 1921 г. было ликвидировано 573 монастыря, а за несколько месяцев того же года еще – 40<sup>389</sup>. Не минула эта печальная участь и крещенские монастыри.

Согласно «Отчету о Покровской просветительной крещено-татарской женской общине» Мамадышского уезда Казанской губернии, община в начале XX в. имела: «земли пахотной: 72 десятины, лес: 9 десятин, под лугами и выгонами: 12 десятин, неудобной земли: 6 десятин, под усадьбой: 9 десятин, всего 108 десятин». Из живого инвентаря община имела: «2 лошади, 5 коров, 2 овцы, 20 куриц». Сестер проживало 26: «3 русских, 23 крещено-татарки», которые исполняли все работы в общине – по дому, по хозяйству, в поле и на огороде, обязанности школьной прислуги. В ремесленной школе изучали ткацкое и сапожное ремесла, несли церковное послушание. Одна из сестер заведовала книжным складом, одна – принимала больных<sup>390</sup>. В школе числилось 55 учениц (из Мамадышского уезда – 28, Лаишевского – 19, Чистопольского – 7, Казанского – 1 чел.). Заведующей 2-классным



Уничтожение предметов культа. 1920-е гг.

Министерства народного просвещения училищем с 15 декабря по 1 сентября 1908 г. являлась рясофорная послушница Зинаида Дымова, с 22 августа 1908 г. – София Сапожникова. Место второго учителя занимал дьякон Михаил Леонтьев, являвшийся с 16 августа 1908 г. учителем пения. Школа находилась на полном содержании общины, ее почетной блюстительницей являлась А.С. Вавилова. К домовому храму преподобного Серафима Саровского, построенной в 1908 г., примыкал дом для сестер. Кроме того, на территории общины располагались дом священника, просфорная, здание школы, ремесленная школа, конюшня, два теплых хлева, лабаз, забор, погреб, помещение для книжной лавки, два амбара, кухня с сеньями, сушилка, баня, пристенок, мельница водяная недостроенная<sup>391</sup>. Страховка всех строений

<sup>388</sup> РГИА. Ф.833. Оп.1. Д.26. Л.167–168; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Гонения на Русскую Православную Церковь в СССР [Электронный ресурс] // URL: <https://orthodoxy33.wordpress.com/2011/11/15/nssr/> (дата обращения: 23.07.2017).

<sup>389</sup> *Бычков С.* Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917–1941 гг.). Т.2. – М.: Изд-во Sam&Sam, 2006. – С.112, 117, 162.

<sup>390</sup> Отчет о Покровской просветительной крещено-татарской общине. – Казань: Центральная типография, 1910. – С.1–37.

<sup>391</sup> Там же.

составляла 5700 руб.<sup>392</sup> Община располагала следующими богослужебными книгами: Канонники, служебники, ирмологии, Апостол. Имелись «частицы мощей святых», а также «образ Казанской иконы (XV в., XII в.)»<sup>393</sup>.

К моменту прихода к власти большевиков в данной общине имелись один деревянный храм, «снабженный достаточно церковными и богослужебными принадлежностями», четыре деревянных одноэтажных дома, одна гостиница и одна деревянная одноэтажная школа. Территория была обнесена «деревянной стеной». В общине числилось 52 чел.: настоятельница, две рясофорных послушницы, 44 послушницы и 5 «на воспитании»<sup>394</sup>.

5 ноября 1917 г. «начались угрозы, что общину разгромят, вследствие чего 6 ноября ученицы двухклассной школы разъехались по домам и занятия прекратились». Ввиду этого иконы и церковная утварь были увезены в соседние села. По свидетельствам монахини Софии (Разумовской) и послушницы Екатерины Боровицкой, они «все время находились в опасности, ожидая погрома», лишь после 14 ноября «стало значительно спокойнее, и все монастырское, как св[ятые] иконы, так и имущество, было привезено обратно». 12 февраля 1918 г. по распоряжению Ныртинской волостной управы из общины было вывезено 200 пудов яровых семян. 19 февраля была произведена опись «хлеба в зерне», лошадей, рогатого скота и сельскохозяйственного инвентаря. 2 марта 1918 г. представители той же управы «запечатали все хлеба», отсутствие же продовольствия привело к тому, что ученицы общины разъехались по домам. Одновременно была отнята земля, «оставив таковую только под постройками, садом и небольшим огородом». 3 сентября (22 августа) 1919 г. общиной было направлено два обращения: первое – временно управляющему Казанской епархией РПЦ епископу Чистопольскому Анатолию (А.Г. Грисюку), второе – архимандриту Иоасафу (И.И. Удалову). Однако обращения были безрезультатны<sup>395</sup>.

В тот же период в кряшенской общине Трехсвятительского крещено-татарского монастыря Лаишевского уезда Казанской губернии имелись один деревянный храм, «снабженный всеми церковными и богослужебными принадлежностями», 5 деревянных одноэтажных корпусов и 1 двухэтажный деревянный корпус с деревянными пристройками. В с. Рыбная Слобода монастырю принадлежал дом с деревянными постройками. В общине числилось 30 чел.: настоятель, 2 иеромонаха, 2 иеродиакона, 1 монах, 3 рясофорных послушника и 4 «проживающих по паспорту». Начало будущей монастырской обители положил Трехсвятительский скит при Казанском Спасо-Преображенском монастыре, основанный вблизи дер. Малое Некрасово Лаишевского уезда на земле, пожертвованной землевладельцем В.Л. Симбириным, который с самого начала являлся его покровителем<sup>396</sup>.

<sup>392</sup> *Алексеева Л.В.* Покровская просветительная крещено-татарская женская община. К столетию основания [Электронный ресурс]. URL: <http://missiakryashen.ru> (дата обращения: 27.07.2017).

<sup>393</sup> Отчет о Покровской просветительной крещено-татарской общине. – Казань: Центральная типография, 1910. – С.1–37.

<sup>394</sup> *Алексеев И.* Свидетельства о разорении в 1917–1919 гг. Покровской просветительной крещено-татарской женской общины Мамадышского уезда и Трехсвятительского крещено-татарского монастыря Лаишевского уезда [Электронный ресурс] // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба [Официальный сайт]. URL: <http://r.efnez.ru> (дата обращения: 15.08.2017).

<sup>395</sup> *Журавский А.В.* Насильственная секуляризация монастырских хозяйств в национальных республиках Поволжья в 1917–1919 годах // Исторический вестник. – 2001. – №1 (12).

<sup>396</sup> *Алексеев И.Е.* Из истории создания Трехсвятительского крещено-татарского монастыря Лаишевского уезда Казанской губернии [Электронный ресурс] // Русская народная линия. Информационно-аналитическая служба [Официальный сайт]. URL: <http://r.efnez.ru> (дата обращения: 11.08.2017).

1 ноября 1917 г. монастырь лишился молотильного и 2 запасных хлебных сараев, деревянного корпуса, 6 строений, бани, дома для рабочих и недостроенной церкви. Общий ущерб на 22991 руб., причиненный принадлежавшему монастырю хутору, находившемуся в восьми верстах от него, причинили крестьяне селений Шатки, Верхние Меретьяки и Крещеные Казылы Казыльской волости Лаишевского уезда. Следующей большой потерей стало имущество на сумму 14396 руб., в т.ч. 4 лошади и 3 коровы. В феврале 1918 г. разгром монастыря продолжился с новой силой. Подобные наезды совершались почти ежедневно. Всего за этот период было награблено монастырского имущества на 6 тыс. руб. В мае 1918 г. Бетьковский волостной Совет отнял у монастыря сельскохозяйственный инвентарь, пожарную машину и еще 22 постройки. 10 марта 1919 г. Военный комиссар Архипов и председатель Анатышского волостного Совета Бикеев увезли библиотеку стоимостью 3500 руб.<sup>397</sup>

В конце 1918 г. председатель Анатышского волостного Совета Бикеев со своим отрядом арестовал «всю братию, начиная с Настоятеля Монастыря Игумена Серафима до младших, всего одиннадцать человек» и увез в г.Лаишев. Там обитателей монастыря заключили в тюрьму, однако «младших послушников», возрастом моложе 30 лет, отпустили по домам. 6 января 1919 г. (24 декабря 1918 г.) десять человек, кроме настоятеля игумена Серафима (Е.Семенова), также были выпущены из тюрьмы<sup>398</sup>.

С 7 декабря (24 ноября) 1918 г. по 6 января 1919 г. церковные службы в монастыре не проводились. Представители советской власти отобрали ключи от церковных, монастырских и братских помещений, поставив от себя караульщики-солдат, а также увезли часть оставшегося неразграбленным имущества. 18 марта 1919 г. прибывший комиссар по земельным делам отселил всех монашествующих в одно помещение, а монастырские строения отошли земельному комитету<sup>399</sup>.

Осенью 1918 г. VIII отдел Наркомюста провел в различных губерниях и уездных городах анкетное исследование результатов проведения декрета в жизнь, по результатам которого крестьянству было передано 827540 десятин монастырской земли, национализировано 84 монастырских завода, 704 гостиницы и подворья, 1112 доходных домов, 436 молочных ферм, 602 скотных двора, 311 пасек. В конфискованных у монастырей помещениях разместились 1680 тыс. рабочих, красноармейцев, служащих и учащихся, а также расположились 168 учреждений социального обеспечения, 48 санаториев, 349 больниц и лазаретов, 197 школ и прочих учреждений Наркомпроса<sup>400</sup>.

Первым практическим результатом действия декрета «Об отделении церкви от государства» было закрытие в 1918 г. духовных учебных заведений, включая епархиальные училища, и храмов при них. Практически с 1918 г. были прекращены духовное образование и научная церковная деятельность, издание христианской литературы стало невозможным<sup>401</sup>. Коснулось это и Казанской центральной крещено-татарской школы, о чем было указано выше.

<sup>397</sup> Алексеев И. Свидетельства о разорении в 1917–1919 гг. Покровской просветительной крещено-татарской женской общины Мамадышского уезда и Трехсвятительского крещено-татарского монастыря Лаишевского уезда (реконструкция событий по документам из «Дела о национализации монастырских хозяйств», хранящегося в Национальном архиве Республики Татарстан) [Электронный ресурс] // Кряшенская духовная миссия [Официальный ресурс]. URL: <http://www.missiakryashen.ru> (дата обращения: 12.05.2017).

<sup>398</sup> Там же.

<sup>399</sup> Журавский А.В. Насильственная секуляризация монастырских хозяйств в национальных республиках Поволжья в 1917–1919 годах // Исторический вестник. – 2001. – №1 (12).

<sup>400</sup> Там же.

<sup>401</sup> Игумен Дамаскин (Орловский). Гонения на Русскую Православную Церковь в СССР [Электронный ресурс] // URL: <https://orthodoxy33.wordpress.com/2011/11/15/nssr/> (дата обращения: 23.07.2017).



Разграбление церквей большевиками. 1920-е гг.

В 1918–1920 гг. развернулась кампания по вскрытию мощей святых РПЦ (постановления Наркомюста от 16 февраля 1919 г. об организации вскрытия мощей и от 20 июля 1920 г. о ликвидации мощей во всероссийском масштабе): было вскрыто более 60 раков с мощами российских святых<sup>402</sup>. С сентября 1918 г. по май 1919 г. Благовещенский собор в Казани был закрыт и опечатан. Однако при этом новые власти все же разрешили священнослужителям вынести из храма наиболее почитаемые иконы и святыни, в том числе гробницу с мощами архиепископа Гурия<sup>403</sup>.

Сильный неурожай и голод, охвативший страну в 1921–1922 гг., обрекали многие миллионы людей на голодную смерть. Летом 1921 г. был проведен Всероссийский церковный комитет помощи голодающим под председательством патриарха Тихона, обратившегося к пастве с «Воззванием» по поводу сильного голода в России. Начался сбор средств в помощь голодающим. Однако большевистские власти это не устраивало. Комитет был распущен, а собранные средства конфискованы. При ВЦИК была создана Комиссия, которая занялась сбором средств в помощь голодающим<sup>404</sup>.

В декабре 1921 г. Комиссия обратилась к патриарху с призывом пожертвования церковных ценностей на нужды голодающих. Патриарх издал новое «Воззвание к пастве», в котором просил жертвовать на нужды голодающих церковные ценности, не имеющие богослужебного употребления. В прессе этот призыв патриарха был истолкован превратно. Церковь обвиняли в неуступчивости и равнодушии к бедам страны, в связи с чем началось повсеместное изъятие всех церковных ценностей.

Массовое изъятие церковных ценностей почти всегда сопровождалось вооруженными нападениями. Только за первые месяцы 1921 г. было изъято 33 пуда золота, 24000 пудов серебра и несколько тысяч драгоценных камней. Национализируя монастыри, советское правительство устраивало в них тюрьмы, военные пункты, концлагеря<sup>405</sup>.

<sup>402</sup> Бычков С. Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917–1941 гг.). Т. 2. – М.: Изд-во Sam&Sam, 2006. – С. 179.

<sup>403</sup> Журавский А. В. Жизнеописание новых мучеников Казанских. Год 1918-й. – М., 1996. – С. 46.

<sup>404</sup> Иванова Е. В. Святейший Патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России [Электронный ресурс] // Православный интернет-портал Азбука веры. Православное общество [Официальный сайт]. URL: <https://azbyka.ru> (дата обращения: 29.07.2017).

<sup>405</sup> Стародубцев И. В. Русская православная церковь и церковное искусство. 1917–1988 гг. [Электронный ресурс] // Сретенский монастырь. Сретенское высшее православное монастырское училище [Официальный сайт]. URL: <http://www.pravoslavie.ru> (дата обращения: 12.06.2017).

Голод в Поволжье достаточно ловко был использован в борьбе с РПЦ. Комиссия по изъятию церковных ценностей отправляла в Центр практически все, что, по ее мнению, подлежало изъятию. Лишь усилиями Музейной комиссии при Академическом центре Татнаркомпроса под руководством профессора Казанского университета К.В. Харламповича были сохранены многие раритеты<sup>406</sup>.

Организация музеев являлась в те годы единственным легальным способом сохранения от окончательного разграбления церковных и художественных ценностей. В 1920 г. А.В. Луначарский писал В.И. Ульянову-Ленину, что комиссариат «вправе до некоторой степени гордиться», что «имущество в музеях, дворцах, церквях... сохранено в величайшем порядке»<sup>407</sup>. Однако уже в конце 1920-х гг. были проведены «инвентаризации» музеев, художественных фондов и хранилищ, в ходе которых бесследно исчезли многие художественные реликвии Российского государства и РПЦ<sup>408</sup>.

2 января 1922 г. был издан декрет о ликвидации церковного имущества. Наряду с указанием изымать из церквей ценности в декрете подчеркивалось, что «древние храмы со внутренним декоративным убранством, старыми иконостасами, иконами должны оставаться неприкосновенными»<sup>409</sup>. В марте 1922 г. Совнарком ТАССР создал комиссию по учету и изъятию монастырских и церковных ценностей республики в составе А.А. Денисова (председатель), А.П. Галактионова и Г.С. Гордеева<sup>410</sup>. На основе изъятых церковных ценностей в 1925 г. в губернском музее был открыт отдел древнерусского искусства. Только из ризницы кафедрального собора было передано 85 предметов<sup>411</sup>.

23 февраля 1922 г. вышел декрет ВЦИК об изъятии церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих. А уже через месяц Л.Д. Троцкий предложил план организации изъятия церковных ценностей, в соответствии с которым в центре и в губерниях должны были быть созданы секретные руководящие комиссии по изъятию, к участию в которых привлекались бы комиссары дивизий или бригад Красной Армии. Одной из важнейших задач комиссий было внесение раскола в духовенство в связи с отношением к проводимой властями акции и всемерная поддержка священников, выступивших за изъятие ценностей. В марте 1922 г. комиссия приступила к изъятию ценностей из храмов. Несмотря на попытки духовенства предотвратить эксцессы, в некоторых местах произошли столкновения между властями и верующими<sup>412</sup>.



Картина «Бесчинства большевиков в церкви». 1920-е гг.

<sup>406</sup> Мухин В. История закрытия храмов и монастырей в г.Казани в 20-е–30-е гг. XX столетия // Православный собеседник. – Казань: Изд-во КазДС, 2008. – №1 (16).

<sup>407</sup> В.И. Ленин и А.В. Луначарский. Переписка, доклады, документы. – М., 1971. – Т.80. – С.172.

<sup>408</sup> Стародубцев И.В. Русская православная церковь и церковное искусство. 1917–1988 гг. [Электронный ресурс] // Сретенский монастырь. Сретенское высшее православное монастырское училище [Официальный сайт]. URL: <http://www.pravoslavie.ru> (дата обращения: 12.06.2017).

<sup>409</sup> НА РТ. Ф.3682. Оп.7. Д.26. Л.25.

<sup>410</sup> НА РТ. Ф.3682. Оп.7. Д.304. Л.23.

<sup>411</sup> НА РТ. Ф.3682. Оп.7. Д.334. Л.19.

<sup>412</sup> Архивы Кремля. – Кн.1. – С.133–134; Кн. 2. – С.51; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Гонения на Русскую Православную Церковь в СССР [Электронный ресурс] // URL: <http://orthodoxy33.wordpress.com/2011/11/15/nssr/> (дата обращения: 23.07.2017).

В начале 1920-х гг., когда советская власть значительно окрепла, началась новая волна гонений на РПЦ. В газетах поднялась травля на патриарха и церковную иерархию. Используя сложнейшую обстановку в стране, власть начала повсеместное закрытие храмов. Появились новые работы В.И. Ленина о подрывной деятельности Церкви («Рационализм и религия», «Об отношении рабочей партии к религии», «О значении воинствующего материализма» и др.)<sup>413</sup>. По решению ЦИК от 20 июля 1921 г. Агитпроп и его национальные отделения должны были приступить к всесторонней антирелигиозной пропаганде. При подотделе пропаганды Агитпропотдела ЦК для координации антирелигиозной борьбы возникла Антицерковная комиссия. В состав комиссии входили чиновники из Агитпропа, Московского комитета РКП(б), VIII ликвидационного отдела Народного комиссариата юстиции, ЦК РКСМ, а также Народного комиссариата просвещения и Главного политического управления<sup>414</sup>.

На осень 1922 г. были намечены показательные процессы над духовенством, которое оказывало сопротивление при изъятии церковных ценностей. В связи с этим было принято решение реорганизовать Антицерковную комиссию. 19 октября на заседании Политбюро ЦК РКП(б) с участием В.И. Ульянова-Ленина было утверждено решение оргбюро и оговорен состав этой комиссии, сразу же ставшей засекреченной<sup>415</sup>.

27 апреля 1923 г. была опубликована инструкция Наркоматов юстиции и внутренних дел от 15 апреля 1923 г. «О порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых», которая позволяла учреждать религиозные объединения в форме «обществ», которые имели несколько больше прав, чем «двадцатки», существовавшие с 1918 г., в частности они могли иметь свой устав. Для регистрации религиозного общества требовалось 50 чел. и оно могло управлять более чем одним молитвенным зданием. 16 августа 1923 г., опираясь на решения XII съезда РКП(б), генеральный секретарь ЦК партии И.В. Сталин издал циркулярное письмо всем губкомам с требованием запретить закрытие церквей и аресты религиозного характера<sup>416</sup>.

В те годы кряшенское население ТАССР делало многое, чтобы сохранить свои приходские ячейки, управляемые активными мирянами (службы отправлялись мирянским чином до постсоветского периода). В 1923 г. в материалах партийных органов отмечалось, что «в настоящее время среди кряшен существует сильное клерикальное движение (исключительно до создания своего епархиата и назначения кряшенского аппарата)»<sup>417</sup>. Решение о создании отдельной епархии было принято в резолюции Первого съезда представителей мелких народностей Поволжья, который проходил в Казани с 17 по 22 мая 1917 г.<sup>418</sup>

В октябре 1923 г. ЦК РКП(б) принял специальное решение об антирелигиозной пропаганде в деревне, в котором сформулировал необходимость «отвлечения от культа путем организации культурных развлечений, сосредоточения внимания на пролетарских праздниках и торжествах... замены религиозных отправлений формами гражданского

<sup>413</sup> *Стародубцев И.В.* Русская православная церковь и церковное искусство. 1917–1988 гг. [Электронный ресурс] // Сретенский монастырь. Сретенское высшее православное монастырское училище [Официальный сайт]. URL: <http://www.pravoslavie.ru> (дата обращения: 12.06.2017).

<sup>414</sup> *Бычков С.* Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917–1941 гг.). Т.2. – М.: Изд-во Sam&Sam, 2006. – С.179.

<sup>415</sup> Там же. – С.179–180.

<sup>416</sup> *Никитин В.С.* Секрет сталинских побед [Электронный ресурс] // Коммунистическая партия Российской Федерации [Официальный сайт]. URL: <https://kprf.ru> (дата обращения: 16.05.2017).

<sup>417</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.15. Оп.1. Д.1065; Материалы научно-практической конференции на тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность». – Казань, 2001. – С.132.

<sup>418</sup> Протокол 1-го общего собрания представителей мелких народностей Поволжья. – С.24.

быта, как-то: религиозных праздников – гражданскими производственными праздниками (например, праздник урожая, посева и т.д.), таинств – торжественными отправлениями гражданских актов с участием (при условии отказа от церковного ритуала) культурно-просветительных учреждений, как, например, гражданских похорон, панихид, брака, наречения имени и принятия в гражданство (запись рождения)». Все эти новые обряды и праздники были необходимы для создания нового советского человека. В 1920-е гг. идеи новой обрядности и праздничной культуры становились обязательным элементом идеологических кампаний за новый быт и составной частью антирелигиозной пропаганды, что открыто отражалось в прессе и публикациях того периода<sup>419</sup>.

На основе Общества друзей газеты «Безбожник» в 1925 г. была создана массовая общественная организация «Союз безбожников»<sup>420</sup>, функционировало кооперативное издательство Московского комитета РКП(б) «Безбожник», преобразованное в 1931 г. в «Государственное издательство антирелигиозной литературы» (ГАИЗ).

21 февраля 1927 г. Наркомат труда СССР своим постановлением лишил «бывших и настоящих служителей культов» права на пенсию и пособия по безработице. Местным земельным управлениям разрешалось давать отказы священнослужителям на просьбы о предоставлении участка земли для ведения хозяйства. Постановление Народного комиссара просвещения РСФСР от 5 июня 1928 г. приравнивало детей служителей религиозных культов к лицам, живущим на нетрудовые доходы, в отношении взимания с них платы за обучение. Имея весьма низкие доходы, многие приходские священнослужители были не в состоянии оплатить учебу своих детей<sup>421</sup>. Инструкция НКВД от 1 октября 1929 г. «О правах и обязанностях религиозных объединений»<sup>422</sup> отнесла служителей культа к категории лишенцев.

В 1928 г. власти стали готовиться к широкомасштабной высылке крестьян, большую часть которых составляли православные, сохранившие старый религиозный уклад жизни, для которых вера была не только образом мысли, но и соответствующим ей образом жизни<sup>423</sup>.

Вскоре большевики заметили, что все эти меры малоэффективны, так как для того, чтобы не потерять работу или получить службу, люди стали скрывать свои религиозные предпочтения, прятать иконы, перестали ходить в церковь. Большевики изобрели новое средство, которое оказалось более действенным: в 1928 г. в СССР была упразднена семидневная неделя. Вместо нее была введена шестидневная неделя, состоявшая из пяти рабочих дней и одного выходного дня. Еще до этого были упразднены все существовавшие религиозные праздники. Через некоторое время мало кто знал, какой сегодня день; когда будет или было воскресенье, когда было Рождество или будет Пасха. Это советское изобретение действовало в течение 11 лет. Но когда в сентябре 1939 г. немцы атаковали Польшу, И.В. Сталин вновь ввел семидневную неделю, чтобы усилить подготовку к войне<sup>424</sup>.

<sup>419</sup> Брудный В. И. Обряды вчера и сегодня. – М.: Просвещение, 1968. – С.66–67; Шумова А.А. Антирелигиозная борьба и изменения праздничных традиций в 1920-е годы // Genesis: исторические исследования. – 2015. – №2. – С.66–76.

<sup>420</sup> Романов А.А. Москвоведение. История столицы. – М., 2006. – С.239–24.

<sup>421</sup> Антирелигиозный аспект «великого перелома»: нормативная база и правоприменительная практика. Научная электронная библиотека [Электронный ресурс] // URL: <https://www.monographies.ru> (дата обращения: 11.08.2017).

<sup>422</sup> Бюллетень НКВД. – 1929. – №37. – С.1–5.

<sup>423</sup> Игумен Дамаскин (Орловский). Гонения на Русскую Православную Церковь в СССР [Электронный ресурс] // URL: <https://orthodoxy33.wordpress.com/2011/11/15/nssr/> (дата обращения: 23.07.2017).

<sup>424</sup> Ходакова И. Большевики и церковь [Электронный ресурс] // URL: [www.istorya.ru/referat/6901/1.php](http://www.istorya.ru/referat/6901/1.php) (дата обращения: 10.07.2017).

В начале 1929 г. был разослан секретный циркуляр «О мерах по усилению антирелигиозной работы», который приравнивал борьбу с религией к классово-политической, что открывало новый этап наступления на религию<sup>425</sup>. Ужесточение отношения ко всем религиозным организациям было закреплено в принятом 8 апреля 1929 г. Постановлении ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях». Оно ставило религию под жесткий контроль государства и практически не оставляло ей места в советском обществе. Деятельность религиозных организаций ограничивалась лишь богослужебной практикой<sup>426</sup>. Вне церковных стен деятельность духовенства ограничивалась посещением больных и умирающих, на всё другое требовалось специальное разрешение местного Совета.

В мае 1929 г. на XIV Всероссийском съезде Советов была принята новая редакция ст. 4 Конституции РСФСР: вместо «свободы религиозной и антирелигиозной пропаганды» признавалась «свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды», что законодательно ставило верующих в неравное с прочими гражданами положение. Отныне конституционно атеистам разрешалось изобличать Церковь, а Церковь не имела права критиковать атеизм.

II Всесоюзный съезд безбожников в июле 1929 г. переименовал свою организацию в «Союз воинствующих безбожников», насчитывающий к тому времени в своих рядах более 5,5 млн. чел. Это стало наиболее ярким внешним выражением перехода власти к более активным антирелигиозным действиям. Осенью 1929 г. во многих областных и окружных центрах открылись антирелигиозные факультеты при рабфаках. Повсюду действовали окружные, районные и городские курсы активистов безбожного движения<sup>427</sup>.

30 декабря 1929 г. Политбюро ЦК приняло Постановление о ликвидации Антирелигиозной комиссии, существовавшей с 13 октября 1922 г., и передаче всех ее дел в Секретариат ЦК. Таким образом, управление гонениями собиралось в единый центр.

С 1929 г. на местах началось массовое закрытие церквей. Если в 1928 г. было закрыто 534 церкви, то в 1929 г. – 1119. 1 октября 1929 г. было объявлено о регистрации всех религиозных объединений на территории РСФСР с целью выявить все церковные здания, не находящиеся в данное время в пользовании верующих по договорам. Перегистрация церквей 1929 г. в реальности стала политической процедурой их закрытия. Использовалась следующая схема: проходило общее собрание граждан населенного пункта, затем принималось решение административного органа на уровне района, следовало постановление областного исполнительного комитета со стандартной формулировкой: «...руководствуясь статьями 36 и 43 постановления ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 года, договор на здание с религиозным объединением... расторгнуть» или «...ликвидировать культовое здание». Аргументы были следующие: нужда в школьном или клубном помещении, несоблюдение религиозной общиной условий договора, невозможность сделать капитальный ремонт здания. В результате в 1928–1929 гг. прошло более 1300 восстаний, 3000 чиновников пали жертвами террористических актов<sup>428</sup>.

Наряду с этим необходимо отметить, что до января 1930 г. закрыть церковь по решению властей было сложно – в каждом отдельном случае требовалось согласие Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК РСФСР. Видимо, это обстоятельство привело к тому, что к 1930 г. в СССР еще сохранялось значительное количество дейст-

<sup>425</sup> Была ли безбожная пятилетка? // Независимая газета. – 2002. – 30 октября.

<sup>426</sup> Положение религии и церкви в советский период [Электронный ресурс] // URL: <http://old.prosv.ru> (дата обращения 27.05.2017).

<sup>427</sup> Антирелигиозный аспект «великого перелома»: нормативная база и правоприменительная практика. Научная электронная библиотека [Электронный ресурс] // URL: <https://www.monographies.ru> (дата обращения: 11.08.2017).

<sup>428</sup> Слезин А.А. Антирелигиозное наступление советского государства в 1927–1929 гг. // Социодинамика. – 2013. – №5. – С.125–189.

вующих церквей. Верующие и духовенство в ряде случаев оказывали заметное сопротивление антирелигиозной политике, которое иногда соединялось с борьбой против коллективизации. Только за 1930 г. в СССР было зафиксировано 1487 массовых выступлений на религиозной почве<sup>429</sup>. После появления статьи И.В. Сталина «Головокружение от успехов»<sup>430</sup> вышло постановление ЦК ВКП(б) «О борьбе с искривлением партлинии в колхозном движении», которое обязало партийные организации «прекратить практику закрытия церквей в административном порядке»<sup>431</sup>. В случаях явного нарушения законодательства, при многочисленных жалобах верующих церкви возвращались церковным активам<sup>432</sup>. Однако уже в последующие годы, после тотального разграбления монастырей и религиозных храмов, начался процесс их повсеместного сноса. Наибольшие утраты выпали на памятники архитектуры синодального периода, как «малохудожественные»<sup>433</sup>.

В феврале 1930 г. Президиум ЦИК СССР утвердил соответствующее Постановление ЦИК и СНК СССР «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений», которое гласило: «Предложить правительствам союзных республик немедленно поручить органам, производящим регистрацию религиозных объединений, пересмотреть состав руководящих органов этих объединений в целях исключения из них кулаков, лишенцев и иных враждебных советской власти лиц. Не допускать впредь проникновения в эти органы указанных лиц, систематически отказывая в регистрации им религиозных объединений при наличии упомянутых выше условий»<sup>434</sup>.

В 1930–1931 гг. вышел ряд секретных циркулярных писем и постановлений правительства и Наркомфина об упорядочении налогового обложения религиозных объединений и духовенства, о трудоустройстве лиц, снявших с себя сан<sup>435</sup>. Было увеличено налоговое обложение церковнослужителей. В случае неуплаты налогов их имущество конфисковывалось, а сами они выселялись в другие районы СССР<sup>436</sup>.

В апреле 1931 г. Президиум ВЦИК принял решение о создании Комиссии для рассмотрения религиозных вопросов при Президиуме ВЦИК, однако вскоре ее деятельность была прекращена<sup>437</sup>.

В войне с вероисповеданиями большевики использовали ВЧК (позднее – НКВД)<sup>438</sup>. В 1932 г. в СССР начался новый этап строительства антирелигиозного государства. Постановлениями ВЦИК и СНК РСФСР из ведения НКВД функции общего надзора за деятельностью религиозных организаций, их регистрации, выдачи разреше-

<sup>429</sup> Батченко В.С. Крестьянское сопротивление государственной антирелигиозной политике в 1929–1931 гг. (на материалах Западной области): дис. ... канд. ист. наук. – Смоленск, 2015. – С.57, 80–81, 143.

<sup>430</sup> Сталин И.В. Головокружение от успехов // Правда. – 1930. – 2 марта.

<sup>431</sup> КПСС в резолюциях и документах. Т.5. – М., 1984. – С.103–104.

<sup>432</sup> Королева Л.А. Закрытие церквей в СССР в 1930-е гг. (на примере Пензенского региона) // Исторические науки. – 2016. – Вып., №4 (46). Апрель. Ч.7. – С.50–52.

<sup>433</sup> Стародубцев И.В. Русская православная церковь и церковное искусство. 1917–1988 гг. [Электронный ресурс] // Сретенский монастырь. Сретенское высшее православное монастырское училище [Официальный сайт]. URL: <http://www.pravoslavie.ru> (дата обращения: 12.06.2017).

<sup>434</sup> АПРФ. Ф.3. Оп.60. Д.14. Л.15; ГА РФ. Ф.Р-5263. Оп.1. Д.1. Л.4; Д.22. Л.4; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Гонения на Русскую Православную Церковь в СССР [Электронный ресурс] // URL: <https://orthodoxu33.wordpress.com/2011/11/15/nssr/> (дата обращения: 23.07.2017).

<sup>435</sup> ГА РФ. Ф.Р-5263. Оп.1. Д.1. Л.13; Д.6. Л.9, 14, 17.

<sup>436</sup> История России: учеб. / А.С. Орлов, авт. коллектив. – 3 изд., перераб. и доп. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2008. – С.528.

<sup>437</sup> Бычков С. Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917–1941 гг.). Т.2. – М.: Изд-во Sam&Sam, 2006. – С.187.

<sup>438</sup> Штриккер Г. Русская православная церковь в Советском государстве. Кн. 1. – М.: Изд-во «ПроPILEи», 1995. – С.400.

ний на проведение съездов и другие были переданы Центральной комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК, созданной 1 июня 1930 г., и комиссиям по вопросам культов при местных исполкомах. Однако и далее служители культа регистрировались в НКВД. С 1934 г. Комиссия действовала при Президиуме ЦИК СССР; рассматривала многочисленные жалобы на закрытие культовых учреждений, отмечала рост «большого количества грубых нарушений советского законодательства о культах» на местах. В апреле 1938 г. комиссия была упразднена; к тому времени религиозные вопросы перешли в исключительную компетенцию НКВД<sup>439</sup>.

На XVII съезде ВКП(б), проходившем в Москве с 26 января по 10 февраля 1934 г., была сформулирована главная политическая задача второй пятилетки – окончательно ликвидировать капиталистические элементы и классы вообще, превратив всё трудящееся население страны в сознательных и активных строителей бесклассового социалистического общества. В связи с этим произошло усиление антирелигиозной деятельности, резко увеличилось тиражи антирелигиозной литературы<sup>440</sup>.

В наступлении на РПЦ большевики прибегли к помощи модернистской схемы обновленцев, которые не преминули воспользоваться ситуацией. Это движение разбивалось на несколько радикальных группировок, преследовавших следующие цели: второбрачие священников-вдовцов, отмена традиционного монашества и, в этой связи, введение женатого епископата, замена церковно-славянской литургии русскоязычной и ее сокращение, обширная проповедь с актуальной тематикой и др. Однако единства в этих требованиях у обновленцев не было. Большевики поддерживали обновленцев, чтобы расколом ослабить Патриаршую Церковь. На практике это покровительство выражалось в предоставлении обновленцам большей части храмов, причем самых крупных<sup>441</sup>. Обновленчество же, пытаясь упрочить позиции, ссылалось на нехватку церквей, о чем и вело переписку с правительством АТССР<sup>442</sup>. Так, первым обновленческим храмом в Казанской епархии и в г. Казани стала Покровская церковь (ныне ул. Баумана, 5), построенная в 1883 г. на средства прихожан. О своей «обновленческой позиции» община заявила 8 июня 1923 г.<sup>443</sup> Через десять дней было подано заявление со 102 подписями на регистрацию религиозного общества. В этот период обновленческая община раскололась: одни не желали единения с Епархиальным управлением, другие остались в подчинении епархиальному архиепископу Алексию (Бажанову). В результате при управлении приходом оказался противник отделения от епархиального архиепископа Алексия протоиерей Михаил Колокольников.

Весной 1929 г. президиум и секретариат ТЦИК протоколом № 32 от 13 марта 1929 г., параграфом 28, по рекомендации НКВД, наметил к закрытию Покровскую церковь. К тому периоду данная община уже пришла в упадок, «часовню во дворе храма облюбовали хулиганы, пугая и нападая по ночам на одиноких прохожих». Комиссия по делам культов 27 февраля 1930 г. постановила: «Договор расторгнуть, церковь закрыть, здание передать КГСу под культурно-просветительное учреждение, наблюдение за выполнением постановления возложить на КГС и НКВД, с соблюдением надлежащих статей постановлений ВЦИК и СНК РСФСР». В последующем в старом храме помещалась

<sup>439</sup> ГА РФ. Ф.Р-5263. Оп.1. Д.32. Л.16; ГА РФ. Ф.Р-5263. Оп.1. Д.5. Л.1; Д.11. Л.42–47; Д.32. Л.12; *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. – М., 1995. – С.171.

<sup>440</sup> Была ли безбожная пятилетка? // Независимая газета. – 2002. – 30 октября.

<sup>441</sup> *Штриккер Г.* Русская православная церковь в Советском государстве. Кн. 1. – М.: Изд-во «ПроPILEи», 1995. – С.400.

<sup>442</sup> *Мухин В.* История закрытия храмов и монастырей в г.Казани в 20-е–30-е гг. XX столетия // Православный собеседник. – Казань: Изд-во КазДС, 2008. – №1 (16).

<sup>443</sup> Эта дата, по словам специалистов, стала началом обновленчества в Татарской республике.

библиотека-читальня. В 1931 г. Покровская община слилась с другой обновленческой общиной – Пятницкой<sup>444</sup>. После более чем 70 летнего перерыва, 23 декабря 1989 г., в день памяти святителя Иоасафа (И.А. Горленко), первая божественная литургия для кряшен была совершена именно под сводами Покровского храма. В тот же день при Покровском храме по благословению епископа Казанского и Марийского (ныне архиепископа) Анастасия был образован Кряшенский приход г.Казани.

Напомним, что первая кряшенская литургия была проведена еще 9 марта 1869 г., первую неделю Великого поста, иеромонахом (впоследствии митрополитом) Макарием (М.А. Парвицким-Невским) в Кладбищенской церкви св. блгв. кн. Феодора Смоленского и чад его Давида и Константина Ярославских чудотворцев. До постройки домового Гурьевской церкви при КЦКТШ, находившейся через дорогу, кряшены посещали этот религиозный храм.

В феврале 1931 г. к Кладбищенской церкви присоединились две общины: Матфеевской церкви со своим имуществом и Варваринская. 21–22 февраля агент «Металлома» Петров разрушил железный зонт над входной дверью церкви (убыток составил 200 руб.). В 1934 г. церковь была передана обновленцам. Предварительно прежнюю общину вынудили произвести передачу разных «излишних» ценностей. Обновленческой общине пришлось принять часть прихожан закрываемой Пятницкой церкви (обновленческий кафедральный собор). На 1 мая 1937 г. Кладбищенская церковь числилась функционирующим молитвенным зданием г.Казани с пометкой «обновл. на поле Ершова»<sup>445</sup>.

4 августа 1938 г. был арестован обновленческий архиерей Иерофей (Померанцев). По мнению исследователя В.Мухина, этим «закончилась жизнь и фактическая деятельность обновленчества в земле Казанской»<sup>446</sup>. Вскоре церковь вновь была отдана староцерковникам. Через месяц члены общины Тихвинской церкви заявили в культкомиссию при ТЦИКе о желании перенести в Кладбищенскую церковь предметы религиозного обихода, в том числе иконы, а также мощи святителя Гурия на временное пользование. Это была единственная церковь в Казани, с тех пор уже не закрывавшаяся и сосредоточившая в себе почти все святыни Казанской епархии<sup>447</sup>.

Кряшенским религиозным храмом в Казани на сегодняшний день является Церковь во имя чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери, которая была построена в Забулачье во второй половине XVII в. В 1898–1900 гг. храм был капитально перестроен и расширен, построены два придела – в честь Сретенья Господня и в честь сошествия Святого Духа на Апостолов<sup>448</sup>. К середине XIX в. храм оказался внутри Татарской слободы, и его приход был невелик. Известность и процветание к храму пришли после прославления храмовой Тихвинской иконы Божией Матери. На февраль 1927 г. сведения об общине были следующие: община православная, староцерковного течения, верующих 607 чел., возглавляется преосвященным епископом Афанасием Чебоксарским, викарием Казанским.

В начале 1930 г. Народный комиссариат просвещения провел в Казани Всероссийскую конференцию по антирелигиозному и совместному воспитанию при участии 28 делегатов от национальных республик и областей. В дни проведения конференции учащиеся школы № 20, располагавшейся недалеко от Тихвинской церкви, послали в

<sup>444</sup> Мухин В. История закрытия храмов и монастырей в г.Казани в 20-е–30-е гг. XX столетия // Православный собеседник. –Казань: Изд-во КазДС, 2008. – №1 (16).

<sup>445</sup> Там же.

<sup>446</sup> Там же.

<sup>447</sup> Там же.

<sup>448</sup> Республика Татарстан: Православные памятники (середина XVI – XX веков). – Казань, 1998. – С.64.

Горсовет резолюцию своего общего собрания с перечнем фамилий 187 ребят: «...собрание постановило ходатайствовать о закрытии Тихвинской церкви. Наша школа, как культурное учреждение, больше не может жить с церковью». Ходатайство пионеров представители конференции поддержали и обратились в СНК ТР и Горсовет с просьбой принять меры для превращения в «мощные культотчаги для ведения культурно-просветительской работы» Белой и Красной мечетей, а также Тихвинской церкви<sup>449</sup>. Однако церковь в результате так и не была закрыта и считалась действующей до 8 октября 1938 г., пока Президиум Верховного Совета ТАССР не постановил: «В связи с тем, что община верующих при Тихвинской церкви ликвидировалась, здание Тихвинской церкви передать Горсовету для использования в соответствии с существующими положениями»<sup>450</sup>. Более полувека спустя Постановлением Кабинета министров РТ № 53 от (29 января 1996 г.) здание Тихвинской церкви было передано Казанской Епархии Русской Православной Церкви (Московского Патриархата). С 7 июня 1996 г. здесь начали отправляться кряшенские богослужения.

В 1935 г. ЦК ВКП(б) подвел итоги антирелигиозных кампаний, и был составлен один из итоговых документов, в котором говорилось об ослаблении деятельности всех антирелигиозных организаций, в частности «Союза воинствующих безбожников» (из 5,7 млн. членов осталось около 350 тыс.). Сообщалось, что по всей стране насчитывается не менее 25 тыс. всяких молитвенных домов (в 1914 г. церковей было около 50 тыс.). Неудовлетворительные, с точки зрения руководства страны, результаты антирелигиозной работы объяснялись, в частности, неверными представлениями некоторых чиновников о том, что борьба с религиозными влияниями в стране закончена и антирелигиозная работа является пройденным этапом<sup>451</sup>.

Принятая 5 декабря 1936 г. 8-м Чрезвычайным Всесоюзным съездом Советов новая Конституция СССР провозгласила равноправие всех граждан, в том числе и «служителей культа»; но за гражданами по-прежнему признавались «свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды»<sup>452</sup>.

К 1937 г. количество культовых зданий сократилось на 58% от их дореволюционного количества<sup>453</sup>. Однако большинство населения СССР все еще составляли верующие. Перепись 1937 г. показала, что из 98,4 млн. жителей Советского Союза в возрасте от 16 лет и старше 55,3 млн. чел. назвали себя верующими (из них 41,6 млн. причислили себя к православным)<sup>454</sup>.

К весне 1938 г. власти сочли, что РПЦ физически уничтожена, и отпала необходимость содержать специальный государственный аппарат по надзору за Церковью и проведению в жизнь репрессивных распоряжений. 16 апреля 1938 г. Президиум Верховного Совета СССР постановил ликвидировать Комиссию Президиума ЦИК СССР

---

<sup>449</sup> Мухин В. История закрытия храмов и монастырей в г.Казани в 20-е–30-е гг. XX столетия // Православный собеседник. – Казань: Изд-во КазДС, 2008. – №1 (16).

<sup>450</sup> Выписка из протокола №4 заседания Президиума Верховного Совета ТАССР от 8 октября 1938 г.

<sup>451</sup> АПРФ. Ф.3. Оп.60. Д.14. Л.34–37; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Гонения на Русскую Православную Церковь в СССР [Электронный ресурс] // URL: <https://orthodoxy33.wordpress.com/2011/11/15/nssr/> (дата обращения: 23.07.2017).

<sup>452</sup> Конституция СССР 1936 г. – М., 1936. – Ст. 124.

<sup>453</sup> *Красиков П.А.* О некоторых ошибках при проведении в жизнь законодательства о религиозных культах // Избранные атеистические произведения. – М., 1970. – С.238.

<sup>454</sup> *Емельянов Н.Е., Хайлова О.И.* Гонения на Русскую православную церковь (1917–1950-е гг.) // Россия и современный мир. – 2008. – №4 (61). – С.125.

по вопросам культов. Советская власть завершила 20-летний период гонений, в результате которых процесс разрушения был доведен до состояния необратимости<sup>455</sup>.

По словам исследователя В.В. Стравинскаса, если с 1917 г. по 1930 г., т.е. за тринадцать лет, по стране было закрыто 15988 культовых зданий, то с 1931 г. по 1936 г. (за пять лет) было ликвидировано 25303 молитвенных здания<sup>456</sup>. По утверждению Н.Е. Емельянова, в 1939 г. было закрыто более 1000 монастырей и более 60000 религиозных храмов, служба совершалась примерно в 100 из них<sup>457</sup>. К началу 1940-х гг. все казанские монастыри были закрыты, не осталось ни одной действующей домово́й церкви, а из приходских – осталась только небольшая Кладбищенская церковь<sup>458</sup>.

По оценкам специалистов, массовое закрытие православных церквей в 1930-е гг. прошло в большинстве своем в сельской местности, поскольку большинство регионов СССР были сельскохозяйственными. Урало-Поволжский регион не был исключением. Закрытие происходило при добровольно-принудительном согласии трудящихся. Реально на практике использовались административные меры – высокие страховые сборы, изъятие церковного имущества и т.п.<sup>459</sup>

Тактика татарстанских властей по закрытию церквей практически не отличалась от общей тенденции по стране. В первую очередь различными налогами церковная община доводилась до нищеты, затем под предлогом финансовой несостоятельности предлагалось объединиться с соседней церковной общиной. Верующим ничего не оставалось, как соглашаться на предлагаемые условия, а власть, в свою очередь, снисходительно разрешала перенести с собой чтимые образа, но с обязательным внесением в опись принимающей общины<sup>460</sup>.

В годы Великой Отечественной войны улучшилось положение некоторых российских конфессий, а также изменилось отношение государства к РПЦ, которая с первых дней войны заняла патриотическую позицию. Сотни священнослужителей, в том числе и отбывшие до войны сроки в лагерях и тюрьмах, ушли на фронт и сражались в армии, защищая Родину. Для поднятия морального духа народа Церковь была официально признана Советским государством<sup>461</sup>. Такое либеральное отношение большевиков к церкви продолжалось почти десять лет после войны. Но затем советское правительство вновь вернулось на путь активной борьбы с религией.

Таким образом, в 1920–1930-е гг. против РПЦ был начат настоящий террор: сотни тысяч православных людей из числа духовенства и мирян были расстреляны, посажены

<sup>455</sup> *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Гонения на Русскую Православную Церковь в СССР [Электронный ресурс] // URL: <https://orthodoxy33.wordpress.com/2011/11/15/nssr/> (дата обращения: 23.07.2017).

<sup>456</sup> *Стравинскас В.В.* Советское законодательство по охране историко-культурного наследия: дис. ... канд. юрид. наук. – Н. Новгород, 2008. – С.2–175.

<sup>457</sup> *Емельянов Н.Е.* Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь (1917–1952 годы) (по данным на январь 1999 г.) // Богословский сборник. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1999. – №3. – С.258–274.

<sup>458</sup> *Мухин В.* История закрытия храмов и монастырей в г.Казани в 20-е–30-е гг. XX столетия // Православный собеседник. – Казань: Изд-во КазДС, 2008. – №1 (16).

<sup>459</sup> *Целовальникова И.И., Ильязова Р.В.* Реализация нормативно-правовых актов в сфере антирелигиозной политики в СССР в конце 1920-х – 1930-е гг. (на примере Ульяновской губернии) // Власть. – 2015. – №1. – С.112.

<sup>460</sup> *Мухин В.* История закрытия храмов и монастырей в г.Казани в 20-е–30-е гг. XX столетия // Православный собеседник. – Казань: Изд-во КазДС, 2008. – №1 (16).

<sup>461</sup> Положение религии и церкви в советский период [Электронный ресурс] // URL: <http://old.prosv.ru> (дата обращения 27.05.2017).

в тюрьмы или высланы. Многие храмы были уничтожены или закрыты. Большое количество икон и церковных книг было сожжено. Однако, вопреки тотальному давлению властей на РПЦ, в тот период относительно высокий уровень религиозности православного населения Урало-Поволжского региона сохранялся, особенно в сельской местности. Этому способствовали слабая антирелигиозная пропаганда и агитация, а также силовые методы насаждения атеистического мировоззрения.

*Лилия Мухаммадеева*

## § 8. Подвиги татар-кряшен на фронтах Великой Отечественной войны

*Красное знамя нес к Берлину  
каждый солдат, офицер, генерал...*

Более 70 лет прошло после Победы над фашизмом в Великой Отечественной войне. В числе других неоценимый вклад в общую победу внесли и кряшены. Среди героев-кряшен были и рядовые, и генералы, и военные инженеры, и простые пехотинцы. Немало среди кряшен было и талантливых военачальников. Один из них – *Алексей Иннокентьевич Антонов* (1896–1962), уроженец г.Гродно – советский военачальник, генерал армии, член Ставки Верховного Главнокомандующего, начальник Генерального штаба в 1945–1946 гг., первый начальник Штаба Объединенных вооруженных сил стран Варшавского Договора. Он прославился как талантливый штабной офицер. Участвовал в разработке практически всех значимых операций советских войск в Великой Отечественной войне с декабря 1942 г. Участник Ялтинской и Потсдамской конференций союзников. «Генерал армии Антонов А.И., будучи Первым Заместителем начальника Генштаба, фактически с весны 1943 г. несет на себе всю тяжесть работы начальника Генштаба при Ставке Верховного Главнокомандующего и вполне с нею справляется. Отлично руководит работой всего Центрального аппарата НКО»<sup>462</sup>, – так высказался о нем маршал Советского Союза А.М. Василевский.



Антонов Алексей  
Иннокентьевич

А.И. Антонов – единственный из всех советских военачальников, награжденных орденом «Победа» в звании генерала армии, и единственный советский кавалер ордена, которому не было присвоено звание Героя Советского Союза. Трижды кавалер ордена Ленина, четырежды – ордена Красного Знамени. «Алексей Иннокентьевич был в высшей степени грамотный военный, человек большой культуры и обаяния», – так писал Маршал Советского Союза Г.К. Жуков об Антонове.

В фильме «Падение Берлина» кинорежиссера М.Э. Чиаурели образ генерала А.И. Антонова воплотил на экране народный артист СССР А. Абрикосов. В киноэпопее «Освобождение» (1968–1972), «Солдаты Свободы» (1973–1977) кинорежиссера

<sup>462</sup> Антонов Алексей Иннокентьевич. Генерал армии, начальник штаба Московского ВО в 1937–1938 гг. // Вестник Замоскворечья. – 2013. – 14 июля.

Ю. Озерова знаменитого военачальника сыграл народный артист СССР В. Стржельчик. Он же сыграл роль А.И. Антонова и в фильме «Победа». Именем полководца генерала Антонова названа улица в Москве. Пруд близ этой улицы также носит имя генерала. В г.Гродно (Белоруссия), где родился А. И. Антонов, его именем названы средняя школа № 11 и улица в восточной части города. В доме, где родился А.И. Антонов, создан музей в его честь и установлена мемориальная доска. Похоронен на Красной площади в Москве.

Уроженец дер. Верхняя Кондрата Чистопольского уезда Казанской губернии (ныне Чистопольский район Республики Татарстан) *Петр Георгиевич Новиков* (1906–1944) еще в 1936–1939 гг. в Испании участвовал в национально-освободительном движении против



Новиков Петр Георгиевич

фашистов, за что был награжден орденом Боевого Красного Знамени. С 1939 г. по 1940 г. являлся участником советско-финской войны. 241-й полк под командованием П.Г. Новикова встретил войну на оборонительных сооружениях на р.Прут, где на протяжении двух недель вел сражение против врага. Во время обороны Одессы и Севастополя П.Г. Новиков командовал 2-й кавалерийской дивизией (впоследствии преобразованной в 109-ю стрелковую дивизию). За сражение за г. Одессу его наградили орденом Ленина. 30 сентября по приказу Ставки Верховного Главнокомандующего 109-я стрелковая дивизия отошла в Севастополь, после чего началась 250-суточная оборона города. Генерал П.Г. Новиков, наряду с командованием дивизии, был назначен комендантом первого сектора Севастопольского оборонного района. В июне 1942 г. г. Севастополь остался в окружении врага под

командованием П.Г. Новикова, под руководством которого в ночь на 2 июля около 70 чел. на катере направились в Новороссийск. Утром, обнаружив противника, фашисты пятью торпедными катерами окружили П.Г. Новикова и его людей. Генерал прошел Волынский, Хаммельсбургский и Флессенбургский концлагеря, в последнем из них его сожгли в крематории.

Именем отважного героя, которому так и не было присвоено высокое звание, названа одна из улиц Севастополя, установлен памятник, в доме № 12 открыт музей Славы, посвященный героизму 109-й стрелковой дивизии под командованием генерал-майора П.Г. Новикова<sup>463</sup>.

Выпускник Татаро-башкирской военной школы в Казани и Академии им. М.В. Фрунзе *Александр Романович Белов* (1901–1983), уроженец дер. Новое Гришкино Елабужского уезда Вятской губернии (ныне Менделеевский район Республики Татарстан), участвовал в Гражданской (1919–1920) и Великой Отечественной войнах. С 1943 г. по 1945 г. командовал 378-й стрелковой Новгородской дивизией. 3 июня 1944 г. А.Р. Белову было присвоено звание генерал-майора. После войны преподавал в Военной академии им. М.В. Фрунзе и Академии Генерального штаба Вооруженных сил СССР. Награжден многими орденами и медалями СССР и зарубежных стран. Является Почетным гражданином г.Новгорода<sup>464</sup>.

*Дмитрий Михайлович Карбышев* (1880–1945), уроженец г.Омска – генерал-лейтенант инженерных войск, профессор Военной академии Генерального штаба, доктор военных наук, Герой Советского Союза.

<sup>463</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.402; *Филиппов А.С.* Герои-кряшены. – Казань, 2009. – С.55–56.

<sup>464</sup> *Глухов М.С.* Татарика... – С.200–201.



Белов  
Александр Романович



Карбышев  
Дмитрий Михайлович



Гаврилов  
Петр Михайлович

В начале июня 1941 г. Д.М. Карбышев был командирован в Западный Особый военный округ. Великая Отечественная война застала его в штабе 3-й армии в г.Гродно (Белоруссия). Через 2 дня он перешел в штаб 10-й армии. 27 июня штаб армии оказался в окружении. 8 августа 1941 г. при попытке выйти из окружения генерал Д.М. Карбышев был тяжело контужен в бою в районе р.Днепр у дер. Добрейка Могилевской области БССР. В бессознательном состоянии был захвачен в плен.

Д.М. Карбышев содержался в немецких концентрационных лагерях Замосць, Хаммельбург, Флоссенбург, Майданек, Аушвиц, Заксенхаузен и Маутхаузен. Несмотря на свой возраст, был одним из активных руководителей лагерного движения сопротивления. В ночь на 18 февраля 1945 г. в концлагере Маутхаузен (Австрия), в числе других заключенных, после зверских пыток был облит водой на морозе и погиб.

В 1946 г. Д.М. Карбышев посмертно был награжден орденом Ленина, 16 августа 1946 г. ему было присвоено звание Героя Советского Союза<sup>465</sup>. Герой навечно зачислен в ряды воинской части 51171, находящейся в г.Гродно. До сих пор имя Д.М. Карбышева звучит на каждой вечерней поверке, а в казарме саперного батальона стоит его койка. Памятники герою были установлены в Маутхаузене, Омске, Таллине, Москве и других городах. В Казани именем Д.М. Карбышева названа улица и установлена мемориальная плита. Его имя носят бульвар в Москве, малая планета, суда речного и морского флота, школы, предприятия и учреждения, поселки и улицы городов бывшего СССР<sup>466</sup>.

Всему миру известен подвиг защитников Брестской крепости. Одним из организаторов героической обороны крепости с 22 июня по 23 июля 1941 г. был майор, командир стрелкового полка *Петр Михайлович Гаврилов* (1900–1979), уроженец дер.Альвидино Лаишевского уезда Казанской губернии (ныне Пестречинский район Республики Татарстан). В последний день обороны майор Гаврилов от взрыва снаряда в каземате получил тяжелое ранение и в бессознательном состоянии был пленен. После освобождения из плена советскими войсками в мае 1945 г. был необоснованно репрессирован. Реабилитирован в 1957 г.<sup>467</sup>, после чего ему было присвоено почетное звание Героя Советского Союза. Награжден двумя орденами Ленина, медалями.

П.М. Гаврилов – почетный гражданин г.Бреста. Его именем названы улицы в гг. Краснодар, Казань и с.Пестрецы Пестречинского района РТ. Бюст героя установлен в дер.Конь Пестречинского района РТ.

<sup>465</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.264–265.

<sup>466</sup> *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С.30.

<sup>467</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.130.

Война для уроженки г.Самары *Ольги Александровны Санфировой* (1917–1944) началась в мае 1942 г. в 588-ом ночном легкомбардировочном авиаполку в период битвы за Северный Кавказ. О.А. Санфирова вошла в число «ночных ведьм» – именно так фашисты называли советских летчиц, совершавших ночные боевые вылеты и бомбивших позиции противника на легких и почти бесшумных «По-2». Совместно со своей боевой подругой штурманом Р.С. Гашевой она совершила 630 боевых ночных вылетов на уничтожение живой силы и укреплений противника. Когда 46-й авиаполк был преобразован в гвардейский, О.А. Санфирова стала заместителем командира эскадрильи, а потом и командиром.



Санфирова Ольга  
Александровна

Отважная летчица погибла 13 декабря 1944 г. при возвращении с боевого задания. Похоронена в братской могиле в белорусском г.Гродно. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 23 февраля 1945 г. за образцовое выполнение боевых заданий командования и проявленные мужество и героизм в боях с немецко-фашистскими захватчиками О.А. Санфировой посмертно было присвоено звание Героя Советского Союза<sup>468</sup>. Именем героя названа улица в г.Самара. В г.Коломна установлен бюст О.А. Санфировой, на здании аэроклуба – мемориальная доска.

Командир звена 667-го штурмового авиационного полка (292-я штурмовая авиационная дивизия 1-го штурмового авиационного корпуса 5-й Воздушной армии 2-го Украинского фронта) лейтенант *Николай Георгиевич Столяров* (1922–1993), уроженец г.Казани к январю 1944 г. совершил 96 боевых вылетов. 1 июля 1944 г. Н.Г. Столярову было присвоено звание Героя Советского Союза. К апрелю 1945 г. штурман 141-го гвардейского штурмового авиационного полка (3-я гвардейская штурмовая авиационная дивизия 1-го гвардейского штурмового авиационного корпуса 2-й Воздушной армии 1-го Украинского фронта) гвардии капитан Н.Г. Столяров совершил 185 боевых вылетов, за что 27 июня 1945 г. был награжден второй медалью «Золотая Звезда». Всего герой сбил лично 3 и в составе группы 10 вражеских самолетов, уничтожил на земле 5 самолетов, 52 танка, 24 батареи, свыше 200 автомашин врага и т.д.



Столяров Николай  
Георгиевич

Герой награжден орденом Ленина, двумя орденами Красного Знамени, орденом Александра Невского, двумя орденами Отечественной войны 1-й степени, орденом Отечественной войны 2-й степени, медалями<sup>469</sup>. В 1950 г. в Адмиралтейской слободе Кировского района г.Казани, в сквере, был установлен бронзовый бюст Н.Г. Столярова, автором которого является известный скульптор В.Мухина. В год 55-летия Победы в Великой Отечественной войне – 7 мая 2000 г. улицу, на которой находится этот сквер, переименовали в улицу Столярова. В этот же день состоялось торжественное открытие музея Н.Г. Столярова, созданного на базе средней общеобразовательной школы № 32 Кировского района г.Казани<sup>470</sup>.

Советский офицер, участник трех войн *Федор Алексеевич Баталов* (1900–1941), уроженец г. Казани, являлся участником Великой Отечественной войны с июня по сентябрь 1941 г. Батальон 437-го стрелкового полка 154-й стрелковой дивизии 21-й армии Западно-

<sup>468</sup> Мухаммадеева Л.А., Хамидуллин Б.Л. Подвиги кряшен на фронтах Великой Отечественной войны // Научный Татарстан. – 2015. – №2. – С.7–15.

<sup>469</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С. 543; Филиппов А.С. Указ. соч. – С.45–46.

<sup>470</sup> Туганайлар. – 2015. – 5 мая.

го фронта под командованием капитана Ф.А. Баталова 14–18 июня 1941 г., во время боев в районе гг. Жлобин и Рогачев Гомельской области, сломил наступление противника, занял захваченные врагом депо станции Жлобин и ряд населенных пунктов<sup>471</sup>.

Указом Президиума Верховного Совета СССР от 9 августа 1941 г. за образцовое выполнение боевых заданий командования на фронте борьбы с немецкими захватчиками и проявленные при этом мужество и героизм капитану Ф.А. Баталову присвоено звание Героя Советского Союза. Получить высшие награды Родины комбат не успел. 17 августа 1941 г. Ф.А. Баталов погиб в бою в районе с.Скепня Гомельской области. Похоронен на месте гибели у с.Скепня Гомельской области.

В белорусском г. Жлобин именем Ф.А. Баталова названа улица, там же установлена мемориальная доска. Образ капитана Баталова нашел отражение в песне «Слушают отряды песню фронтовую», созданной неизвестными авторами в первые месяцы Великой Отечественной войны:

...Но пока что пуля мимо пролетела,  
И пока что подступ к смерти отдален,  
И пока в атаку капитан Баталов  
На геройский подвиг поднял батальон.

Уроженец с.Малый Ашар Ординского района Пермской области *Николай Михайлович Балабанов* (до 1953 г. – Суфиев<sup>472</sup>) (1924–?) участвовал в Великой Отечественной войне с мая 1943 г. Разведчик 314-го артиллерийского полка (149-я стрелковая дивизия 3-й гвардейской армии 4-го Украинского фронта) сержант Н.М. Балабанов 8 марта 1944 г. в составе группы ворвался в предместье г.Кременец (Тернопольская область, Украина) и из ПТР подавил вражеский дзот; затем обнаруженные им около 10 целей были поражены артиллерийской батареей. 17 мая 1944 г. был награжден орденом Славы 3-й степени. В бою 15 июля 1944 г. в районе г.Красник (Польша) разведчик-наблюдатель сержант Балабанов (тот же боевой состав, 1-й Украинский фронт) из оставленного противником орудия ликвидировал более 10 гитлеровцев. Находясь в боевых порядках пехоты, поразил еще 12 вражеских солдат. Был ранен, но поле боя не покинул. 10 сентября 1944 г. награжден орденом Славы 2-й степени. В ночь на 10 февраля 1945 г. в схватке с противником за населенный пункт Рейнберг (Польша) старший разведчик Н.М. Балабанов, уничтожив расчет, открыл огонь из захваченного орудия, поразил 11 автомобилей с боеприпасами и снаряжением, истребил более 10 гитлеровцев. 27 июня 1945 г. награжден орденом Славы 1-й степени. Демобилизованный в ноябре 1946 г. старшина в отставке награжден орденами Отечественной войны 1-й и 2-й степеней, медалями<sup>473</sup>.

*Евгений Архипович Бикбов* (1914–1983), уроженец п.Остроленский Остроленского уезда Ломжинской губернии (ныне Нагайбакский район Челябинской области) – гвардии сержант Рабоче-крестьянской Красной Армии, участник боев на озере Хасан в сентябре 1942 г. был направлен на фронт. К июню 1944 г. гвардии сержант Е.А. Бикбов командовал отделением моторизованного батальона автоматчиков 25-й гвардейской танковой бригады 2-го гвардейского танкового корпуса 11-й гвардейской армии 3-го Белорусского фронта. Особо отличился во время освобождения Белоруссии.



Баталов Федор  
Алексеевич



Балабанов Николай  
Михайлович

<sup>471</sup> Филиппов А.С. Указ. соч. – С.18.

<sup>472</sup> Изменение фамилии внесено в Указ Президиума Верховного Совета СССР.

<sup>473</sup> Слава солдатская: [Очерки]. 4-е изд. – Пермь, 1984. – С.19–23.



Бикбов  
Евгений Архипович



Воробьев  
Петр Егорович



Гордов  
Василий Николаевич

30 июня 1944 г. отделение Е.А. Бикбова перебралось по горящему мосту через р.Березина у дер.Черневка Минской области БССР. Отделению удалось захватить 3 вражеских дзота и уничтожить в рукопашной схватке большое количество немецких солдат и офицеров. Действия отделения Е.А. Бикбова содействовали успешной переправе всего батальона.

Указом Президиума Верховного Совета СССР от 24 марта 1945 г. за «образцовое выполнение боевых заданий командования на фронте борьбы с немецко-фашистскими захватчиками и проявленные при этом мужество и героизм» гвардии сержант Е.А. Бикбов был удостоен высокого звания Героя Советского Союза с вручением ордена Ленина, ордена Красной Звезды, рядом медалей, в том числе «Золотая Звезда» (№ 6187). В честь Е.А. Бикбова названа улица в п.Остроленский<sup>474</sup>.

Уроженец дер.Танькино Мамадышского уезда Казанской губернии (ныне Кукморский район Республики Татарстан) *Петр Егорович Воробьев* (1908–1984) участвовал в Великой Отечественной войне с июня 1941 г. Отделение 718-го стрелкового полка 139-й стрелковой дивизии 50-й армии 2-го Белорусского фронта, которым командовал сержант П.Е. Воробьев, 24 июня 1944 г., под огнем противника, через р. Проня, ворвалось в траншею противника, уничтожило несколько фашистов и пулемет. 26 июня отделение вышло к р.Бася в районе г.Чаусы Могилевской области (Украина), ликвидировало охрану моста, предотвратило его взрыв и огнем способствовало переправе батальона. 27 июня оно одним из первых форсировало р. Днепр южнее Могилева и уничтожило группу фашистов, которая вела огонь по переправляющимся подразделениям полка. Звание Героя Советского Союза П.Е. Воробьеву было присвоено 24 марта 1945 г. Награжден орденами Ленина, Отечественной войны 1-й степени, Славы 3-й степени, медалями. На родине установлен бюст героя<sup>475</sup>.

Генерал-полковник *Василий Николаевич Гордов* (1896–1950), уроженец с.Матвеевка Мензелинского уезда Уфимской губернии (ныне Мензелинский район Республики Татарстан) в Великую Отечественную войну командовал армией (21-й, 33-й и 3-й гвардейской), Сталинградским фронтом (23 июля – 12 августа 1942 г.). Участвовал в боях на Западном и Юго-Западном фронтах, в Сталинградской битве, Ржевско-Вяземской, Спас-Деменской, Смоленской, Берлинской и Пражской операциях. За умелое командование войсками, личное мужество и героизм 6 апреля 1945 г. В.Н. Гордову было присвоено звание Героя Советского Союза. Награжден двумя орденами Ленина, тремя орденами Красного Знамени, тремя орденами Суворова 1-й степени, орденом Кутузова

<sup>474</sup> Герои Советского Союза: Краткий биографический словарь / пред. ред. коллегии И.Н. Шкадов. – М., 1987. – Т.1. – С.91; Навечно в сердце народном. – 3-е изд., доп. и испр. – Минск, 1984. – С.74.

<sup>475</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.121; *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С.22.

1-й степени, Красной Звезды и медалями. Репрессирован в 1946 г., расстрелян 24 августа 1950 г., реабилитирован в 1957 г. Именем героя названа улица в г. Мензелинск<sup>476</sup>.

Уроженец с.Козяково-Челны (Казаково-Челны) Лаишевского уезда Казанской губернии (ныне Рыбно-Слободский район Республики Татарстан) *Валентин Прокофьевич Иванов* (1911–1993) являлся участником Великой Отечественной войны с 1941 г. К осени 1943 г. старший лейтенант В.П. Иванов командовал 1-м дивизионом 167-го гвардейского легкого артиллерийского полка 3-й гвардейской легкой артиллерийской бригады 1-й гвардейской артиллерийской дивизии прорыва 60-й армии Воронежского фронта. В ночь на 3 октября 1943 г. участвовал в форсировании р. Днепр. В последующих боях дивизион В.П. Иванова принял участие в прорыве линий немецкой обороны. 5–7 октября 1943 г. в районе с.Губин Киевской области Украины дивизион отразил несколько контратак противника.

17 октября 1943 г. Указом Президиума Верховного Совета СССР старший лейтенант В.П. Иванов «за образцовое выполнение боевых заданий командования на фронте борьбы с немецко-фашистскими захватчиками и проявленные при этом мужество и героизм» был удостоен высокого звания Героя Советского Союза с вручением ордена Ленина и медали «Золотая Звезда» за № 1900. Великую Отечественную войну В.П. Иванов окончил в г. Прага (Чехословакия) в звании майора. Был также награжден орденами Красного Знамени (1945), Александра Невского (1944), двумя орденами Отечественной войны 1-й степени (1945, 1985) орденом Отечественной войны 2-й степени (1943), Красной Звезды (1943), медалью «За отвагу» (1943) и рядом других медалей.

Пулеметчик 169-го стрелкового полка 86-й мотострелковой дивизии 7-й армии Северо-Западного фронта рядовой *Александр Кузьмич Ксенофонтов* (1910–1940), уроженец с.Абди Мамадышского уезда Казанской губернии (ныне Тюлячинский район Республики Татарстан), оставшись один у пулемета, метким огнем обеспечил выход подразделения из окружения. В бою 12 марта уничтожил несколько вражеских огневых точек, был ранен. Звание Героя Советского Союза было присвоено А.К. Ксенофонтову 21 марта 1940 г. посмертно. Именем героя названо судно Министерства речного флота<sup>477</sup>.

Участник Великой Отечественной войны *Михаил Кузьмич Кузьмин* (1915–1941), уроженец с.Старое Тябердино Цивильского уезда Казанской губернии (ныне Кайбицкий район Республики Татарстан), являлся политруком роты 46-го танкового полка 46-й танковой бригады 4-й Отдельной армии. 29 ноября 1941 г. в районе местечка Кордон Спасский Ленинградской области танк М.К. Кузьмина был подбит, весь экипаж погиб. Отстреливаясь до последнего патрона, он, не сдавшись врагу, сгорел в танке. Звание Героя Советского Союза М.К. Кузьмину было присвоено 17 декабря 1941 г. Награжден орденом Ленина.

На могиле героя в г.Тихвин поставлен обелиск, на улице, названной в его честь, установлена мемориальная доска. Имя М.К. Кузьмина высечено на стеле у вечного огня в г.Нижний Новгород, а также присвоено средней школе с.Старое Тябердино, где он учился. В 1980 г. на родине был установлен бюст героя<sup>478</sup>.



Иванов Валентин Прокофьевич



Ксенофонтов Александр Кузьмич

<sup>476</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.152; *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С.26.

<sup>477</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.302; *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С.31.

<sup>478</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.304; *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С.32.



Максимов  
Иван Тихонович



Москвин  
Михаил Кириллович



Петров  
Михаил Петрович

Уроженец с.Албай Мамадышского кантона ТАССР (ныне Мамадышский район Республики Татарстан) *Иван Тихонович Максимов* (1924–1987) воевал на фронтах Великой Отечественной войны с августа 1942 г. Командир роты 358-го стрелкового полка 136-й стрелковой дивизии 70-й армии 2-го Белорусского фронта старший лейтенант И.Т. Максимов при штурме укрепленных оборонительных рубежей противника на подступах к г.Данциг (г.Гданьск, Польша) 30 марта 1945 г. первым поднял бойцов в атаку. Рота участвовала в освобождении города. Затем на подручных средствах форсировала р.Висла, отразив 6 танковых контратак противника, удерживала захваченный плацдарм до подхода главных сил полка. Звание Героя Советского Союза И.Т. Максимова было присвоено 29 июня 1945 г.

Награжден орденами Ленина, Красного Знамени, Александра Невского, Отечественной войны 1-й степени, Красной Звезды, «За службу Родине в Вооруженных Силах СССР» 3-й степени, медалями. В г. Мамадыш И.Т. Максимова установлен бюст<sup>479</sup>.

Командир батальона 26-й гвардейской механизированной бригады 7-го гвардейского механизированного корпуса 60-й армии Центрального фронта гвардии старший лейтенант *Михаил Кириллович Москвин* (1910–1969), уроженец с.Албай Мамадышского уезда Казанской губернии (ныне Мамадышский район Республики Татарстан), в сентябре 1943 г. севернее г. Киев одним из первых в бригаде форсировал р. Днепр. Подняв воинов в атаку, захватил плацдарм. Прочно удерживая его, батальон отразил 5 контратак врага, способствуя переправе через реку главных сил бригады и корпуса. Звание Героя Советского Союза М.К. Москвину было присвоено 17 октября 1943 г. В г. Мамадыш установлен бюст героя<sup>480</sup>.

Уроженец дер. Старые Шарашлы Белебеевского уезда Уфимской губернии (ныне Бакалинский район Республики Башкортостан) *Михаил Петрович Петров* (1904–1967) в годы Великой Отечественной войны служил командиром 364-го стрелкового полка 139-й стрелковой дивизии, 50-й армии, 2-го Белорусского фронта). Подполковник М.П. Петров руководил подразделениями полка в июньском наступлении 1944 г. Прорвав оборону противника, полк с 24 по 26 июня 1944 г. форсировал рр. Проня, Басы, Реста и в ночь на 28 июня 1944 г. – р.Днепр южнее г. Могилев (Украина). Освободив свыше 25 населенных пунктов, отрезал пути отхода на запад окруженной группировке противника. Звание Героя Советского Союза М.П. Петрову присвоено Указом Президиума Верховного Совета СССР от 24 марта 1945 г. Награжден двумя орденами Ленина, тремя орденами Красного Знамени, орденами Александра Невского, Красной Звезды, медалями<sup>481</sup>.

<sup>479</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.336; *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С.34.

<sup>480</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.368; *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С.36–37.

<sup>481</sup> *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С.40.

Командир звена 81-го дальнебомбардировочного авиационного полка лейтенант *Георгий Семенович Смирнов* (1914–1941), уроженец с.Албай Мамадышского уезда Казанской губернии (ныне Мамадышский район Республики Татарстан), совершил 22 боевых вылета, сбросил на врага 17 тонн авиабомб, подбил три истребителя и четыре танка противника. 25 июля 1941 г., выполняя боевую задачу в районе г.Белая Церковь Киевской области в составе 8 самолетов, машина младшего лейтенанта Г.С. Смирнова подверглась сильному огню зенитной артиллерии противника. Долетев до цели, Г.С. Смирнов сбросил бомбы и сбил фашистский истребитель. Возвращаясь, был атакован четырьмя вражескими самолетами, но, маневрируя, сбил еще один истребитель неприятеля и на одном моторе смог возвратиться на базу.



Смирнов Георгий Семенович

20 августа 1941 г. в районе г. Днепропетровск самолет Г.С. Смирнова был вновь подбит истребителями врага. Доведя горящий самолет до своей территории, он покинул его последним, получив ожоги. От госпиталя отказался, продолжил летать на боевые задания. Ночью 31 октября 1941 г. экипаж самолета ТБ-3 под командованием младшего лейтенанта Г.С. Смирнова при возвращении с боевого задания, получив множество пробоин, совершил вынужденную посадку в районе с.Северное Александровского района Орджоникидзевского края. После посадки Г.С. Смирнов успел вынести из горящего самолета членов экипажа и оказать им необходимую помощь.

5 ноября 1941 г. Г.С. Смирнову было присвоено звание лейтенанта, а 9 ноября 1941 г. он умер в госпитале от ран. Похоронен в г. Ставрополь в братской могиле. Лейтенант Г.С. Смирнов дважды представлялся к званию Героя Советского Союза – в 1941 и 1942 гг. Однако представления не были реализованы, затерялись документы. Указом Президента РФ № 327 от 8 марта 2008 г. за мужество и героизм, проявленные в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг., лейтенанту Г.С. Смирнову было присвоено звание Героя Российской Федерации. В г.Казани в парке Победы возле вечного огня, среди мраморных табличек с именами Героев, есть и табличка с именем Героя России Г.С. Смирнова<sup>482</sup>.

Уроженец с.Новый Мелькен Мензелинского уезда Уфимской губернии (ныне Мензелинский район Республики Татарстан) *Самуил Михайлович Тапиков* (1915–1945) во время Великой Отечественной войны являлся командиром дивизиона 398-го легкого артиллерийского полка 65-й легкой артиллерийской бригады 3-го артиллерийского корпуса прорыва 65-й армии 2-го Белорусского фронта. 5 февраля 1945 г. капитан С.М. Тапиков после форсирования р. Висла в районе города-крепости Эльбинг (Польша) умело руководил огнем батарей при отражении контратак на плацдарме. В этом бою С.М. Тапиков погиб. Звание Героя Советского Союза было присвоено ему 29 июня 1945 г. посмертно. Награжден орденами Ленина, Красного Знамени, Александра Невского. Именем С.М. Тапикова названа улица в г.Мензелинск<sup>483</sup>.



Тапиков Самуил Михайлович

*Иван Михайлович Федоров* (1924–1971), уроженец с.Турминское Свияжского кантона ТАССР (ныне Кайбицкий район Республики Татарстан) – радист 877-го гаубично-артиллерийского полка 25-й гаубичной артиллерийской бригады 7-й артиллерийской

<sup>482</sup> *Осовик К.* Смирнов Георгий Семенович [Электронный ресурс] // Герои страны [Официальный сайт]. URL: <http://www.warheroes.ru> (дата обращения: 12.06.2016).

<sup>483</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.556; *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С.47.

дивизии прорыва 46-й армии 2-го Украинского фронта. В ночь на 5 декабря 1944 г. сержант И.М. Федоров под сильным огнем противника переправился на лодке с радиостанцией через р. Дунай в районе г. Эрчи (Венгрия) и установил связь штурмовой группы с батареей. В течение 3 часов ожесточенного боя передавал данные, корректируя огонь артиллерии. Плацдарм был захвачен, в результате чего противнику был нанесен большой урон. Звание Героя Советского Союза И.М. Федорову было присвоено 24 марта 1945 г. Награжден орденом Ленина, медалями<sup>484</sup>.



Федоров  
Иван Михайлович



Шакуров Яков  
Савельевич



Костин Яков  
Дмитриевич

Уроженец г. Нижний Новгород *Яков Савельевич Шакуров* (1912–1944) служил на фронте с июня 1941 г. 19 мая 1944 г. стрелок 375-го стрелкового полка 219-й стрелковой дивизии 3-й ударной армии 2-го Прибалтийского фронта рядовой Я.С. Шакуров с группой воинов, сражаясь в окружении у п. Рундены (Латвия), удерживал важную тактическую высоту до подхода подкрепления. Погибшему в этом бою бойцу 24 марта 1945 г. посмертно было присвоено звание Героя Советского Союза. Награжден орденом Ленина. На месте подвига был установлен обелиск с именем героя, а в г. Лудзе – памятник. Одна из улиц г. Омска носит имя Я.С. Шакурова, на здании цеха завода, где он работал, установлена мемориальная доска<sup>485</sup>.

Уроженец г. Бакалы Белебеевского уезда Уфимской губернии (ныне с. Бакалы в Бакалинском районе Республики Башкортостан) *Яков Дмитриевич Костин* (1917–1993) на фронте служил рядовым минометной роты, младшим сержантом, командиром стрелкового отделения. Отличился в боях на территории Германии, в т.ч. при форсировании р. Одер: оказывая огневую поддержку наступающим подразделениям, нанес противнику немалый урон в живой силе и технике, а когда миномет вышел из строя, он из снайперской винтовки уничтожил свыше десяти гитлеровских солдат и офицеров. Форсировав р. Одер, участвовал в захвате плацдарма: герой поднял в атаку бойцов, которые перерезали шоссе, Я.Д. Костин лично в бою уничтожил около десяти гитлеровцев; ворвался в траншею врага, уничтожил пять солдат и участвовал в пленении двенадцати гитлеровцев. Полный кавалер ордена Славы (1944, 1945, 1945)<sup>486</sup>. Я.Д. Костин награжден орденом Отечественной войны 1-й степени, медалями. Именем героя названа улица в с. Бакалы.

*Георгий Васильевич Басыров* (1925–2009), уроженец с. Теплоречка Ижморского района Кемеровской области, наводчик противотанкового ружья, механик-водитель танка, полный кавалер ордена Славы, ордена Отечественной войны 1-й и 2-й степеней, гвардии старшина. Служил в советских войсках с 1942 г. по 1952 г. За доблесть и мужество, проявленные в боях в восточной Померании, через год после окончания Вели-

<sup>484</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С. 611; *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С. 50.

<sup>485</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С. 658; *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С. 52.

<sup>486</sup> *Филиппов А.С.* Указ. соч. – С. 63.

кой Отечественной войны указом Президиума Верховного Совета СССР от 15 мая 1946 г. Г.В. Басыров был награжден орденом Славы 1-й степени (№ 558). Герою присвоены звания «Почетный гражданин г.Юрга» и «Почетный гражданин Кемеровской области». В г.Юрга именем Г.В. Басырова назван сквер, на доме, где он жил (ул. Ленинградская, 32), установлена мемориальная доска.

В октябре 1942 г. красноармеец Г.В. Басыров с пополнением прибыл в 62-ю армию генерала В.И. Чуйкова. Зимой 1943 г. участвовал в операции «Кольцо». В одном из боев подбил два вражеских танка и три бронемашины<sup>487</sup>. После окончания Сталинградской битвы в феврале 1943 г. Г.В. Басыров был вновь направлен на учебу. В мае 1944 г. сержант Г.В. Басыров получил назначение в 142-й танковый батальон 95-й танковой бригады, находившейся в составе 9-го танкового корпуса в Резерве Главного Командования<sup>488</sup>. В конце месяца корпус был передан в состав 1-го Белорусского фронта. Г.В. Басыров отличился во время Бобруйской фронтовой операции стратегического плана «Багратион», уже в первые дни наступления в Белоруссии. Приказом от 11 сентября 1944 г. за отличие в Бобруйской операции был награжден орденом Славы 3-й степени (№ 163906). За подвиги в Висло-Одерской операции комбат В.Г. Святкин представил его к ордену Славы 2-й степени. Высокая награда за № 30790 была присвоена Г.В. Басырову приказом от 8 марта 1945 г.



Басыров  
Георгий Васильевич

С 18 февраля 1945 г. и до начала Берлинской операции 9-й танковый корпус находился в резерве 1-го Белорусского фронта. Преодолев ожесточенное сопротивление врага, старшина Г.В. Басыров в составе своего батальона 22 апреля ворвался в Берлин. Закрепившись в районе Вильгельмсру, танкисты в течение 14 часов вели упорный бой с превосходящими силами противника и удерживали занятые позиции до подхода пехотных частей 3-й ударной армии<sup>489</sup>. В ходе уличных боев в Берлине батальон неоднократно способствовал продвижению вперед стрелковых соединений, уничтожая узлы сопротивления противника, подавляя огневые точки и разрушая баррикады. Только 30 апреля экипаж Т-34, в котором механиком-водителем сражался старшина Г.В. Басыров, уничтожил 1 танк, 2 САУ, 4 артиллерийских и 1 зенитную пушки, 6 ДОТов, 6 автомашин и более 100 вражеских солдат и офицеров<sup>490</sup>. Боевой путь герой завершил в столице Германской империи 2 мая 1945 г., на берегу р. Шпрее недалеко от центра города.

Берлинская операция была одной из крупнейших в Великой Отечественной войне. Она была проведена войсками 1-го и 2-го Белорусского фронтов, 1-го Украинского фронта при участии сил Балтийского флота и Днепровской военной флотилии, 1-й и 2-й армий Войска Польского. 8-я гвардейская армия генерал-полковника В.И. Чуйкова и 5-я ударная армия генерал-полковника Н.Э. Берзарина 1-го Белорусского фронта (командующий маршал Советского Союза Г.К. Жуков) действовали на самом ответственном направлении, выводившем к рейхстагу.

В Берлинской операции принимали участие, по разным источникам, от 2 до 3,5 млн. солдат и офицеров, 6250 танков и самоходных орудий, 41600 орудий и минометов, 7500 самолетов. В ходе этой операции Красная Армия потеряла безвозвратно 78291 чел. и 274184 чел. были ранены. Таким образом, в сутки из строя выбывало более 15 тыс. солдат и офицеров.

<sup>487</sup> Татарский энциклопедический словарь... – С.64; «Ока» для героев // Честное слово. – 2005. – №20 (434).

<sup>488</sup> ЦАМО. Ф.33. Оп.686196. Д.7071.

<sup>489</sup> Там же. Д.6947.

<sup>490</sup> ЦАМО. Ф.33. Оп.686196. Д.7071.

Здание рейхстага, расположенное в северо-восточном углу парка Тиргартен, оборонялось многочисленным гарнизоном, состоявшим из 6 тыс. чел. Штурмовали рейхстаг четырьмя батальонами: два от 674-го полка А.Д. Плеходанова – комбаты В.И. Давыдов и Я.Логвиненко, и два от полка Ф.М. Зинченко – комбаты С.А. Неустроев и И.Клименков.

30 апреля 1945 г. над поверженной столицей фашистской Германии взвилось Красное Знамя – символ всемирно-исторической победы, одержанной нашими соотечественниками над гитлеровцами, которое 1418 дней войны нес к Берлину каждый солдат, офицер и генерал.

Традиция водружения штурмовых флагов зародилась в Красной Армии в годы Великой Отечественной войны в ходе наступательных действий при освобождении и взятии населенных пунктов. 6 октября 1944 г. председатель Государственного комитета обороны СССР, Верховный Главнокомандующий Вооруженными Силами СССР И.В. Сталин выступил на торжественном заседании Моссовета, посвященном 27-й годовщине Октябрьской революции, на котором высказал идею водружения Знамени Победы: «Советский народ и Красная Армия успешно осуществляют задачи, вставшие перед нами в ходе Отечественной войны... Отныне и навсегда наша земля свободна от гитлеровской нечисти, и теперь перед Красной Армией остается ее последняя, заключительная миссия: довершить вместе с армиями наших союзников дело разгрома немецко-фашистской армии, добить фашистского зверя в его собственном логове и водрузить над Берлином Знамя Победы»<sup>491</sup>. На обращение командования 1-го Белорусского фронта о главном объекте в Берлине, на котором следует водрузить Знамя Победы, И.В. Сталин указал рейхстаг. Эту идею поддержал Военный совет армии.

9 апреля 1945 г. в районе г. Ландсберг на совещании начальников политотделов всех армий 1-го Белорусского фронта было дано указание о том, чтобы в каждой наступающей на Берлин армии были изготовлены красные флаги, которые могли бы быть водружены над рейхстагом.

В 3-й ударной армии 1-го Белорусского фронта, первой оказавшейся в центре Берлина, по приказу командующего 3-й ударной армии генерал-полковника В.Кузнецова из простого кумача было изготовлено 9 штурмовых флагов (по числу дивизий, входивших в состав армии). Флаги были изготовлены по образцу государственного флага СССР в армейском доме Красной Армии под руководством его начальника майора С.Голикова. Знамена были выполнены из немецкой ткани, взятой в одной из лавок Берлина. «Распределив обязанности, красили материал... Женщины взяли ножницы, иголки с нитками, шили и кроили. Слез не скрывали». Звезда, серп и молот в верхнем левом углу у древка, художником В. Бунтовым наносились от руки и через трафарет. Древки к штурмовым флагам (в основном, из карнизов и штор), «окрашивая их красными чернилами», изготовил кинемеханик А. Габов. «Знамена, надо сказать, выглядели скромно»<sup>492</sup>.

В ночь на 22 апреля штурмовые флаги были вручены от имени Военного совета 3-й ударной армии представителям стрелковых дивизий. Одно из них (знамя № 5), которому суждено было взметнуться над рейхстагом, было передано в 150-ю дивизию, которая вела основные бои за рейхстаг. Непосредственно его штурмовали два стрелковых полка этой дивизии – 674-й и 756-й. Знамя досталось 756-му. Вследствие этого 674-й полк специального знамени не имел.

Командующий войсками 1-го Белорусского фронта маршал Советского Союза Г.К. Жуков приказал войскам 3-й ударной армии стремительным продвижением вперед ворваться в Берлин, овладеть центральным районом города и рейхстагом и водрузить на нем Знамя Победы.

<sup>491</sup> Боевая красноармейская. – 1944. – 5 декабря.

<sup>492</sup> Мухаммадеева Л.А., Хамидуллин Б.Л. Подвиги кряшен на фронтах Великой Отечественной войны // Научный Татарстан. – 2015. – №2. – С.7–15.

27 апреля в составе 79-го стрелкового корпуса 3-й ударной армии были сформированы штурмовые группы добровольцев для захвата рейхстага и установления Красного Знамени.

Существует множество версий водружения Знамени Победы над рейхстагом. Еще в 1966 г. генерал-майор В.М. Шатилов отмечал: «Чем больше пишется об одном и том же событии, тем больше возникают различные расхождения, неувязки, неточности. Сказываются и капризы памяти..., и субъективность восприятия... Не все представляли себе ситуацию в целом...»<sup>493</sup>.

По одной из версий, 30 апреля полковник Ф.М. Зинченко (из дивизии генерал-майора В.М. Шатилова) сообщил комбату С.А. Неустроеву о том, что поступил секретный приказ маршала Г.К. Жукова, в котором объявлялась благодарность войскам, водрузившим Знамя Победы. В нем также говорилось о подробностях взятия рейхстага, об ожесточенных боях внутри самого здания и указывалось точное время водружения на нем красного флага: 14 часов 25 минут 30 апреля 1945 г. В это время командиру полка Ф.М. Зинченко позвонил генерал В.М. Шатилов и приказал ему в случае отсутствия наших солдат и советского знамени в рейхстаге принять все меры и «любой ценой водрузить флаг или хотя бы флажок на колонне парадного подъезда». Оказалось, что «комдив Шатилов, боясь опережения другого комдива – Негоды, заранее отрапортовал о водружении Знамени Победы над рейхстагом командиру 79-го корпуса, тот – командующему 3-й ударной армией, а последний – самому маршалу Жукову»<sup>494</sup>. Таким образом, доклад о взятии рейхстага оперативно дошел до Москвы, откуда сразу же поступило поздравление И.В. Сталина.

Военный совет 1-го Белорусского фронта издал приказ № 06 – поздравление, где говорилось: «Войска 3-й ударной армии генерал-полковника Кузнецова заняли здание Рейхстага и сегодня, 30 апреля 1945 года, в 14 часов 25 минут подняли на нем советский флаг»<sup>495</sup>.

В.М. Шатилов дал приказ немедленно ворваться в рейхстаг. Отчаянные одиночки-добровольцы, сделав самодельные флажки из красного тика немецких перин, ринулись к рейхстагу, чтобы закрепить флажки хотя бы на колонне или в окне здания. В тот момент они не подозревали, что впоследствии будут учитываться только стяги Военного совета.

Взвод лейтенанта Р. Кошкарбаева отличился, ворвавшись первым в «дом Гимmlера», поэтому ему поручили возглавить специальную группу для установки штурмового флага на здании рейхстага. Р. Кошкарбаеву представили бойцов из разведроты 674-го полка (командир полка А.Д. Плеходанов): старшего лейтенанта С.Е. Сорокина, ефрейтора Григория Петровича Булатова (1925–1973), уроженца дер. Черкасово Свердловской области Пермского края<sup>496</sup>, рядового В. Правоторова и др. Штурмовой флаг (кусок красного тика, обернутый вокруг планки, отодранной от оконной рамы, и зачехленный черной светомаскировочной бумагой) был вручен Р. Кошкарбаеву, который запрягал его под гимнастерку.

Вот как описывал водружение знамени в 1964 г. в газете «Правда» сам Р. Кошкарбаев: «Комбат Давыдов подвел меня к окну (в «доме Гимmlера»). – Л.М.). «Видишь, – говорит, – рейхстаг? Подбери нужных людей, будешь водружать флаг». И передал мне темный, довольно тяжелый сверток –



Булатов  
Григорий Петрович

<sup>493</sup> Шатилов В.М. Знамя над рейхстагом. – М., 1966. – С.290.

<sup>494</sup> Кириченко Е. Молчание знаменосцев // Свободная пресса. – 2012. – 9 мая.

<sup>495</sup> Самодолова С. Третьего не дано // Московский комсомолец. – 2010. – № 25338. – 27 апреля.

<sup>496</sup> Через 4 года семья Булатовых переехала в г.Слободской Кировской области.

флаг, завернутый в черную бумагу... Меня должна была сопровождать группа полковых разведчиков. Выбрав момент, я выпрыгнул в окно и тут же залег в воронке. Начался сильный огонь. Огляделся – рядом со мной Григорий Булатов. Остальных разведчиков не было. Наверное, задержались у окна «дома Гиммлера». Мы остались вдвоем. Под сильным огнем по-пластунски, друг за другом медленно поползли вперед... Не более трехсот метров отделяли нас теперь от рейхстага. Видны были замурованные кирпичом окна и разбитая зенитная пушка слева от здания. А огонь с обеих сторон все усиливался. Дальше двигаться было невозможно... «Давай поставим свои фамилии на флаге», – предложил я ему. Я вытащил из-под гимнастерки флаг, развернул его и вывел в углу химическим карандашом номер полка – 674-й и наши фамилии: Булатов – Кошкарбаев... Потом началась артподготовка... Надо было спешить. И мы рискнули: выпрыгнули изо рва, побежали. Булатов – метров на пять впереди, я – за ним, с флагом. В это время мы ничего не видели и не слышали... Опомнились лишь, когда достигли ступенек парадного входа. Добравшись до стены, мы прижались друг к другу, перевели дыхание. Затем я посадил Булатова к себе на плечи, чтобы он смог вытащить из окна кирпич и укрепить в отверстии флаг...»<sup>497</sup> на высоте второго этажа.

«...Лейтенант Кошкарбаев отряд свой собрал,  
Старлея Сорокина в помощники взял,  
Ефрейтор Булатов и Правоторов:  
Собралась команда дружбы народов!...

И флаг был вручен Кошкарбаеву лично,  
Он спрятал его в гимнастерку – отлично!  
Надо теперь добежать до Рейхстага, –  
Триста метров пути «сущего ада»!...

Кошкарбаев, Булатов в воронке лежат,  
Другие убиты? Иль вернулись назад?  
Гриша Булатов – совсем как мальчишка,  
Сам Кошкарбаев не старше уж слишком!...

И раненый в ногу он знамя расправил,  
Поднял он Булатова – плечи подставил,  
И вот на Рейхстаге флаг установлен:  
И враг уж сдается – он обескровлен!

Триста метров пути они «шли» семь часов...  
И все для Победы, а не ради чинов.  
Акмолинский парень и парень с Урала...  
Зачем генералы их славу украли?!...»<sup>498</sup>

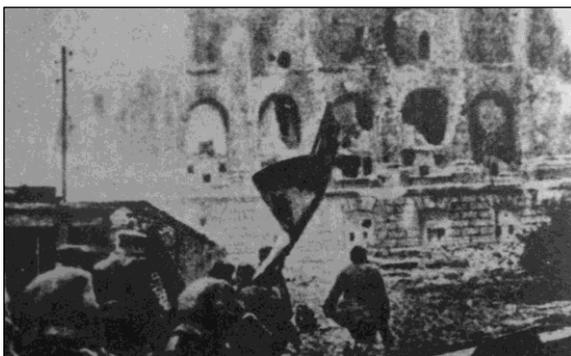
Таким образом, флаг Р. Кошкарбаева и Г. Булатова вспыхнул над входом в рейхстаг. Первый? Согласно журналу боевых действий 150-й стрелковой дивизии, в 14 часов 25 минут 30 апреля 1945 г. лейтенант Рахимжан Кошкарбаев и рядовой Григорий Булатов «попластунски подползли к центральной части здания и на лестнице главного входа поставили красный флаг». Об этом же пишет и Герой Советского Союза И.Ф. Клочков в своей книге «Мы штурмовали рейхстаг»: «Лейтенант Р.Кошкарбаев первым прикрепил к колонне крас-

<sup>497</sup> Субботин В. Тот день в Берлине // Московская правда. – 2015. – 10 апреля; Кошкарбаев Р. Воспоминания // Правда. – 1964. – Апрель.

<sup>498</sup> Стихотворение Саята Досанова (Атиллы) «Знамя Победы! Триста метров – семь часов!».

ный флажок»<sup>499</sup>. Если данная версия верна, то, на наш взгляд, это случилось примерно в 14 часов либо еще раньше, так как в 14 часов 25 минут Г.П. Булатов уже с другим бойцом – В.Н. Правоторовым вновь установили флаг уже на фронто́не рейхстага.

Официальная версия водружения Знамени Победы широко известна: Знамя Победы установили Михаил Егоров и Мелитон Кантария (в угоду И.В. Сталину – русский и грузин, коммунист и беспартийный). Соответствовала ли эта «официальная» версия действительности? Знамя Победы, находящееся в наши дни в Музее Вооруженных Сил России – самодельное, сшитое из двух кусков очень тонкой материи. Ни размер, ни символика знамени не соответствуют стандарту Государственного флага СССР. Ясно одно, что это не знамя № 5. Современные исследователи установили, что самодельное



Со знаменем к рейхстагу. 1945 г.

знамя принадлежало группе командира взвода полковой разведки (674-го стрелкового полка) лейтенанта С.Е. Сорокина.

По другой версии, 30 апреля перед началом штурма рейхстага командир 674-го полка подполковник А.Д. Плеходанов вызвал С.Е. Сорокина, приказал ему отобрать специальную группу, изготовить знамя и водрузить его на рейхстаге.

Позже знаменосец Г.П. Булатов вспоминал: «К нам, разведчикам, пришли комполка 674 полковник

Плеходанов и замполит Субботин. Военный совет 3-й ударной армии учредил 9 знамен, которые нужно водрузить над рейхстагом. Первые водрузившие знамя будут представлены к званию Героя. Нашему полку жребий не выпал. Комполка сказал, что над рейхстагом может развеяться необязательно Знамя Военного Совета. Подыщите подходящий материал – вот вам и Знамя». После этого разведчики Г. Булатов и В. Правоторов достали «не то из-под перины, не то из-под наперницы» материал для знамени, разорвали его пополам и спрятали под гимнастерки»<sup>500</sup>.

Еще утром, примерно в 11 часов, 30 апреля при штурме рейхстага Р.Кошкарбаев и Г.Булатов, вырвавшиеся на Королевскую площадь, шквальным огнем были отсечены от группы С.Е. Сорокина, оставшейся в «доме Гимmlера». Видимо, С.Сорокину с остальной группой разведчиков: В. Правоторовым, И. Лысенко, С. Орешко, П. Брюховецким, М. Габидуллиным, М. Пачковским, П.Долгих удалось пробиться к рейхстагу позже, когда Р. Кошкарбаев и Г. Булатов уже укрепили у входа в рейхстаг свой штурмовой флаг.

Вспоминает командир взвода разведки, лейтенант С.Е. Сорокин: «Командир 674 стр. п. подполковник Плеходанов поставил перед взводом разведки задачу: водрузить на здание рейхстага красный флаг. Он тут же вручил нам красное полотнище, прибитое к древку, и его от начала до конца нес рядовой Григорий Булатов»<sup>501</sup>. Во взводе с командиром было десять человек. Они выпрыгнули один за другим из окна первого этажа «дома Гимmlера», тут же были замечены и попали, как уже было указано выше, под минометный обстрел.

<sup>499</sup> Клочков И.Ф. Мы штурмовали Рейхстаг. – Л., 1986. – С.137.

<sup>500</sup> Мухамадеева Л.А., Хамидуллин Б.Л. Подвиги кряшен на фронтах Великой Отечественной войны // Научный Татарстан. – 2015. – №2. – С.7–15.

<sup>501</sup> Пэма Э.И. Григорий Булатов – родиной преданный [Электронный ресурс] // Сайт городской библиотеки им. А.Грина [Официальный сайт]. URL: <http://www.sloblib.narod.ru/bylatov/bylatov.htm> (дата обращения: 12.06.2016).



Надписи, сделанные советскими солдатами на стенах рейхстага в Берлине. Май 1945 г.

«И вот лейтенант Сорокин дает команду: «По одному, короткими перебежками, вперед!» – рассказывает свою версию разведчик В.Правоторов. – Выполняя приказ, мы встали. Бросок, другой, третий... Оглядываюсь – рядом Булатов. Остальных отсек огонь... На пряжке ремня пуля оставила вмятину. Немного передохнули, делаем последний бросок. Вот и стена рейхстага. Залегли, смотрим, нет ли где свободного от кирпича окна. Находим одно. Улучив момент, мы влезли в окно, предварительно бросив туда по гранате. Коридорами вышли на лестницу, забрались на второй этаж. Здесь мы с Булатовым подошли к окну, посмотрели на Королевскую площадь... Гриша Булатов протянул руку в окно, помахал флагом, затем мы укрепили его. В это время внизу слышались выстрелы, взрывы гранат, стук сапог. Мы приготовились к бою. Гранаты и автоматы на чеку. Но схватка не состоялась. Это по нашим следам пришли Лысенко, Бреховицкий, Орешко и Пачковский. С ними – лейтенант Сорокин. Он подошел к нам, пожал руки и снял флаг. «Отсюда его плохо видно, ребята, – сказал он. – Надо пробираться на крышу». По той же лестнице стали подниматься все выше и выше, пока не добрались к крыше. Цель достигнута. Где поставить флаг? Решили укрепить у скульптурной группы. Подсаживаем Гришу Булатова, и наш самый молодой разведчик привязал его к шее огромного коня. Посмотрели на часы. Стрелки показывали 14 часов 25 минут»<sup>502</sup>.

Таким образом, после того как артподготовка уже загнала фашистов в подвалы здания, группа С.Е. Сорокина через несколько минут оказалась на крыше здания рейхстага. Самодельное знамя 674-го полка (а точнее – 150-й дивизии: такова была надпись на нем) водружали разведчики этого полка: Г.П. Булатов и В.Н. Правоторов. Они закрепили Знамя Победы на скульптурной группе (на сбруе коня Вильгельма Первого) над главным входом в рейхстаг.

Из воспоминаний участника штурма рейхстага И.Н. Лысенко: «Ворвались в Рейхстаг, а навстречу немцы. Мы – давай в них стрелять. Потом поднялись на второй этаж, потом на крышу, поставили знамя... И ребят своих всех помню: Правоторова, Булатова, Орешко, Сорокина... Григорий Булатов, как самый маленький и молодой, залез на плечи Виктора Правоторова, их поддерживали Иван Лысенко и Степан Орешко, – говорит Сергей Шестаков. – Булатов закрепил на статуе штурмовое полковое знамя.

<sup>502</sup> ЦАМО. Ф.1380 (150СИД). Оп.1. Д.86. Л.215–217.

В бинокль с противоположной стороны улицы это видел командир полка Александр Плеходанов. Это было примерно в 14.25»<sup>503</sup>.

Вот как описывал 5 мая 1945 г. это событие участник штурма рейхстага капитан А. Андреев: «Полки пробивались к рейхстагу и к имперской канцелярии Гитлера... Путь к рейхстагу лежал через нагромождения баррикад, через пробоины в стенах, сквозь бетонные подвалы и темные тоннели метро. И везде были немцы с фаустпатронами, с пулеметами и с дьявольским упорством эсэсовцев. Батальоны капитанов Давыдова, Неустроева, Логвиненко, Самсонова два раза ходили в атаку и два раза откатывались назад. Наши бойцы в третий раз пошли в атаку и, наконец, ворвались в рейхстаг и вышвырнули оттуда немцев. Тогда маленький, курносый, молоденький солдат, пришедший в Берлин из Кировской области (Григорий Булатов. – *Л.М.*), как кошка, вскарабкался на крышу рейхстага и сделал то, к чему стремились тысячи его товарищей. Он укрепил красный флажок на карнизе и, лежа на животе под пулями, крикнул вниз солдатам своей роты:

– Ну, как, всем видно?

И он засмеялся радостно и весело, курносый, обветренный, белобрысый. И хотя немцы опять бросились в отчаянную контратаку и даже заняли первый этаж, наши бойцы, успевшие закрепиться в верхних этажах рейхстага, чувствовали себя хозяевами этого большого и мрачного обгорелого здания. Теперь никакая сила не заставила бы их уйти отсюда»<sup>504</sup>.

Совинформбюро 30 апреля 1945 г. сообщило: «Сегодня в 14 часов советские бойцы овладели зданием немецкого рейхстага и водрузили на нем Знамя Победы». А чуть позже, в наградном листе к приказу 3-й Ударной армии № 0121/от 8 июля 1945 г. красноармейца Г. Булатова говорилось: «29.04.1945 г. полк вел ожесточенные бои на подступах к Рейхстагу, вышел на р. Шпрее, тов. Булатов был из тех, кому было приказано при поддержке артиллерии на подручных средствах форсировать р. Шпрее, пробиться к зданию Рейхстага и водрузить над ним Знамя Победы. Беря с боя каждый метр площади, в 14 часов 30.04.1945 г. ворвались в здание Рейхстага, с ходу захватили выход одного из подвалов, заперев там до 300 немецких солдат гарнизона Рейхстага. Пробившись на верхний этаж, тов. Булатов в группе разведчиков в 14 час. 25 мин. водрузил над Рейхстагом Красное Знамя. Достоин присвоения звания «ГЕРОЙ СОВЕТСКОГО СОЮЗА»»<sup>505</sup>.

Разведчики группы С.Е. Сорокина, в том числе и Г.П. Булатов, сразу же после штурма рейхстага были представлены к званию Героя Советского Союза. Их подвиг был подробно описан в наградных листах, подписанных командованием корпуса, но Звезд Героя они так и не дождались, так как кроме «официальных» знаменосцев, других «водрузителей» не требовалось.

Таким образом, Знамя разведчиков 674-го полка первым появилось над рейхстагом, и в течение нескольких часов оно также было единственным. Позже сам «официальный» знаменосец М. Кантария, отвечая на вопросы для прессы, рассказывал: «Утром 30 апреля увидели перед собой рейхстаг – огромное мрачное здание с грязно-серыми колоннами и куполом на крыше. В рейхстаг ворвалась первая группа наших разведчиков: В. Правоторов, Г. Булатов. Они укрепили флаг на фронтоне. Флаг тотчас же заметили воины, лежавшие под огнем противника на площади»<sup>506</sup>. Архивные документы 674-го полка также полностью подтверждают все свидетельства С.Е. Сорокина.

Всего над рейхстагом во время штурма было поднято около 40 различных знамен. Старший научный сотрудник Центрального музея Вооруженных Сил РФ А.Н. Дементьев

<sup>503</sup> Ракова Е. Первое Знамя Победы над Рейхстагом разведчики сделали из немецкой перины // Комсомольская правда. – 2012. – 25 октября.

<sup>504</sup> Андреев А. Покорение Берлина // Комсомольская правда. – 1945. – 5 мая.

<sup>505</sup> ЦАМО. Ф.33. Оп.686196. Д.144. Л.22.

<sup>506</sup> Мухаммадеева Л.А., Хамидуллин Б.Л. Подвиги кряшен на фронтах Великой Отечественной войны // Научный Татарстан. – 2015. – №2. – С.7–15.

в одном из своих интервью констатировал, что «десятки воинов, участвовавших в штурме Рейхстага, несли флаги, флажки, просто куски красной материи, прикрепленные к черенку лопаты или обломку оконной рамы. Судя по архивам, было их более сорока. Возникла путаница: командиры в донесениях называли их Знаменами Победы»<sup>507</sup>.

В ходе битвы за г.Берлин в разных местах города были водружены также другие красные знамена, получившие известность в исторической литературе. Знамена водружались на высоких зданиях и на других видных местах: на здании городской ратуши, рейхсканцелярии Гитлера, над Бранденбургскими воротами и другими объектами города.

Еще один участник штурма рейхстага, разведчик *Михаил Семенович Габидуллин* (1925–?), уроженец Приморского края, попал на фронт в марте 1943 г. В июле 1944 г. был ранен. Награжден орденом Славы 3-й степени. Участвовал с группой С.Е. Сорокина в водружении Знамени Победы над рейхстагом, за что 8 июня 1945 г. был удостоен ордена Красного Знамени. Краткое описание подвига в наградном листе: «...одним из первых пробился на верхний этаж и в группе с разведчиками водрузил красное знамя над зданием рейхстага»<sup>508</sup>. По воспоминаниям разведчиков группы, М.С. Габидуллин отстал от своих во время пересечения Королевской площади. Товарищи встретились уже после капитуляции гарнизона рейхстага.

За ходом штурма рейхстага наблюдало множество корреспондентов различных изданий, задачей которых было оперативное информирование средств массовой информации. По свидетельству кинооператора Р.Кармена, «в первых числах



Габидуллин  
Михаил Семенович

мая, по окончании боя за рейхстаг, героями штурма называли С.Е. Сорокина и его бойцов»<sup>509</sup>, с которыми он познакомился на ступенях рейхстага.

Известная историческая лента документальной кинохроники, зафиксировавшая момент водружения Знамени Победы над рейхстагом, включалась в огромное число документальных и художественных фильмов, касавшихся штурма г.Берлина и рейхстага. Анализ кадров этой ленты показывает, что ни М. Егоров, ни М. Кантария в отснятом историческом эпизоде не участвуют. Зато отчетливо просматриваются С.Е. Сорокин и его разведчики. Особенно безошибочно определяется С.Е. Сорокин, участвовавший в штурме с нарушением формы



Григорий Булатов в центре группы пешей разведки лейтенанта С.Е. Сорокина на ступенях рейхстага. 3 мая 1945 г.  
Фото А.Капустянского

одежды: на нем была трофейная кожаная эсэсовская куртка, офицерская фуражка с козырьком—«аэродромом» и офицерская планшетка<sup>510</sup>, которые хорошо заметны даже на самых нечетких кадрах кинохроники.

<sup>507</sup> Баранец В. 40 стягов над рейхстагом // Комсомольская правда. – 2007. – №65 (23898). – 5 мая.

<sup>508</sup> ЦАМО. Ф.33. Оп.686196. Д.144. Л.24.

<sup>509</sup> Кармен Р. Как это было... // Москва. – 1965. – №5. – С.138.

<sup>510</sup> Куртка и планшетка на сегодняшний день хранятся в семье С.Е. Сорокина.

Существует также групповой снимок с тремя воинами на переднем плане. На нем зафиксированы: лейтенант С.Е. Сорокин, стоящий на ступенях рейхстага, боец Г.П. Булатов и парторг разведвзвода старший сержант В.Н. Правоторов.

Днем 1 мая на пылающий рейхстаг с самолетов дополнительно было сброшено еще два шестиметровых красных знамени с надписями «ПОБЕДА». Предположительно, затем они погибли в огне.

В полдень 1 мая Знамя Победы с борта самолета По-2 сфотографировал фотокорреспондент газеты «Правда» В.А. Темин. Снимок был доставлен на самолете летчиками В. Лемешкиным, К. Москаленко, И. Вештаком в Москву, а 3 мая был опубликован в газете «Правда». Летчик И. Вештак впоследствии вспоминал: «В связи с очень сложной обстановкой нам, к сожалению, удалось всего только раз пролететь вблизи Рейхстага, где развевался красный флаг. Вот так и появился этот единственный снимок»<sup>511</sup>.

Фото, известное всему миру, на фронто́не здания – салют в честь Знамени Победы сделали 2 мая военные фотокорреспонденты Я.И. Рюмкин и И.М. Шагин. Этот широко известный снимок был напечатан в газете «Правда» 20 мая 1945 г.: «Вот имена героев взвода разведчиков 674-го полка: Правоторов, Булатов, Габидуллин, Лысенко, Сорокин, Орешко, Брюховецкий, Пачковский»<sup>512</sup>.



Салют в честь  
Знамени Победы  
над рейхстагом.  
Берлин.  
2 мая 1945 г.  
Фото Я.Рюмкина  
и И.Шагина

3 мая 1945 г. в дивизионной газете «Воин Родины» были перечислены имена всех 7 героев: «Родина с глубоким уважением произносит имена героев. Советские богатыри, лучшие сыновья народа! Об их выдающемся подвиге напишут книги, сложат песни. Над цитаделью гитлеризма они водрузили Знамя Победы! Запомним имена храбрецов: лейтенант Рахимжан Кошкарбаев, красноармеец Григорий Булатов. Плечом к плечу с ними сражались другие славные воины – Правоторов, Лысенко, Пачковский, Брюховецкий, Сорокин. Родина никогда не забудет их подвига. Слава героям!»<sup>513</sup>.

<sup>511</sup> Мухаммадеева Л.А., Хамидуллин Б.Л. Подвиги кряшен на фронтах Великой Отечественной войны // Научный Татарстан. – 2015. – №2. – С.7–15.

<sup>512</sup> Правда. – 1945. – 20 мая.

<sup>513</sup> Воин Родины. – 1945. – 3 мая.

Все эти знаменательные события были засняты на пленку 3 мая 1945 г. кинодокументалистами Р.Л. Карменом и М.А. Шнейдеровым. В главной роли – Г.П. Булатов, он был запечатлен с флагом на фоне бронзовых коней на крыше рейхстага, а голос за кадром комментировал: «Вот Егоров и Кантария водружают знамя...»!

В соответствии с договором с союзниками район Берлина, в котором находился рейхстаг, становился оккупационной зоной Великобритании. Поэтому вскоре, в связи с передислокацией соединений 3-й ударной армии, Знамя Победы было снято с купола рейхстага. Вместо него было поставлено большое красное знамя.

Проводы Знамени Победы (самодельного, «сорокинского») в Москву состоялись 20 июня 1945 г. на берлинском аэродроме «Темпельхоф». Эти проводы сопровождалась участниками штурма рейхстага С. Неустроевым, К. Самсоновым, И. Сьяновым, М. Егоровым и М. Кантария. На московском аэродроме Знамя торжественно, при параде было встречено помощником коменданта г.Москвы полковником Н.Гребенщиковым. Роту почетного караула возглавил капитан В.И. Варенников.

В наши дни Знамя Победы, по распоряжению Главного политуправления Советской Армии от 10 июля 1945 г., хранится в Центральном музее Вооруженных Сил СССР. До 1965 г. в прежнем здании музея экспонировалось подлинное Знамя Победы. Но впоследствии для обеспечения сохранности реликвии оно было заменено на копию – дубликат, с точностью повторяющий подлинник Знамени Победы. По словам хранителя Знамени А.А. Дементьева, экспонировавшаяся в стеклянной витрине музея копия «стареет ... точно так же, как историческое героическое полотнище»<sup>514</sup>.

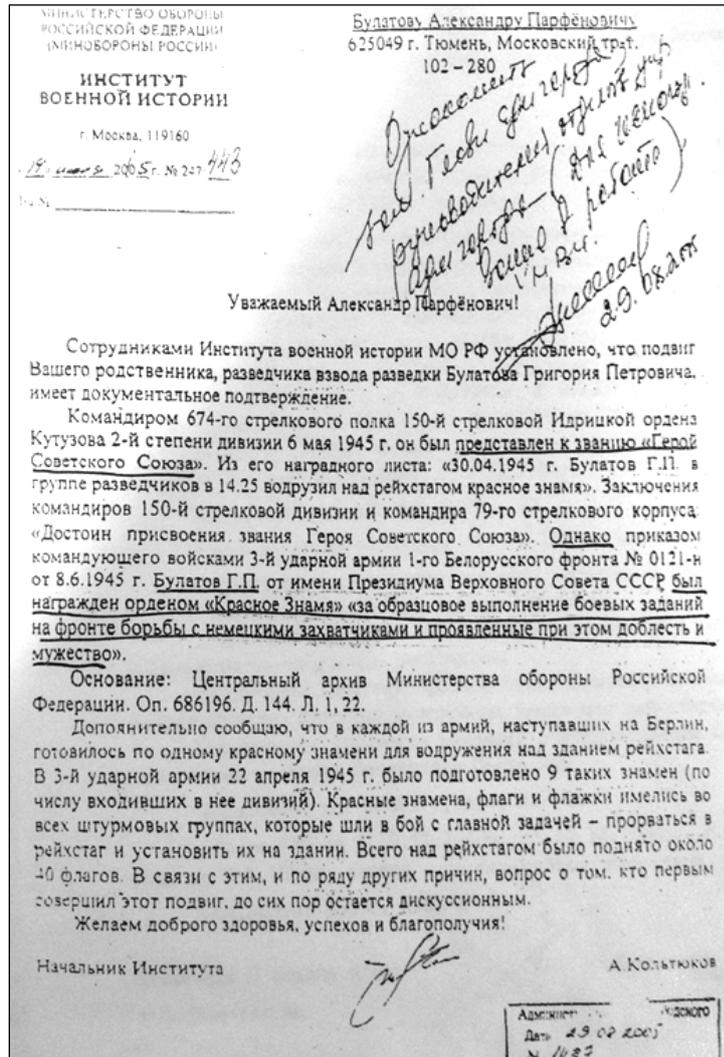
Согласно свидетельству С.Е. Сорокина, в Знамени Победы, хранящемся в Центральном музее Вооруженных Сил СССР, он и его однополчане еще в 1965 г. опознали свой самодельный флаг, изготовленный ими по приказу командира полка капитана А.Д. Плеходанова. Шили флаг в ночь на 30.04.1945 г., перед началом штурма рейхстага. По словам С.Е. Сорокина, это опознание было изложено в коллективном «Письме-опознании», составленном группой его бойцов вместе с командиром полка А.Д. Плеходановым и переданном директору музея. К сожалению, авторы письма не проследили за тем, чтобы оно было официально зарегистрировано, а сама передача оформлена в установленном порядке. Этот факт всплыл лишь много лет спустя (в конце 1988 – начале 1989 гг.), когда группа «Поиск» при ФООП МАИ безуспешно пыталась найти следы данного письма в научном отделе музея.

8 мая 2011 г. в Центральном музее Вооруженных сил РФ был открыт зал «Знамя Победы», в котором было размещено подлинное Знамя Победы. Для экспонирования Знамени Победы было спроектировано специальное выставочное оборудование. Знамя было помещено в стеклянный куб, поддерживаемый металлическими конструкциями, выполненными в виде направляющих рельсов для снарядов к реактивной установке БМ-13 «Катюша». В основании конструкции – стеклянные витрины в виде разрушенной свастики, в которых размещено 20 тыс. экземпляров железных крестов, предназначавшихся для награждения германских военнослужащих за взятие г.Москвы; германские военные знамена; оружие противника; документы, в том числе копия плана «Барбаросса».

У Знамени не хватает полосы длиной 73 сантиметра и шириной 3 сантиметра. По одной из версий, полосу оборвал и взял на память 2 мая 1945 г. бывший на крыше рейхстага рядовой Александр Харьков, наводчик «Катюши» из 92-го гвардейского минометного полка. По другой версии, в то время, когда Знамя хранилось в политотделе 150-й стрелковой дивизии, работавшие там женщины-военнослужащие решили оставить себе сувенир на память – отрезали полосу и поделили на кусочки. В начале 1970-х гг. в Музей Советской Армии пришла женщина, рассказала эту историю и показала свой лоскуток, который был приложен к Знамени и подошел по размеру.

<sup>514</sup> Мухаммадеева Л.А., Хамидуллин Б.Л. Подвиги кряшен на фронтах Великой Отечественной войны // Научный Татарстан. – 2015. – №2. – С.7–15.

Письмо-ответ Института  
военной истории Мини-  
стерства обороны РФ  
двоюродному брату  
Г.П. Булатова – Булатову  
Александру Парфеновичу.  
2005 г.



Долго мы ничего не знали о подвиге первых знаменосцев. Так долго, что об этом можно сожалеть, но не так долго, чтобы забыть их имена. В итоге, «сорокинцы» чувствовали себя героями лишь в течение года, пока 8 мая 1946 г. Указ Президиума Верховного Совета СССР не положил конец спорам об авторстве водружения Знамени Победы над рейхстагом: звание Героев Советского Союза получили сержант М. Егоров и младший сержант М. Кантария. Всего же над рейхстагом было поднято около 40 различных знамен, но многие участники водружения были награждены лишь боевыми орденами Красного Знамени<sup>515</sup>.

До штурма рейхстага Г.П. Булатов имел награды: орден боевого Красного Знамени – за Кунерсдорф; орден Славы 3-й степени; 2 медали «За отвагу»; медаль «За освобождение Варшавы»; медаль «За взятие Берлина»; медаль «За победу над Германией»; медаль «30 лет Советской армии и флота». Однако обещанная награда за водружение Знамени Победы, о которой говорилось в наградном листе Г.Булатова, так и не была

<sup>515</sup> Мухаммадеева Л.А., Хамидуллин Б.Л. Подвиги кряшен на фронтах Великой Отечественной войны // Научный Татарстан. – 2015. – №2. – С.7–15.

вручена. Правительство Кировской области и родственники неоднократно ходатайствовали о присвоении Г.П. Булатову звания Героя России, но получали отказ под предлогом того, что за один подвиг нельзя наградить дважды, а процедура отзыва нижестоящих наград для присвоения более высоких не предусмотрена.



Г.П. Булатов с женой Риммой Андреевной и дочерью Людмилой после войны

Улица в г.Слободском, где жил Г.П. Булатов, названа его именем. Дом, в котором жила семья героя, не сохранился.

В 2001 г. о подвиге Г.Булатова вышел документальный фильм М.В. Дохматской «Солдат и маршал», через год победивший в номинации «Документальный фильм» на Всероссийском конкурсе «Культура на телевидении 2001–2002».

16 декабря 2004 г. администрацией города на кладбище г.Слободского произошло перезахоронение Г.П. Булатова<sup>516</sup>.

В 2005 г. на средства партии «Единая Россия» у входа на кладбище г.Слободского был возведен памятник Г.Булатову в виде массивной гранитной плиты, на которой высечены слова «Знаменосцу Победы».

Решением Слободской городской думы в 2005 г. при городской муниципальной библиотеке им. Грина г.Слободского

был открыт Центр по патриотическому воспитанию имени Григория Булатова.

В 2010 г. на стеле в парке Победы г.Киров состоялось торжественное открытие барельефа и памятной доски Г.П. Булатова.

К 70-летию Победы в Великой Отечественной войне в Кирове была изготовлена медаль «Знаменосец Победы Григорий Булатов» (1000 экз.), на лицевой стороне которой изображен портрет молодого героя. Награду, выпущенную некоммерческим фондом памяти Григория Булатова, вручают «За заслуги в патриотическом воспитании».

В парке Победы г.Киров 8 мая 2015 г. был установлен двухметровый бронзовый монумент Г.П. Булатова.

После разделения Германии в 1949 г. здание рейхстага перешло в западную зону. Во время реставрации с него был снят купол. Мотивировалось это сложностью его восстановления. Но, думается, причина была в другом – по словам советского военачальника, Героя Советского Союза полковника Ф.М. Зинченко, «слишком уж он мозолил кое-кому глаза, ведь на нем развевалось наше Знамя Победы»<sup>517</sup>. Однако сколько бы ни минуло лет, какие бы перемены ни происходили в мире, оно все также гордо будет ретать над ним в веках, как и тогда, в канун Победы. Глядя на него, мы чтим подвиг бесчисленных героев Великой Отечественной войны, павших и живых. Святыня на все времена будет вновь и вновь питать гордость и патриотизм подрастающих поколений, служить живым напоминанием о героизме наших соотечественников. За героические заслуги, проявленные в ходе Великой Отечественной войны, звание Героя Советского Союза было присвоено 47, звание Герой Труда и Герой Социалистического Труда – 10, звание Кавалера ордена Славы трех степеней – 10 кряшенам<sup>518</sup>.

<sup>516</sup> Наговицин С. Церемониал без церемоний // Слободские куранты. – 2004. – 23 декабря.

<sup>517</sup> Зинченко Ф.М. Герои штурма рейхстага. – М., 1983. – С.192.

<sup>518</sup> Герои кряшенского народа / сост. И.Р. Саттарова, науч. ред. Т.Г. Дунаева. – Казань, 2010. – С.3.

Эмиль Шарафиев

### § 9. Общественное и этнокультурное движение татар-кряшен в постсоветский период

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. в России происходили бурные процессы демократизации общественной жизни. Работали «Народные фронты», проходили митинги, шествия. Многонациональная общественность Советского Союза активно включилась в процесс преобразования общественно-политического и экономического устройства страны. В национальных республиках наряду с общими политическими, экономическими, правовыми вопросами население волновало и состояние национальных институтов: родного языка, национального образования, науки, культуры и т.п. В Республике Татарстан в это время возникает значительное количество общественных организаций общественно-политической и культурно-просветительской ориентации. В этот процесс был вовлечен весь многонациональный народ Татарстана. Свои этнокультурные организации возникают у евреев, немцев. Но наиболее массовым было формирующееся татарское национальное движение. Возникают такие организации, как «Туган тел», «Туган як», «Ватан», «Магариф». Наиболее крупным и авторитетным общественным объединением этого периода в Татарстане был Татарский общественный центр (ТОЦ). В его рядах состояли видные ученые, политические деятели, представители татарской интеллигенции.

Всеобщий подъем общественной жизни проявился также и в среде татар-кряшен, которые изъявили желание возродить свою общественную жизнь. Инициатором этого процесса стал народный писатель Татарстана Гарай Рахим (Родионов Григорий Васильевич). Сначала идея была озвучена при личном разговоре с президентом Татарского (Всетатарского) общественного центра 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». По этой причине Гарай Рахим выразил желание «создать при ТОЦ кряшенское отделение, которое занималось бы только культурно-просветительскими делами»<sup>519</sup>. По итогам разговора было получено 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 обществен-



Народный писатель Республики Татарстан  
Гарай Рахим (Родионов Григорий  
Васильевич). 2015 г.

([http://art16.ru/gallery2/v/WhatInKazan/yubileynyy-vecher-narodnogo-pisatelya-rt-garifa-ahunova-1925-2000/dsc03270.jpg.html?g2\\_imageViewsIndex=2](http://art16.ru/gallery2/v/WhatInKazan/yubileynyy-vecher-narodnogo-pisatelya-rt-garifa-ahunova-1925-2000/dsc03270.jpg.html?g2_imageViewsIndex=2))

<sup>519</sup> Гарай Рахим (2017). Интервью в Казани 15.04.2017 // Архив Э. Шарафиева.

ной организации кряшен. Такая возможность представилась 5 декабря 1989 г., во время научно-практической конференции «Фольклорное наследие татарского народа и современное самодеятельное искусство. Фольклор татар-кряшен», состоявшейся в Казани. 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 Институтом языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова Академии наук РТ и проходила в рамках III Всесоюзного фестиваля народного творчества<sup>520</sup>.

Это мероприятие проходило в здании Татарского государственного театра драмы и комедии им. К.Тинчурина. Первым пунктом в повестке дня конференции был «Фольклорный концерт татар-кряшен», участие в котором принимали фольклорные коллективы из Татарстана, Башкортостана, Красноярского края, Оренбургской, Тюменской, Челябинской областей и других регионов. Сразу после концерта на сцену вышел народный писатель Татарстана Гарай Рахим и обратился к присутствующим в зале: «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 из разных мест. Для того, чтобы создать организацию, сперва нужно избрать организационный комитет из нескольких человек, которому будет поручено ее юридическое оформление»<sup>521</sup>. В зале присутствовало около 400 человек, и они единодушно поддержали выдвинутое предложение. В результате было принято решение о создании клуба кряшенской культуры при Татарском общественном центре и утвержден под председательством писателя Родионова Г.В. (Гарая Рахима) оргкомитет, в состав которого вошли А.В. Бижанов, М.С. Глухов, Н.В. Евстафьев, Г.М. Ибушев, Г.А. Казанцева и Г.М. Макаров<sup>522</sup>.

Согласно идее Гарая Рахима, в предварительную программу деятельности «Клуба культуры кряшен» должны были входить следующие пункты: «всестороннее изучение этноконфессиональной группы кряшен как неотъемлемой части татарского народа. Изучать историю христианизации (крещения?) кряшен в неразрывной связи с изучением отдельных территорий, деревень, органов царской администрации, занимавшихся крещенскими делами, монастырей и кряшенских учебных заведений, кладбищ. Изучать историю кряшенских сел, имеющих в них церкви и школы, сохранить их как объекты общественной мысли, архитектуры, изобразительного и хорового искусства. Изучать дошедшие до нас с древних времен нравы и обычаи (обычай и традиции), фольклор, изобразительное и музыкальное искусство, жилища, одежду, кухню, праздники кряшен. Создать в Казани кабинет этнографии кряшен и профессиональный фольклорный вокально-инструментальный ансамбль. Оказывать помощь работе этнографических музеев, кабинетов и самодеятельных художественных коллективов кряшен в местах их плотного проживания; в создании книги истории кряшен, публикации работ авторов кряшен, а также в изучении жизни и творчества поэтов, жизни и деятельности знаменитых людей, вышедших из кряшен»<sup>523</sup>.

Организационный комитет начал свою работу. Первые собрания проходили в стенах Казанского государственного университета им. В.И. Ульянова-Ленина в атмосфере

<sup>520</sup> Кряшены // Общественная организация народности кряшен города Казани. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.an-tat.ru/natsionalnye-organizatsii/726/735/>

<sup>521</sup> Гарай Рахим (2017). Интервью в Казани 15.04.2017 // Архив Э. Шарафиева.

<sup>522</sup> 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.

<sup>523</sup> Текст выступления Гарая Рахима на радио Татарстана (декабрь 1989) // Личный архив Г.В. Родионова.

бурного подъема общественной жизни. В декабре – январе шли подготовка и обсуждение вариантов устава, названия организации. В результате, в январе 1990 г. состоялось собрание, на котором был принят Устав, автором которого стал доцент КГУ А.В. Фокин, а также выбраны руководящие органы организации. В окончательном варианте организация получила название «Этнографическое культурно-просветительное объединение кряшен». В отличие от первоначальной идеи создания «клуба», согласно принятому Уставу, организация получила статус «автономной самодеятельной секции Татарского общественного центра». Участие в объединении строилось на неформальной основе, принимать в нем участие могли лица любой национальности независимо от их политической ориентации, отношения к религии и вероисповедания. Его структура предполагала: 1. Историко-этнографический музей, 2. Клуб любителей литературы и искусства с библиотекой и музыкальной фонотекой, 3. Фольклорный ансамбль песни и танца, 4. Студию-мастерскую народных промыслов и творчества. В районах компактного проживания кряшен в соответствии с конкретными этнографическими условиями на правах филиалов объединения должны были быть созданы сельские, поселковые, районные, городские или областные организации.

Высшим координационным органом объединения должен был стать съезд представителей местных организаций, а в перерывах между съездами организационно-распорядительные функции предоставлялись Правлению, избираемому съездом демократическим путем на альтернативной основе по предложению местных организаций, структурных подразделений, коллективных и индивидуальных участников объединения.

Председателем объединения был избран доцент КГУ Аркадий Фокин, который присоединился к инициативной группе в конце декабря 1990 г. и принял активное участие в ее деятельности. В выборе данной кандидатуры сказалось то, 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 этого знакового события Устав был представлен правлению Татарского общественного центра под председательством М.А. Мулюкова, который официально утвердил его на одном из своих заседаний 26 февраля 1990 г.



М.А. Мулюков (в центре, третий слева), политический деятель, учёный, первый президент Всетатарского общественного центра (ВТОЦ). 1990-е гг. (Нация. Эпоха. Личность. Сборник памяти д.и.н. Г.Л. Файзрахманова. – Казань: Институт истории АН РТ, 2008. – вкладыш)

В качестве полноправных членов Татарского общественного центра кряшены с самого начала участвовали в его деятельности. Уже на I Учредительном съезде ТОЦ присутствовал представитель татар-кряшен, писатель, историк, философ М.С. Глухов. В своем выступлении он подверг справедливой критике появившиеся немногим ранее в периодической печати республики нетолерантные высказывания и признаки неуважительного отношения к кряшенам в связи с историческими особенностями формирования этой группы татарского народа и ее конфессиональной принадлежностью<sup>524</sup>. Он же принимал участие в работе Второго съезда Всетатарского общественного центра в феврале 1991 г. Выступая уже в качестве представителя секции «Кряшен» при ТОЦ, он высказался о необходимости создания для культуры кряшен своей инфраструктуры и трудовых кадров<sup>525</sup>. На этом съезде была принята обновленная программа, в которой организация следующим образом обозначила свою позицию в отношении носителей кряшенской идентичности: «ТОЦ, признавая роль религии в сохранении общечеловеческих ценностей, считает ислам одной из основ национальной культуры и нравственного здоровья общества. В то же время наше движение с уважением относится к оказавшейся в силу исторических причин в лоне иной конфессии группе татар (кряшен), полагая, что пути своего дальнейшего духовного развития они должны определить самостоятельно»<sup>526</sup>. 22 ноября 1992 г. А. Фокин в качестве руководителя секции кряшен при ТОЦ принимал участие в пленуме Совета представителей Всетатарского общественного центра<sup>527</sup>.

Следует отметить, что первое объединение кряшен не носило ярко выраженный территориальный статус. В его уставе прописывалось только то, что «местом пребывания правления объединения является г.Казань»<sup>528</sup>. Однако поначалу их влияние распространялось на всю территорию республики и даже за ее пределы, поскольку данное объединение было единственным в своем роде.

С первых дней своего существования объединение сосредоточило усилия на развертывании культурно-просветительной работы среди кряшенского населения республики и вовлечении наиболее активных сородичей в этнокультурное движение. По инициативе заслуженной артистки республики Галины Казанцевой в Казани был создан и под ее же руководством начал успешную концертную деятельность фольклорный ансамбль «*Айбагыр*». Его выступления оживили работу подвижников самодеятельного сценического творчества на местах. Это позволило организовать силами общественности проведение ежегодных фестивалей фольклорной культуры татар-кряшен начиная с 1991 г. Фестиваль проводился в разных городах республики и имел большое значение не только для развития и популяризации этнической культуры кряшен, но и для налаживания контактов между представителями кряшенского сообщества разных городов, районов и областей.

Важнейшей задачей общественного движения кряшен стали разработка и внедрение механизма сохранения и передачи культурных ценностей новому поколению. В рамках этого направления проводилась работа по увековечиванию памяти значимых деятелей культуры кряшен. Так, летом 1992 г. было проведено большое праздничное мероприятие, посвященное 60-летию со дня рождения поэта Егора Уткина. На месте, где раньше находился его дом, был установлен памятник с надписью в его честь. На торжественное открытие монумента были приглашены поэты, писатели из Казани, Набережных Челнов и из районов РТ.

<sup>524</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.8246. Оп.1. Д.10. Л.138.

<sup>525</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.8246. Оп.1. Д.57. Л.65.

<sup>526</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.246. Оп.1. Д.57. Л.86.

<sup>527</sup> ЦГА ИПД РТ. Ф.8246. Оп.1. Д.99. Л.5.

<sup>528</sup> Устав ЭКПО кряшен 1990 г. // Личный архив Г.В. Родионова.

ТАТАРСТАН АССР МӘДЭНИЯТ МИНИСТРЛИГЕ | МҮХӘММӘТ ИСМӘНДӨГЕ ТЕЛ, ӘДӘБИЯТ ҺӘМ ТАРХИ ИНСТИТУТЫ  
ТАТАРСТАН АССР КОМПОЗИТОРЛАР СОНУЗЫ

ТАТАР ХАЛКЫНЫҢ  
ФОЛЬКЛОР МИРАСЫ  
ҺӘМ  
ХӨЗЕРГЕ ЗАМАН  
ҮЗЕШЧӨН СӨНГАТӨНӨ  
БАГЫШЛАҖАН  
ФӨННИ-МЕТОДИК КОНФЕРЕНЦИЯ  
УҖАЕНМАН

# КЕРӘШЕН ТАТАРЛАРЫ ФОЛЬКЛОР КОНЦЕРТЫ

5 ДЕНАВРЬ 1989 ЕЛ

К. ТИҢЧУРИН ИСЕМЕНДӨГЕ ТАТАР  
ДӨҮЛӘТ ДРАМА ҺӘМ КОМЕДИЯ ТЕАТРЫ  
БИНАСЫ

КОНЦЕРТТА ТАТАРСТАН, БАШКОРТСТАН РЕСПУБЛИКАЛАРЫ, КРАСНОЯР КРАЕ, ОРЕНБУРГ, ТӨМӘН,  
ЧИЛӘБЕ Һ. Б. ӨЛКӘЛӘРНЕҢ КЕРӘШЕН ФОЛЬКЛОР КОЛЛЕКТИВЛАРЫ КАТНАША.

БАШЛАНА **19** СӨГАТЬӘ  
БИЛЕТЛАР САТЫЛА

РӘХИМ ИТЕГЕЗ!

Дан. 9 1118. Тираж 100 экз. Типография «Издательство» Тат. ОК. 89000.

Афиша фольклорного концерта татар-кряшен. 5 декабря 1989 г. (Личный архив Г.В. Родионова)

До 1992 г. были проведены три фестиваля кряшенских фольклорных коллективов. В это же время в составе заинской районной газеты «*Зэй офыклары*» для кряшен начал выходить тематический номер «*Эзей буйлары*».

Знаковым событием начального этапа кряшенского этнокультурного движения стала конференция местных организаций кряшен, состоявшаяся 12 апреля 1992 г. в рамках IV Республиканского фестиваля фольклорных коллективов. Она приняла резолюции «О воссоздании средств массовой пропаганды», «О возрождении национального театра кряшен», «О восстановлении православных храмов и о богослужении кряшен на родном языке», «О возвращении главного здания центральной крещенотатарской школы», «О всекряшенском джиене», которые стали программой объединения и этнокультурного движения кряшен в целом на предстоящие годы. При этом был вновь подтвержден заложенный в уставе объединения сугубо этнокультурный, неполитический характер его деятельности.

В 1993 г. Набережночелнинский танцевальный ансамбль «Болгарлар» в городском Дворце культуры и в Казани поставил фольклорно-вокальный хореографический спектакль «Нардуган» о традиционном празднике кряшен. Премьера спектакля состоялась в Челнинском ДК «Энергетик» в рамках международной конференции «Культура молодых городов», проведенной под эгидой организации «ЮНЕСКО»<sup>529</sup>. Спектакль появился, главным образом, благодаря хореографу и автору либретто Флюре Янышевой. Значительный вклад в выход постановки на сцену внес казанский композитор Фарит Шарифуллин.

Все эти мероприятия, инициированные основоположниками современного общественного и культурно-просветительского движения кряшен, способствовали созданию местных общественных организаций в районах и городах республики, а также за ее пределами. По образцу Казанского ЭКПО кряшен в 1992 г. были образованы объединения кряшен в Набережных Челнах, Нижнекамске и Заинске. Это были самостоятельные организации, официально зарегистрированные, обладающие хозяйственной и финансовой независимостью, имеющие собственные уставы и банковские счета. В начале февраля 1993 г. в Елабуге состоялся съезд, на котором было учреждено Региональное культурно-просветительское объединение кряшен Елабужского, Менделеевского муниципальных районов и Граховского района Удмуртии<sup>530</sup>. Однако эта организация просуществовала недолго и вскоре распалась.

В своем общественно-политическом курсе они, как и казанская организация, ориентировались на программу ТОЦ, а их цели и задачи соответствовали направлению, обозначенному основоположниками современного движения кряшен. К примеру, целями Набережночелнинского этнографического культурно-просветительского общества кряшен значились: «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 входили: организация историко-культурного краеведческого музея, клуба общения, фольклорного ансамбля песни и пляски, кружка народного творчества, ремесленной мастерской, библиотеки и фонотеки. Организация призывала всех интересующихся этими вопросами людей, независимо от возраста, политических взглядов и вероисповедания, объединиться, активно участвовать в общественной деятельности по возрождению, сохранению и развитию самобытной культуры кряшен<sup>531</sup>.

Этим принципиальным требованием были обусловлены поддержка объединением кряшен инициативы по проведению съезда народов Татарстана и участие в его работе, а

<sup>529</sup> Керәшен сүзе. – 1993. – №6, с.4.

<sup>530</sup> Малов А. Тагы да ишәйдек // Керәшен сүзе. – 1993. – №2, 12 марта.

<sup>531</sup> Керәшен сүзе. – 1997. – №6 (32), 30 июня.

также соучредительство в создании Ассоциации национально-культурных обществ Республики Татарстан. А обнародование на съезде содержания принятых резолюций позволило приступить к конкретной работе по их выполнению. На основе архивных и печатных источников была исследована история Казанской центральной крещено-татарской школы и развития кряшенского этнокультурного движения начиная с дореволюционного периода, включая материалы деятельности общества «Кряшен», первых периодических изданий «Кряшен», «Кызыл алям» и других. При содействии редакции газеты «*Шәһри Казан*» был налажен выпуск тематической полосы, а с февраля 1993 г. в Набережных Челнах стала выходить газета «*Керәшен сүзе*» (учредитель Н.П. Антонов, первый редактор А.Н. Малов (Ямаш Игеней)). Удалось, правда значительно позже, организовать регулярные передачи республиканского радио для кряшен (ведущая А.А. Васильева). Были подготовлены необходимые документы, на основании которых главное здание КЦКТШ было включено в государственный реестр в качестве исторического памятника, и возбуждено ходатайство перед правительством о передаче его под культурно-конфессиональный центр кряшен. При формировании Академии наук Татарстана объединение подготовило необходимые обоснования и официально поставило вопрос об учреждении в его структуре отдела кряшеноведения. Велась активная работа по организации кряшенской театральной студии и ансамбля песни и пляски кряшен.

С появлением в Казани кряшенского православного прихода и передачей ему Тихвинской церкви в работе объединения, после официальной регистрации получившего название «Общественная организация народности кряшен г. Казани», заметно усилились этноконфессиональные мотивы. Это способствовало консолидации сил и средств, позволило поднять качественный уровень проводимых мероприятий и акций. Наглядным тому подтверждением явилась научно-практическая конференция на тему «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность», посвященная 2000-летию принятия христианства, канонизации митрополита Московского Макария и 10-летию кряшенского прихода. В рамках конференции, наряду с научными дискуссиями ученых, участников этнокультурного движения и священнослужителей, были проведены молебны в Тихвинской церкви и на Арском кладбище на могилах Н.И. Ильминского и В.Т. Тимофеева, состоялась презентация перевода книги «Соборное послание апостолов».

Убедительным свидетельством зрелости организации кряшен стала ее победа в Поволжском окружном конкурсе социально-культурных проектов с выделением ей в 2002 г. гранта на создание четырехязычного Интернет-ресурса кряшен.

Активизация общественной активности кряшенского сообщества Татарстана произошла в преддверии и в период первой в новейшей истории России Всероссийской переписи населения 2002 г. В этот период произошел ряд событий, приведших к конфронтации лидеров кряшенского общественного движения, с одной стороны, с частью татарской национальной общественности, представителями татарской национальной элиты – с другой. Накал страстей был хорошо отражен в прессе. Дело дошло до взаимных обвинений. Некоторые представители татарской политической и интеллектуальной элиты открыто выражали тревогу, по поводу того, что татарскую нацию хотят раздробить на «подэтноты». В свою очередь, лидеры общественных объединений кряшен Татарстана 13 октября 2001 г. приняли «декларацию о самоопределении кряшен как народа». Свою лепту в обострение ситуации вносили и федеральные органы, такие как Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, в частности, участвовавшие в проведении 2 ноября 2001 в г. Москве «круглого стола» «Восстановление этнического статуса кряшен как народа России».

Разрядка ситуации произошла после исторической встречи 11 апреля 2002 г. в Казанском кремле президента РТ М.Ш. Шаймиева и лидеров общественных организаций кряшен республики. На встрече были рассмотрены назревшие социально-культурные

проблемы кряшенского населения республики, по реализации которых М.Ш. Шаймиев дал соответствующие поручения государственным органам, министерствам, муниципальным властям и учреждениям.



М.Ш. Шаймиев, Государственный Советник РТ, первый Президент Республики Татарстан (1991–2010 гг.) (<http://shaimiev.tatarstan.ru>)

После этого наметились положительные сдвиги в отношении официальных органов и учреждений к запросам общественных организаций кряшен. Уже с 3 октября 2002 г. начала выходить кряшенская газета «Туганайлар» в Набережных Челнах. В 2007 г. она приобрела статус республиканской культурно-просветительской газеты. Усилилось внимание к подготовке и переподготовке кряшенских педагогических и культурных кадров. Министерство культуры республики взяло под

свой контроль проведение фестиваля фольклорных коллективов кряшен. Администрация г. Казани предоставила кряшенской общине возможность вести свою повседневную и культурно-массовую работу на базе Дворца им. В.И. Ленина, а также заметно усилила финансовую поддержку ее этнокультурной деятельности за счет фонда «Өмет».

28 мая 2007 г. в Казани по инициативе кряшенской общественности и при поддержке республиканских и муниципальных органов власти состоялась учредительная конференция, на которой была образована «Общественная организация кряшен Республики Татарстан» (ООК РТ). Председателем ее правления стал И.М. Егоров. Эта организация объединила активистов общественного и этнокультурного движения кряшен Татарстана. Стала динамично расширяться сеть районных и городских организаций кряшен, были вновь созданы организации в Пестречинском, Балтасинском, Кайбицком, Менделеевском, Тюлячинском, Кукморском, Рыбно-Слободском, Сармановском, Мамадышском районах. В 2008 г. республиканская организация вошла в качестве полноправного члена в Ассамблею народов Татарстана. В этот же период был образован государственный ансамбль «Бәрмәнчек», который собрал молодые кадры, стал базой для профессионального роста и творческого развития артистов из кряшен, усилил и дополнил этнокультурный компонент движения<sup>532</sup>. Его деятельность по сей день вносит неоценимый вклад в популяризацию культурных традиций и песенно-танцевального искусства татар-кряшен.

Идея объединить кряшенскую молодежь возникла достаточно давно, однако долгое время она не получала своей реализации. Ситуация изменилась после создания ООК РТ. Реагируя на настроения молодежи и стараясь направить ее энергию на решение вопросов этнокультурного и религиозного возрождения кряшен, ООК РТ начала работу по организации молодежного движения. В результате, на проходившей 25 июля 2009 г. второй отчетно-выборной конференции ООК РТ были озвучены планы проведения в Казани первого Форума кряшенской молодежи. Был образован Организационный комитет, который на протяжении нескольких месяцев вел подготовительную работу.

<sup>532</sup> Отчетный доклад руководителя исполкома ООК РТ Людмилы Белоусовой на IV отчетно-выборной конференции. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tuganaylar.ru/tt/2014-09-25-12-53-26/item/3341-otchetnyiy-doklad-rukovoditelya-ispolkoma-ook-rt-lyudmilyi-belousovoy-na-iv-otchetno-vyibornoy-konferentsii.html>

Главным событием форума, состоявшегося в декабре 2009 г., стало создание Татарстанской республиканской общественной организации «Форум кряшенской молодежи», являющейся структурным подразделением ООК РТ. Одновременно было принято решение образовать Межрегиональный координационный совет кряшенской молодежи «*Бәракат*» («Благодать»), в который первоначально вошли тринадцать человек. Руководителем обеих структур делегаты избрали студента Александра Долгова.

В 2017 г. произошло еще одно знаковое событие – распоряжением Кабинета Министров республики было получено официальное разрешение на строительство и выделено 70% предусмотренных сметой денежных средств на реконструкцию «Центра творчества кряшен Республики Татарстан». В настоящее время ведется активная работа по восстановлению здания<sup>533</sup>.

В духовной жизни кряшенского сообщества традиционно важную роль играет православие. В конце 1980-х гг. возникла идея проводить богослужения с применением церковно-кряшенской языковой традиции и, вслед за общим духовным подъемом, назревшим в связи с принципиально новой политической ситуацией в стране, возродить православную миссию среди кряшен<sup>534</sup>. В Казани по благословию епископа Казанского и Марийского Анастасия в день памяти святителя Иоасафа Белгородского – 23 декабря 1989 г. – был образован Кряшенский приход и восстановлено богослужение для кряшен. В тот день была совершена первая после 71-летнего перерыва литургия для кряшен под сводами Покровского храма г. Казани, после чего такие богослужения стали регулярными. В 1991 г. богослужения на татарском языке в кряшенской традиции стали проводиться в нижнем храме (Сретения Господня) Петропавловского собора г. Казани<sup>535</sup>.



И.М. Егоров, председатель правления «Общественной организации кряшен Республики Татарстан». 2009 г.



Л.Д. Белоусова, руководитель исполкома «Общественной организации кряшен Республики Татарстан», главный редактор культурно-просветительской газеты кряшен «Туганайлар» (<http://krshn.addnt.ru/management/>)

<sup>533</sup> Там же.

<sup>534</sup> Колчерин А. Будущее кряшенской миссии через призму истории // Историко-культурное наследие кряшен Волго-Уральского региона. Актуальные вопросы и перспективы изучения. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016. – С.99–102.

<sup>535</sup> Кряшенский приход г. Казани. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.missiakryashen.ru/today/kazan/>

В течение 1990-х гг. богослужение на родном языке было возобновлено в ряде сельских приходов Балтасинского, Заинского, Кайбицкого, Кукморского, Рыбно-Слободского и Чистопольского районов Республики Татарстан. Так, 22 мая 1993 г. на память святителя Николая в с. Никифорово (Чия баш) Мамадышского района священником Владимиром Ивановым была совершена первая литургия на татарском языке в церковно-кряшенской языковой традиции. В том же году 25 мая, на Духов день, литургия была впервые совершена в с. Большая Чура Кукморского района. В 1994 и 1995 гг. на праздник Духова дня были повторены таинство Евхаристии, а 15(28) июля 1995 г. в с. Большая Чура на постоянное жительство переехал иеромонах Владимир Трофимов. С 1994 г. была введена практика совершения литургии в с. Бурды, с 1995 г. – в селах Албай, Мяшляк и Уреево-Челны<sup>536</sup>.



Храм Тихвинской иконы Божией Матери (Казань). 2013 г. (<http://www.missiakryashen.ru>)

Кряшенский приход Казани обрел новые возможности для полнокровной деятельности после передачи церкви Тихвинской иконы Божией Матери. Храм был возвращен Казанской епархии в 1996 г. и передан общине, после чего именно там продолжилась традиция проведения богослужений для кряшен Казани<sup>537</sup>.

Важная роль в процессе возрождения религиозной жизни кряшенского общества принадлежит священнику Павлу Павлову, кандидату богословия, получившему образование в Московской духовной академии. Вокруг о. Павла сплотилась первая кряшенская община в г. Казани. Под его руководством и при его непосредственном участии был восстановлен Тихвинский храм, здание которого к моменту передачи его общине имело 80% износа<sup>538</sup>. Постепенно налаживалась жизнь общины, сложилась группа прихожан, способных к переводческой и издательской деятельности.

В 1997 г. начался крупный совместный проект кряшенской общины г. Казани и Санкт-Петербургского отделения Российского Библейского общества (СПБРБО) по переводу Нового Завета на церковно-кряшенскую языковую традицию. Координатором этого проекта был религиовед, ныне заместитель министра культуры Российской Федерации Александр Журавский. Курировал работу по переводу сотрудник СПБРБО, кандидат филологических наук Александр Столяров. Протоиерей Михаил Чурашов (перевод Посланий апостола Павла и Откровение), Мария Матвеева (перевод Соборных Посланий), проделали основную работу по переводу. В переводческую группу вошли также Людмила Белоусова (стилистический редактор), Татьяна Дунаева, Геннадий Макаров, Сергей Шишкин и др. Руководил работой группы настоятель Тихвинской церкви Казани, протоиерей Павел Павлов. Консультации по богословию осуществляли сотрудники Объединенных Библейских обществ доктор Саймон Крисп из Великобритании и доктор Ленарт де Рехт из Голландии. Техническая подготовка книги, разработка

<sup>536</sup> Там же.

<sup>537</sup> Козлов В. Национальные приходы Казанской епархии Русской православной церкви // АНКО = Актуальное национально-культурное обозрение. – 2006. – №1. – С.38–40.

<sup>538</sup> Кряшенский приход г. Казани. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.missiakryashen.ru/today/kazan/>

шрифтов, подготовка карт на кряшенском языке и создание макета книги были выполнены сотрудниками СПБРБО<sup>539</sup>.

В декабре 2000 г. Санкт-Петербургское отделение РБО издало новый перевод «Соборных Посланий», презентация которого состоялась в рамках конференции «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность». В 2001 г. были выпущены под одной обложкой «Четвероевангелие и Псалтирь» (репринт изданий 1891 г.). Презентация этого издания состоялась в июле 2001 г. в Тихвинском храме и в храме с. Большие Аты. 23 декабря 2005 г. состоялась презентация «Нового Завета» («Жаңа Законь»). Проект перевода Нового Завета был осуществлен Российским Библейским обществом совместно с переводческой группой в Казани. Тогда весь тираж в 1000 экземпляров был передан Библейским обществом в дар кряшенскому населению<sup>540</sup>.

На сегодняшний день продолжается процесс религиозного, духовно-нравственного возрождения, развития кряшенского сообщества в Республике Татарстан. Активно ведутся строительство новых храмов, издание религиозной литературы. В кряшенских селениях Республики Татарстан функционирует около 30 храмов, молитвенных домов и часовен<sup>541</sup>. Тихвинская церковь и кряшенский приход г. Казани по-прежнему остаются центрами духовной консолидации всех православных кряшен Поволжья<sup>542</sup>. Эти структуры принимают активное участие в научно-просветительской деятельности, распространении и сохранении среди паствы духовно-нравственных ценностей. Кряшенский приход г. Казани является соорганизатором ряда научно-практических конференций, посвященных кряшенской проблематике, вносит вклад в изучение и популяризацию религиозно-просветительского, духовно-нравственного наследия кряшенских просветителей прошлого. К примеру, в 2005 г. Тихвинский приход выступил одним из организаторов научной конференции «Современное кряшеноведение: состояние и перспективы» (23 апреля) и этнологорелигиоведческого симпозиума «Глуховские чтения» (12–13 ноября).<sup>543</sup>

При Тихвинском храме действуют воскресная школа, народный хор, проводится серьезная работа по переводу на кряшенскую языковую традицию тех книг Священного писания, переводы которых не были осуществлены в дореволюционный период. Кряшенская переводческая группа в своей работе следует методике Н.И. Ильминского.



Павел Павлов, протоиерей, настоятель храма Тихвинской иконы Божией Матери (Казань). 2012 г. (<http://kazanweek.ru/article/3464/>)

<sup>539</sup> 10 лет Новому Завету – «Жаңа Законь». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tuganaylar.ru/tt/2014-09-25-12-53-26/item/2081-10-let-novomu-zavetu/>

<sup>540</sup> 10 лет Новому Завету – «Жаңа Законь». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tuganaylar.ru/tt/2014-09-25-12-53-26/item/2081-10-let-novomu-zavetu/>

<sup>541</sup> Колчерин А. Будущее кряшенской миссии через призму истории // Историко-культурное наследие кряшен Волго-Уральского региона. Актуальные вопросы и перспективы изучения. – Казань, 2016. – С.99–102.

<sup>542</sup> Иванов А.П. Традиции продолжают // Значение религиозно-педагогической деятельности В.Т. Тимофеева в социально-культурном и духовно-нравственном развитии кряшенского населения края: материалы научно-практической конференции, посвященной 175-летию В.Т. Тимофеева, состоявшейся 28 октября 2011 года в г. Мамадыше. – Мамадыш, 2012. – С.3.

<sup>543</sup> Козлов В. Национальные приходы Казанской епархии Русской православной церкви // АНКО = Актуальное национально-культурное обозрение. – 2006. – №1. – С.38–40.

Переводческий проект осуществлялся совместно с Петербургским отделением Российского Библейского Общества. Богослужения в храме ведутся в основном на кряшенской языковой традиции<sup>544</sup>.

Существует и активно функционирует Сектор Кряшенской духовной миссии при Миссионерском отделе Казанской епархии РПЦ. Миссионерский отдел осуществляет свою деятельность с конца 1990-х гг.<sup>545</sup> Сотрудники отдела и сектора регулярно выступают с окладами на научно-практических конференциях кряшен.

В то же время существуют и весьма злободневные проблемы религиозного развития современного кряшенского общества Татарстана. В частности, существует острая необходимость в подготовке кадров: при нынешнем объеме культовых сооружений в системе кряшенских приходов республики богослужения совершают лишь 6 священников. Также отмечаются малочисленность церковных общин кряшен в городах и селениях республики, недостаточное распространение духовности среди молодого поколения<sup>546</sup>. При этом в Казанской епархии насчитывается свыше 20 священников, выходцев из кряшен, большинство из которых служит в «русских» приходах, прочно ассоциируя себя с паствой, и не изъявляет желания вести службы в «кряшенских общинах». Также необходимо отметить, что проведение богослужений на татарском языке не всегда находит понимание и поддержку у русскоязычных прихожан<sup>547</sup>.

Сегодня в Республике Татарстан и за ее пределами активно развивается общественное и этнокультурное движение кряшен. Значительную помощь в реализации социокультурных программ кряшен Татарстана оказывают местные органы власти, официальные и общественные структуры. Интенсивно развивается научное изучение различных аспектов, касающихся истории и культуры кряшен. В исследовательском процессе участвуют специалисты из разных стран мира.

Активную поддержку общественному движению кряшен Татарстана оказывает кряшенская молодежь, которая принимает деятельное участие в этнокультурной и общественной жизни республики. Сегодня кряшены, наравне с представителями других народов, вносят вклад в сохранение и укрепление межэтнического и межконфессионального согласия в Татарстане.

---

<sup>544</sup> Там же.

<sup>545</sup> Миссионерский отдел. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://tatarstan-mitropolia.ru/eparhiaotdeli/missioner/>

<sup>546</sup> Колчерин А. Кряшенская миссия. Уроки прошлого // Кряшенское историческое обозрение. – 2016. – №2. – С.94.

<sup>547</sup> Козлов В. Национальные приходы Казанской епархии Русской православной церкви // АНКО = Актуальное национально-культурное обозрение. – 2006. – №1. – С.38–40.

## Глава 7

### Традиционная культура

*Радик Исаков*

#### § 1. Дохристианские верования и обрядность

Система религиозных верований является результатом сложных культурных и социальных процессов, протекавших внутри социума на протяжении длительного периода и включавших в себя религиозно-мифологические, мировоззренческие, психоментальные установки народа. Преломляясь через сознание, эти представления формировали целостную религиозную картину мира человека, жившего в несекуляризованном обществе, формируя определенные стереотипы, этические, культурные, природно-экологические нормы поведения в окружающем мире. Оценивая религиозные верования кряшен (старокрещеных татар), можно отметить их сложный, синкретический характер. Комплекс их религиозных представлений имел значительную вариативность, где каждый элемент занимал «свое» важное место в мировосприятии и являлся результатом эволюции культурных представлений, прямого или опосредованного этнокультурного взаимодействия с представителями других народов Волго-Уральского региона.

При анализе традиционного комплекса религиозной обрядности кряшен отмечается типологическая близость ее отдельных компонентов с соответствующими обрядами у других коренных народов региона, что связано с общими социальными и культурными особенностями их развития. Как совершенно справедливо отмечает удмуртский этнолог В.Е. Владыкин, «религиозно-мифологические системы народов Волго-Уральского региона... в значительной степени представляют собою результат единства исторической судьбы, тесного и длительного этнокультурного взаимодействия, о чем свидетельствуют их стадийно-типологическая близость, мощный общий пласт и многочисленные параллели: космологические и этиологические мифы, принципы построения религиозно-мифологической картины мира и основные ее структурообразующие компоненты»<sup>1</sup>.

Сохранение традиционных основ народной религии у кряшен, несмотря на продолжительный период их взаимодействия с авраамическими верованиями (исламом, а впоследствии с православным христианством), являлось формой рефлексии, направленной на сохранение своей самобытной культуры и идентичности. Монотеистические традиции, представленные в регионе, долгое время выступали в роли нивелирующих систем с «иной» формой культурных и религиозных координат, «конкретно-историческим»<sup>2</sup> взглядом на окружающий мир, восприятие которых означало смену важнейших жизненных установок, бытовых условий жизни, а часто и этнической идентичности. Напротив, традиционные верования, имевшие общую духовную и социальную основу у всех коренных нерусских народов Волго-Уралья и оперировавшие к конкретно-

<sup>1</sup> Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – С.64.

<sup>2</sup> Салмин А.К. Система религии чувашей. – СПб., 2007. – С.32.

природному мирозерцанию, где каждый элемент, включая обитателей сверхъестественного мира, являлся составной частью единого с человеком микро-макрокосма, с которым он постоянно вступал в открытый контакт, наиболее адекватно отвечали культурно-психологическим особенностям развития их патриархального сельского общества. Будучи фактом культуры, народные верования определяли культурно-информационную связь между поколениями. В этом смысле 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<sup>3</sup>.

Важным условием устойчивости древних форм религии была их высокая адаптивность к окружающим культурным и социальным условиям. Традиционные религиозные верования являлись гибкими, пластичными, открытыми, не имеющими четко очерченных границ социокультурными системами, отличавшимися высокой толерантностью, не отказывавшимися «в праве на гражданство» Богам и религиозным установкам других вероучений<sup>4</sup>. Благодаря этому традиционные верования сохраняли свое влияние среди кряшен, занимая важное место в их религиозной и празднично-обрядовой культуре и после официального принятия христианства. Фактически облекаясь во внешние формы монотеистической традиции, вбирая в себя некоторые ее символические стороны, народные верования продолжали оказывать значительное влияние на их культурную жизнь.

Наряду с особенностями этнокультурного развития сохранению этнических верований у кряшен способствовали исторические реалии складывания этой общности. Официальное принятие православия способствовало прерыванию у них процесса дальнейшей исламизации, приведшей у татар-мусульман к вытеснению и ассимиляции монотеистической традицией прежних религиозных верований, сохранившихся в народном сознании лишь в виде отдельных реликтов аграрного культа и мифологии. В то же время отсутствие последовательной христианско-просветительской деятельности со стороны РПЦ, развитой церковной инфраструктуры в местах их компактного проживания, наличия духовных пастырей, знавших татарский язык, которые могли бы познакомить своих новых прихожан с внутренним содержанием православия, привело к тому, что кряшены восприняли лишь внешние стороны православия, в первую очередь его праздничную обрядность, оставаясь в душе последователями народной религии, коими были их предки до принятия христианства. Благодаря этим факторам и особенностям социальной организации жизнедеятельности у кряшен отмечается определенная консервация религиозных представлений. Важную роль в этом сыграла традиционная для татар джиенная структура организации сельской общины, создавшая у кряшен замкнутую, устойчивую модель культурно-религиозной автономии<sup>5</sup>.

**Архаичные культы.** В основе традиционных верований кряшен лежали уходящие корнями в глубокую древность архаичные религиозные представления. К наиболее древним пластам их религиозной культуры можно отнести обряды, связанные с почитанием природных стихий (огня, воды, земли), небесных тел, деревьев и животных, лечебную и вредоносную магию (знахарство и ведовство).

<sup>3</sup> *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. – Йошкар-Ола, 2003. – С.129.

<sup>4</sup> *Николаев Г.А.* Поликонфессиональная деревня Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века: «свои» и «чужие» // Чувашский гуманитарный вестник. – 2010. – №5. – С.144.

<sup>5</sup> *Макаров Г.М.* Перспективы развития традиционной культуры кряшен в современных условиях // Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы научно-практической конференции. – Казань, 2001. – С.28.

Почитание огня – одна из наиболее древних форм религиозности у народов мира, оно появилось еще в эпоху первобытно-общинного строя. У индоевропейцев этот культ приобрел характер особой религиозной системы с развитой обрядностью, а у древних ираноязычных народов Передней, Средней Азии и Закавказья стал основой государственной религии – зороастризма. У древних тюрков культ огня также занимал важное место в системе верований, включался в общую систему религиозного ритуала. При анализе обрядов, связанных с почитанием огня, у кряшен можно выделить много общих черт с древнетюркской традицией, свидетельствующих об их генетической связи. Несмотря на значительную архаичность, культ огня был довольно широко распространен среди кряшен (в первую очередь в Закамье) и бытовал у них вплоть до начала XX в.

К наиболее значимым ритуалам необходимо отнести обряд «добывания нового огня». Можно выделить несколько основных смысловых значений, вкладывавшихся в этот обряд: 1) начало нового жизненного цикла человека; 2) очищение человека и окружающего его мира от нечистой силы и духов; 3) обновление мира.

В летнее время года, в день, назначенный для совершения этого религиозного действия, во всех домах селения водой заливался весь огонь<sup>6</sup>. Таким образом, вся деревня лишалась источника огня. Символически это означало не только уничтожение «старого» огня, но и всех негативных явлений в жизни человека, болезней и пр. Мужчины прокапывали внизу возвышенности (*тау*) проход, через который должны были пройти все жители селения со своим скотом и птицей. Проход через «гору» символизировал очищение, начало нового цикла в жизни человека. После обряда «очищения», посредством трения двух пален, добывали «новый» огонь. В честь него устраивалось общественное моление с кровавым жертвоприношением. Из мяса жертвенного животного (коровы, реже овцы) на новом огне варилась жертвенная каша, распределявшаяся между присутствующими. Новый огонь все жители деревни уносили в свои жилища. Его пытались сохранить до следующего обряда добывания огня<sup>7</sup>. Схожий обряд – «прохождение через земляные ворота» отмечается у молькеевских кряшен. Во время падежа скота оно устраивали стилизованные «земляные ворота». По краям ворот разводили два больших костра. Все жители деревни вместе с домашним скотом должны были пройти через них, вдоль костров, чтобы избавиться от болезней<sup>8</sup>.

По всей видимости, первоначально данный комплекс обрядов имел четкий хронологический цикл проведения и включался в общий годовой религиозный календарь. Во второй половине XIX в., когда впервые был зафиксирован и описан этот ритуал, в связи с тем, что он потерял свое прежнее значение, его проведение уже не привязывалось к определенному времени (за исключением времени года). В этот период он совершался только во время стихийных бедствий (эпидемий, падежа скота и пр.). Считалось, что эти бедствия были связаны с тем, что прежний огонь стал «стар», в связи с чем требовалось добыть «новый», в соответствии со сложившейся обрядовой традицией<sup>9</sup>. У татар-мусульман этот обряд под влиянием ислама был практически полностью вытеснен и проводился лишь во время экстремальных ситуаций в жизни сельской общины, например эпизоотии. Этнографические материалы, относящиеся к проведению этого об-

<sup>6</sup> У татар-мусульман Казанской губернии во время этого обряда, наряду с заливанием «старого» огня, практиковался вынос из домов и «старой» воды, которая затем выливалась (*Насыри К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на их жизнь их суннитского магометанства // Записки Императорского Русского географического общества по отделу этнографии. Т.6. – СПб., 1880. – С.264).

<sup>7</sup> *Гаврилов Б.* Описание кереметей крещеных татар Елабужского уезда (1882 г.) // ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.2170. Л.2 об.–3.

<sup>8</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.55.

<sup>9</sup> *Гаврилов Б.* Указ. соч. – Л.3 об.

ряда у татар-мусульман, описанного К. Насыри<sup>10</sup> и Г.В. Юсуповым (с. Малая Атна Арского района ТАССР)<sup>11</sup>, В. Магнитским (дер. Карамышево Чебоксарского уезда Казанской губернии)<sup>12</sup>, Н. Бургановой (дер. Большая Турма Тетюшского района ТАССР)<sup>13</sup>, свидетельствуют об их общей семантике. Имелись и некоторые отличия. В частности, татары-мусульмане не совершали молений и не приносили жертвы «новому» огню.

Схожие обряды отмечаются также в традиции других народов Волго-Уралья – чувашей<sup>14</sup>, мордвы<sup>15</sup>, удмуртов<sup>16</sup>, а также карачаевцев и балкарцев на Северном Кавказе<sup>17</sup>.

Стихия огня у кряшен имела важное сакральное значение. Она считалась очистительной силой от злых духов и болезней. Огонь как элемент обряда очищения от нечистой силы отмечается и у древних тюрков. В описании византийской дипломатической миссии в Западно-Тюркском каганате (568 г.) историка Минандра говорится, что прежде чем посол Земарх Киликиец был допущен к кагану Истеми, он был вынужден пройти обряд очищения огнем от злых духов<sup>18</sup>. Похожие ритуалы имели место в религиозной практике жителей Улуса Джучи. Францисканский монах Иоан де Плано Карпини, посетивший в XIII в. ставку хана Бату, заметил, что татары перед входом в чужие жилища обязательно проходят между двумя кострами<sup>19</sup>. Широко известен исторический факт убийства в Орде в 1246 г. русского князя Михаила Всеволодовича Черниговского, отказавшегося пройти ритуал поклонения и очищения огнем<sup>20</sup>. В XIX в. обряд «очищения огнем» продолжал бытовать и у кряшен. В весеннее время, обычно перед Пасхой, в каждом дворе разводили большой костер из соломы. Жители деревни прыгали через огонь, приговаривая: «*чирем-чорым китсен*» (пусть покинет меня всякая хворь). У некоторых кряшен этот обряд выполнялся до восхода солнца и назывался «*ут атлату*» (перешагивание через огонь)<sup>21</sup>. Новобрачные перед началом семейной жизни также должны были пройти через этот обряд – в повозке проскочить через костер. Для очищения скота от болезней весной, во время первого выгона на пастбище, животных прогоняли через дым костров<sup>22</sup>. Символическое использование огня как защиты от нечистой силы прослеживается в обрядовом комплексе праздника зимнего солнцестояния

<sup>10</sup> Насыри К. Указ. соч. – С.264.

<sup>11</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамутдинов. – М., 1967. – С.355.

<sup>12</sup> Магнитский В. Материалы к объяснению старой чувашской веры, собранные в некоторых местностях Казанской губернии. – Казань, 1881. – С.137.

<sup>13</sup> Бурганова Н.Б. О системе народного праздника Джиеи у казанских татар // Исследования по истории диалектологии татарского языка. – Казань, 1982. – С.64.

<sup>14</sup> См.: Трофимов А.А. Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура. – Чебоксары, 2009.

<sup>15</sup> Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. – Саранск, 1968. – С.34.

<sup>16</sup> Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. – Ижевск, 2000. – С.34.

<sup>17</sup> Хаджиева Т.Х. Эстетическая и утилитарно-магическая функции календарных песен балкарцев и карачаевцев (весенне-летний цикл) // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа: сб. статей. – Махачкала, 1988. – С.62.

<sup>18</sup> Мокрынин В.П. Дипломатическая практика в Западно-Тюркском каганате // Страницы истории и материальной культуры Киргизстана. – Фрунзе, 1975. – С.111.

<sup>19</sup> Образование Золотой Орды. Улус Джучи Великой Монгольской империи (1207–1266). Источники по истории Золотой Орды: от выделения удела Джучи до начала правления первого суверенного хана / сост. М.С. Гатин, Л.Ф. Абзалов, А.Г. Юрченко. – Казань, 2008. – С.245.

<sup>20</sup> Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Федора // Повести и сказания Древней Руси / отв. ред. Д.С. Лихачев. – СПб., 2001. – С.243–247.

<sup>21</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.357.

<sup>22</sup> Шарифуллина Ф.Л. Доисламские верования татар Волго-Уральского региона: традиция и современность // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Вып.2. – Казань, 2011. – С.90.

– Нардуган. Одним из элементов этого праздника было разведение костров на возвышенностях вблизи деревни<sup>23</sup>.

К наиболее рудиментарным элементам почитания огня у кряшен можно отнести обряд «*ут туйдыру*» (досыта накормить огонь), сводившийся к бросанию в огонь, на котором готовилась пища, в жертву домашнему очагу кусочков масла и выливанию в горящую печь пива при его варке<sup>24</sup>. Сакральное отношение к огню характеризовалось рядом запретов. С огнем не разрешалось играть, осквернять его, плевать, класть в него режущие металлические предметы. Представления о сверхъестественной сущности огня были тесно связаны с верой в существование духа-хозяина огня – *ут иясе*.

При характеристике культа огня у кряшен нельзя обойти вниманием очевидные параллели его обрядности с зороастризмом. По мнению английского исследователя М. Бойс, зороастризм является самой древней из мировых религий, оказавшей заметное влияние на развитие человеческой цивилизации<sup>25</sup>. Не вызывает сомнения влияние этого вероучения на конфессиональные воззрения древних тюрков, имевших тесные культурные контакты с древнеиранскими государствами. В комплексе обрядов (Добывание нового огня и праздник Нардуган) связанных с почитанием огня, у кряшен можно выделить несколько символических основ, занимавших ключевое место в религиозном ритуале зороастризма – «очистительный» огонь и «гора». Необходимо отметить также семантико-семиотическую взаимосвязь праздника Нардуган у кряшен (*Нардыван* – у татар-мишарей, *Нартйван* – у чувашей) и древнеиранского религиозного праздника зимнего солнцестояния Хоррамруз.

В особый комплекс религиозных культов у кряшен можно отнести обряды, связанные с почитанием воды. Вода как символ жизни и очистительной силы занимала особое место в их религиозно-мифологических воззрениях. У кряшен, как, впрочем, и у татар-мусульман, было широко распространено почитание священных ключей и родников, вода из которых наделялась особыми качествами – способностью исцелять болезни, отгонять злых духов. Вода являлась важным элементом народной медицины, использовалась при заговорах от болезней и одержимости. Во многих обрядах, знахарской практике использовалась вода, взятая из трех источников до восхода солнца (*таң суы* – рассветная вода), она наделялась магическими свойствами. Считалось, что она может вобрать в себя дух болезни.

Вода выступала в роли магического оберега, защищающего от сглаза и воздействия злых духов. Для защиты от душ людей, ведших неправедную жизнь и подозревавшихся в колдовстве, становившихся, по поверьям кряшен, после смерти злыми духами (*убырлы, убырлы карчык*), необходимо было вылить ночью на их могилу 40 ведер воды. Вода не позволяла убырлы выходить из могилы (в образе свиньи или собаки) и вредить живым людям. Кроме того, эти действия применялись во время засухи, объяснявшейся деятельностью убырлы, «притягивавший дождевые облака»<sup>26</sup>.

Вера в защитные свойства воды от злых существ потустороннего мира прослеживается в расположении кладбищ. Старинные кладбища довольно часто находятся неподалеку от реки или оврага, бывшего когда-то водоемом. Таким образом, живые ограж-

---

<sup>23</sup> Наряду с названием «Нардуган» кряшены использовали для обозначения этого праздника и другое название – *Шайтан туе* (Праздник дьявола). Считалось, что в этот день Шайтан и другая нечистая сила освобождаются из заточения и имеют особую власть в реальном мире. В связи с этим огненная стихия выступала в роли защитного буфера от злых существ сверхъестественного мира.

<sup>24</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.357.

<sup>25</sup> Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Изд. 4-е, испр. и доп. – СПб., 2003. – С.17.

<sup>26</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.105.

дали себя от мертвецов, которые могли навредить им<sup>27</sup>. Тесная взаимосвязь водной стихии с сверхъестественным отразилось в мифологии в образе реки, разделяющей два мира – потусторонний и земной. Во многих легендах и сказках герой (*батыр*), прежде чем попасть в нематериальный мир, должен преодолеть водное препятствие. Связь реки с «миром мертвых» можно выявить у кряшен в обрядах гадания во время весеннего и летнего солнцестояния. В это время молодежь собиралась на берегу реки и пускала по течению куски ткани, определяя по их поведению в воде: умрет ли тот или иной человек в этом году, сколько будет жить<sup>28</sup>.

Одним из обрядов свадебного цикла у кряшен было совершение невестой жертвоприношения водной стихии (хозяину/хозяйке воды). После свадьбы и вхождения в состав новой семьи невеста при первом посещении водного источника должна была принести в дар воде рода серебряную монету<sup>29</sup>. У кряшен Мамадышского уезда Казанской губернии существовала традиция при первом посещении водного источника приносить в жертву воде кусочки ткани или нити из одежды. Нарушение этого правила могло привести к болезни и смерти человека<sup>30</sup>. Схожий обряд существовал у татар-мусульман Заказанья. Приходя впервые на реку или ключ, женщины приносили в дар воде и ее духу локоны своих волос, мужчины бросали в воду волос из своей бороды<sup>31</sup>.

Жертву воде (соль, крупу, кусочки ткани) приносили, когда хотели избавиться от некоторых болезней. Весной, во время половодья, устраивались общественные моления водной стихии, чтобы она унесла с собой чесотку<sup>32</sup>. Как в случае с огнем, в отношении воды также существовали определенные запреты. Нельзя было плевать в воду, выкидывать в нее мусор, полоскать грязное белье в родниках.

Космологические воззрения кряшен были тесно связаны с ранними формами религии, сводившимися к обожевлению небесных тел и связанных с ними природных стихий. Хотя эти представления к XIX в. во многом потеряли сакрально-религиозное значение и вошли в состав более развитых религиозных систем, отдельные ее компоненты на уровне символических основ религиозно-обрядовой культуры сохранялись в народном сознании.

Почитание солнца как символа жизни фиксируется практически у всех народов мира. У кряшен его следы четко прослеживаются во многих элементах материальной и духовной культуры. Можно отметить типичные «сияния» на фронтонах домов, фигуры стилизованного солнечного знака на наличниках. Важную информацию несет в себе традиционный костюм. Преобладание белого и красного («солнечные» цвета), стилизованных солярных знаков в узоре костюма, использование украшений из серебряных монет (символ солнца) свидетельствуют о важном религиозно-символическом значении солнца в их культуре. Широкое использование солярного образа можно выявить в празднике Нардуган (использование образа солнца, солнечного коня при святочных играх, колец, серебряных монет, зеркал при гаданиях)<sup>33</sup>. По мнению исследователя татарских календарных праздников Д.Р. Шарафутдинова, «в основе идеологии и обрядового комплекса праздника Нардуган, проводившегося в дни зимнего солнцестояния,

<sup>27</sup> Шарифуллина Ф.Л. Указ. соч. – С.90.

<sup>28</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.53.

<sup>29</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.360.

<sup>30</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.235.

<sup>31</sup> Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. – Казань, 1910 – С.26.

<sup>32</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.106.

<sup>33</sup> См.: Апаков М. Святочные игры у крещеных татар Казанской губернии. Материалы для этнографии. – Казань, 1877; Даулей Р. Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии. – Казань, 1903; Васильев М. Рождественские святки в крещено-татарской деревне // Известия по Казанской епархии. – 1905. – №1. – С.16–20; №2 – С.42–50.

лежит идея поклонения солнечному божеству. Нардуган можно считать своеобразным преемником праздника хуннов, совершаемого в «девятой луне в день У» с жертвоприношениями небу и духам предков»<sup>34</sup>.

Восток, где всходило солнце, являлся у кряшен сакральной стороной света, куда они обращались во время традиционных молений. Одним из условий многих религиозных обрядов являлось наличие чистого, безоблачного неба и солнца на нем. Произносятся слова молитвы, смотрели на солнце, выступавшее в роли символа Верховного Божества.

Пережитки солярного культа отмечаются в традиции врачевания глазных болезней. При заболевании таким недугом кряшены давали обетную милостыню белой уткой, говоря при этом: «*Кояш атасы, кояш анасы үзеңнең яктылыгыңны миңа бир*» (Отец солнца, мать солнца, дай и мне свое сияние). Иногда обещали по выздоровлении принести в жертву белую курицу (*нәзер келәү*)<sup>35</sup>. У кряшен Лаишевского уезда Казанской губернии при заболевании глаз человек должен был принести в жертву солнечному светилу белую курицу. Мясо жертвенного животного обязательно полностью съедлось больным<sup>36</sup>. Сохранившиеся легенды и мифы, народный фольклор и топонимика позволяют сделать вывод о широком распространении среди кряшен в прошлом жертвоприношения белого коня (*акбүз ат*). В XIX в. под влиянием пищевых запретов православной церкви (запрещалось употребление конины) эта традиция сохраняется лишь в отдельных селениях Мамадышского уезда Казанской губернии<sup>37</sup>, а к началу XX в. полностью выходит из употребления. Например, неподалеку от дер. Большие Савруши Мамадышского уезда в начале XX в. существовал ручей под названием *Алкы-Елкы чшимәсе*, где местные кряшены ежегодно приносили в жертву белого (светлой масти) быка (*Елкы*), а жители соседних татарских деревень Татарские Савруши и Тюбян – белую лошадь (*Алкы*). Эти три деревни были выселками из одного материнского селения (Савруши). Несмотря на различие конфессиональной принадлежности, у жителей этих деревень сохранились родовые связи и общие древние религиозные обряды<sup>38</sup>. При этом у кряшен под влиянием миссионерской деятельности православной церкви происходит трансформация ритуала (замена традиционного жертвенного животного).

Наряду с солярным культом в XIX в. у кряшен сохранялись некоторые религиозные пережитки почитания луны и звезд. Довольно широкое распространение у них получила легенда о бедной девушке (у казанских татар эта легенда известна под названием «*Ярлы Зөһрә*») (Бедная Зухра), которая стоит на луне с коромыслом и ведрами с водой<sup>39</sup>. Образ луны, наделенный антропоморфными чертами, встречается в устном народном творчестве и фольклоре, в песнях, исполнявшихся девушками во время святочных гаданий в канун праздника Нардуган<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> *Шарафутдинов Д.Р.* Из истории календарных праздников предков татарского народа // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2005. – №1. Режим доступа: [www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2005\\_1/13/13\\_2/&searched=1](http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2005_1/13/13_2/&searched=1)

<sup>35</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.359.

<sup>36</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.106.

<sup>37</sup> *Машанов М.А.* Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875. – С.23.

<sup>38</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.231–237.

<sup>39</sup> Осиротев, бедная девушка терпела притеснения от злой мачехи. Однажды зимой она была вынуждена по ее поручению отправиться босиком на колодец за водой. Пожалев бедную девушку, месяц поднял ее к себе на небо, где она теперь стоит с коромыслом (НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.102).

<sup>40</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.123.

Согласно представлениям кряшен, небесное пространство было связано с человеком и влияло на его жизнь. Звезды имели связь с душами живущих в мире людей. Падающая звезда символизировала закат жизни и смерть человека<sup>41</sup>.

Народные верования кряшен имели тесную взаимосвязь с окружающим миром природы. Важнейшей идеологической и мировоззренческой основой этих религиозных систем являлось сохранение природно-экологического паритета между человеком и окружающим миром, позволявшего ему гармонично развиваться без нарушения хрупкого равновесия в природе. Для всех традиционных религий региона была характерна система запретов (табу). Нельзя было безнаказанно вырубать деревья, особенно считавшиеся покровителями рода, от которых происходил легендарный предок, священные рощи. Такие же запреты существовали в отношении животных. В самой религиозной культуре было заложено отрицание потребительской психологии. Человек мог брать у природы ровно столько, сколько ему было необходимо для существования. Нарушение этого отношения, ведшее в конечном итоге к разрушению экологической системы, т.е. среды обитания человека, рассматривалось как нарушение основополагающих устоев жизни, неминуемо приводившее к ответной реакции со стороны природных систем и сверхъестественного мира (распространение эпидемиологических болезней, падеж скота, засуха, неурожай). Традиция бережного отношения к природе, являвшаяся важнейшей установкой народной религии, по сути, ее базисом, оказала заметное влияние на формирование норм поведения в окружающем мире. У кряшен считалось, что порубка дерева, достигшего зрелого возраста, является большим грехом<sup>42</sup>. Не дозволялось рубить деревья, растущие в саду, возле дома так как вместе с этим деревом кончалось счастье хозяев дома<sup>43</sup>.

Как и у других нерусских народов региона, в кряшенской традиционной религиозной системе местом культа выступала окружающая природная среда. Моления, в зависимости от их функционального и сакрального значения, могли совершаться в открытом поле, возле водного источника, в лесу, возле священного дерева или рощи, возвышенности и т.д.

В соответствии со сложившимися представлениями, человек в патриархальном обществе воспринимал себя как неотделимую часть природно-экологического пространства окружающего мира. С этими представлениями были тесно связаны древние формы религии – тотемизм, анимизм, эвгемеризм. Все эти элементы в той или иной мере можно выявить в религиозной традиции кряшен – в культе деревьев и животных.

Дерево является одним из ключевых образов традиционных религий тюркских народов. По всей видимости, культ деревьев у их предков сформировался еще в докочевой период жизни, когда ареалом их обитания были таежные районы Сибири. Являясь универсальным и важным символом религиозной мифологии, дерево выступало в роли центра мира и той вертикали, которая связывает землю с небом. Поэтому с деревом ассоциировались все наиболее важные процессы, происходящие в природе и обществе<sup>44</sup>.

В мифологии татар модель мира конструировалась и оформлялась вокруг образа «мирового дерева» (*яфан агачы*). У кряшен образ «мирового дерева» был тесно связан с образом одиноко растущего священного дуба, реже сосны – *таре* (*Тэңре агачы*), являвшегося неким связующим каналом с Верховным Божеством. В образе священного дуба отразились многие древнетюркские представления, связанные с космическим «пупом земли», символом которого было «мировое дерево». Он выступал информационным звеном между тремя мирами: средним – человека, нижним – духов, верхним – божественным. Тесная связь священного дерева – персонифицированного микрообраза

<sup>41</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.103; Д.309. Л.478.

<sup>42</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.474.

<sup>43</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.67.

<sup>44</sup> Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск, 1992. – С.87.

космического мироздания и Верховного Бога – создателя мира являлась важнейшей основой древних религиозных воззрений предков кряшен. Дерево, особенно высокое (высокий густолиственный дуб), по представлению гуннов и сабир (сувар), считалось связующим каналом с главным божеством Тенгриханом, жившем на небе, и почиталось как сам Тенгри. Все языческие обряды и жертвоприношения, посвященные Тенгрихану, совершались возле этого дерева – «Матери высоких деревьев». Тенгрихан и святое дерево были символами благополучия, безопасности страны. Святое дерево исцеляло больных, возвышало неимущих и нищих, сохраняло от засухи, питало растения и землю. Это дерево нельзя было безнаказанно трогать, рубить и отламывать от него ветки<sup>45</sup>. Данные запреты на протяжении многих веков сохранялись у кряшен. По наблюдениям П. Знаменского, у жителей дер. Большой Арняш Мамадышского уезда Казанской губернии существовал священный дуб, являвшийся местом их поклонения. У этого дуба жители «совершают свои жертвоприношения и молятся перед ним об умножении скота, пчел, об урожае хлеба и проч., от этого дуб получил священное значение, и они верят, что если кто срубит этот дуб или сделает около него что-нибудь неприличное, у того руки и ноги отсохнут»<sup>46</sup>. В 1860-х гг. в этой деревне проживал один старик, считавшийся «полоумным». Жители соседнего селения Нижний Арняш видели причину болезни этого человека в его святотатственных действиях. Он самовольно срубил священный дуб и выжег его пень, являвшийся местом поклонения нижеарняшевцев, чем нанес им страшное оскорбление. За это, по мнению местных жителей, и лишил его Бог разума<sup>47</sup>. Схожий характер имел запрет в отношении священного дерева у жителей дер. Три сосны (*Өч нарат*) Мамадышского уезда Казанской губернии. По преданию свое название селение получило от трех сосен, росших неподалеку и имевших для местных кряшен сакральное значение. Одна из этих сосен сохранилась до 1880-х гг. Несмотря на то, что из-за старости она находилась в полусгнившем состоянии, трехсосенцы продолжали ухаживать за ней, не трогали отпадающих веток. Ежегодно возле этой сосны совершались моления, в жертву священному дереву приносили мелкие монеты, которые кидались к ее основанию<sup>48</sup>. По наблюдениям современников, в начале 1920-х гг. в ряде кряшенских селений Мамадышского и Чистопольского кантонов ТАССР посреди полей можно было увидеть одиноко растущие дубы. При необходимом аграрном освоении новых территорий, связанном с возросшими потребностями населения, кряшены, вырубая другие деревья, оставляли нетронутыми древние дубы, которые продолжали одиноко возвышаться среди возделываемых полей<sup>49</sup>.

Культ деревьев был тесно связан с культом предков. Не случайно особое место в пантеоне почитаемых деревьев занимала береза считавшаяся «деревом мертвых». Кряшены высаживали на могилах умерших родственников молодые березовые саженцы, наряду с рябиной, вязом и тополем. Деревья, растущие на кладбище нельзя было ломать, рубить, использовать для отопления домов<sup>50</sup>. Береза, как сакральный символ, широко использовалась в похоронном обряде. Под голову умершего укладывали березовые листья, гроб с покойником переносился с помощью специальных березовых канатов<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Давлетшин Г. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. – Казань, 2004. – С.37.

<sup>46</sup> Знаменский П. О крещеных татарах деревни «Большой Арняш» (Извлечение из дневника) // ЖМНП. – 1868. – Часть 137, №3. – С.360.

<sup>47</sup> Там же. – С.363.

<sup>48</sup> Историко-статистическое описание... – С.119.

<sup>49</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.233, 271.

<sup>50</sup> Такой же запрет существовал у татар-мусульман. Дрова с кладбища можно было использовать лишь для отопления здания мечети.

<sup>51</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.90.

Местом поклонения являлись одиноко растущие березы – *ялгыз каен* и священные рощи, в которых, по поверьям кряшен, жили духи рода (*кирэмэт*). В отличие от татар-кряшен у татар-мусульман в XIX в. культ деревьев под влиянием ислама подвергся значительным изменениям. Древние места поклонения (священные рощи) в результате деятельности мусульманского духовенства по искоренению народных доисламских представлений стали ассоциироваться с «нечистыми местами», где водятся злые существа потустороннего мира. Так, местность внутри городища у Сорочьих Гор (Рыбно-Слободский район РТ) долгое время не распаивалась из-за суеверного страха. Ее старались обходить стороной, поскольку там «являются запоздалым путникам разные чудовища и женщины-татарки в древних азиатских костюмах»<sup>52</sup>.

Культ деревьев у кряшен имеет прямое отношение к древним тотемическим и анимическим представлениям их предков. В чем его древнее религиозное значение, исторические корни? Ответить на этот вопрос помогут материалы, относящиеся к религиозным воззрениям алтайцев (алтай-кижи) – одним из немногих народов сохранившем традиционные основы древних религиозных представлений тюрков. Согласно их взглядам, у каждого человека в сверхъестественном мире существует личное дерево. После смерти человека необходимо было посадить на его могиле деревце. Оно должно было восполнить реальный уход из жизни человека и способствовать возобновлению жизни в родовом мире. Каждую весну алтайцы устраивали «кормление» деревьев – брызгали молоком, кашей, к ветвям привязывали ленточки ткани<sup>53</sup>. Дерево сохраняло незримую связь с душой умершего человека и его родом, было в определенном смысле его «двойником» в живом мире, через него предки могли общаться с прародителем, оказывать ему свое почтение и уважение. Эти представления у кряшен отразились в традиции «именных деревьев». У них существовал обряд наречения имени дереву. Обычно имя закреплялось за деревом в честь человека, который во время своей жизни ухаживал и следил за ним («*Гурдэй агачы*», «*Тэмэй агачы*» и т.д.). Кряшены верили, что пока будет существовать это дерево, люди будут помнить и человека, его имя не исчезнет. С этими архаичными воззрениями связан и другой обряд. Довольно часто возле современных кряшенских селений, на обочине дорог, можно увидеть одиноко растущее дерево, обвешанное кусочками разноцветных тканей и полотенец (*элэмэ, сэлэмэ*). На вопрос, с чем связан этот обычай, можно услышать примерно следующее: «Это делается (т.е. на дерево повязываются ленточки и полотенца) людьми, отправляющимися в дальнюю дорогу, чтобы путешествие было удачным, чтобы благополучно вернуться в родные края». При этом объяснить причины и корни этой традиции никто не может, ссылаются лишь на то, что этот обычай «достался нам от прадедов». На наш взгляд, этот обряд имеет прямое отношение к древним представлениям о связи дерева с родом человека, а в более широком смысле – с родным селением и краем. Дар дереву символизирует собой акт почитания предков, заключенных в этом образе, желание сохранить незримую связь с ними, получить их поддержку, что должно помочь человеку, в конечном итоге, вернуться к себе домой.

Тесную связь с культом деревьев можно выявить в одном из наиболее популярных и распространенных весенних праздников кряшен – *Бэрмәнчек* (тат. тальник, верба). Празднование Бермянчека совершалось, в соответствии с православным церковным календарем, на шестую неделю Великого поста (в Лазареву субботу). В этот день после полудня молодые холостые мужчины отправлялись в лес, где нарезали два таловых прута. В это время другие жители деревни собирали с каждого двора муку, молоко, яйца и масло, из чего членами одного из семейств готовилась жертвенная каша-завариха. Приготовив ее, жители, обратившись на восток и взяв в руки чаши с кашей, совершали

<sup>52</sup> Шарифуллина Ф.Л. Указ. соч. – С.91.

<sup>53</sup> Сагалаев А.М. Указ. соч. – С.92.

моление о благополучии деревни. Главным руководителем моления было особое лицо, выбираемое из числа старейшин. После моления и жертвенной трапезы его участники, взяв приготовленные прутья, начинали бить друг друга и всех попадавших на глаза<sup>54</sup>. Считалось, что чем сильнее бьешь, тем лучше, «больше пользы». Использование вербы в качестве инструмента ритуальной экзекуции можно обнаружить и в другом обычае. При первом выгоне скота в поле кряшены, по примеру русских крестьян, стегали домашних животных вербными прутьями, чтобы в этом году скотина была здорова и дала хороший приплод.

В этом обрядовом комплексе можно выявить определенное наложение на тюркскую основу культа деревьев традиционных славянских ритуалов и представлений, связанных с культом плодородия и материнства. У русских крестьян Пензенской губернии в Вербное воскресенье было принято собирать прутья вербы и обходить дома, нанося при этом удары прутьями вербы домочадцам и произнося следующие слова: «Верба хлест, бей до слез!», «Вставай рано, бей барана!», «Бьем, чтобы быть здоровыми». У украинцев Черниговской губернии при ударе было принято говорить: «*Не я бью, верба бье. За тыждень – Велькдень; Будь великий, як верба, а здоровый, як вода, а богатый, як земля*»<sup>55</sup>. Сами эти дни у русских крестьян были одними из любимейших народных торжеств, сопровождались массовыми гуляниями и угощением. Основа этого праздника – славянский языческий праздник весеннего возрождения и вегетации природы. Не случаен и выбор его символа – вербы, растения, которое первым распускает весной почки, т.е. возрождается после зимней «смерти».

У кряшен можно выявить взаимосвязь культа почитания предков (рода) с культом животных. В XIX в. у них сохранялись субординированная система родовых связей, основанная на джиенной организации общества, культурные и семейные связи с материнскими селениями и родами. Важным элементом принадлежности к роду был общий родовой знак – *тамга*, являвшийся очень древней формой фиксации родства. В родовых тамгах кряшен четко прослеживается связь с тотемическими представлениями их предков. Так, можно выделить тамги рода *буре* (волк), *тукран* (дятел), *аю* (медведь), *бака* (лягушка) и пр.<sup>56</sup>

С отголоском зоолатрии был связан обычай вывешивать череп определенного животного в поле, возле дома или пчельника с целью защиты от сглаза и злых духов<sup>57</sup>. Этим же можно объяснить антропоматизские взгляды на окружающий мир, в соответствии с которыми животные наделялись не свойственными для них характеристиками. Как и духи сверхъестественного мира, животные по своему желанию могли помогать или вредить людям. У кряшен, как и у ряда финно-угорских народов региона (мордвы и удмуртов), существовало негативное отношение к некоторым птицам. Считалось, что воробьи всячески вредят человеку. Во время пожара они таскают в огонь солому, тем самым увеличивая масштабы бедствия<sup>58</sup>. У жителей с. Янцевары Лаишевского уезда Казанской губернии существовало поверье, что петухи могут способствовать началу дождя в период засухи. Для этого во время засухи крестьяне ловили свою домашнюю

<sup>54</sup> *Ляпидовский И.* Записка, составленная для Российского географического общества, о жителях Ядыгеровской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (1848 г.) // ОР РНБ. Ф.СПБДА. Оп.1. Д.А1/232. Л.16.

<sup>55</sup> *Толстой Н.И.* Вербное воскресенье // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. *Н.И. Толстого*; Институт славяноведения РАН. – М., 1995. – Т.1. – С.337. Кряшены Мензелинского уезда Уфимской губернии в начале XX в. во время ритуальных ударов произносили схожие слова: «верба, верба хлысь, не я бью, верба бьет» (НА ЧГИГН. Отд.І. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.111 об.).

<sup>56</sup> Более подробно см.: *Макаров Г.М.* Тамги кряшен // Научный Татарстан. – 2011. – №3. – С.229–236.

<sup>57</sup> НА ЧГИГН. Отд.І. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.142 об.

<sup>58</sup> НА ЧГИГН. Отд.І. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.103.

птицу и относили на реку, где три раза окунали ее в воду<sup>59</sup>. Кряшены наделяли сверхъестественными свойствами домашних собак. Считалось, что собаки могли предсказывать будущее, отгонять своим лаем злых духов. Если человек намеревающийся отправиться в дорогу, встречал на пути лающую собаку, это было плохим предзнаменованием. Необходимо было вернуться домой, и лишь помолясь вновь отправится в путь<sup>60</sup>. Схожие взгляды бытовали у волжских булгар. Как писал арабский путешественник X в. Ахмед Ибн-Фадлан, булгары по лаю своих собак определяли – удачной ли будет дорога, как пройдет следующий год<sup>61</sup>. Обоожествление животных, придание им сверхъестественных способностей прослеживаются в ряде мифов и сказок кряшен отражающих древние религиозно-мифологические представления связанные с культом животных<sup>62</sup>.

По мнению известного советского религиоведа и этнографа С.А. Токарева, знахарство (лечебная магия) является одним из самых устойчивых, мало меняющихся видов сакральной обрядности, сформировавшейся на заре человечества. Она знакома всем народам и существует на всех ступенях общественного развития<sup>63</sup>. Фигура знахаря (*күрәзә/күремче* (тат. *күр* – видеть, гадательница, ясновидица), *багучы* (тат. *бак* – смотреть, смотрящая на воду, гадающая по воде)<sup>64</sup>, *тел белүче* – знающая язык заговоров<sup>65</sup>) у кряшен была тесно связана со многими традиционными религиозными ритуалами, а в некоторых из них занимала центральное место, выполняя функции инициатора обряда. В этнографической литературе отмечается привилегированное положение данных лиц в обществе. Сельские жители относились к ним с уважением, слушались их советов, старались выполнять их предписания<sup>66</sup>. В основном знахарями были престарелые женщины. К их услугам прибегали в случае болезней, несчастных случаев, при желании узнать какую-то скрытую информацию. Для каждого такого случая у курзя существовали специальные «тайные» слова и заговоры. Заговоры сопровождалась различными обрядовыми действиями, существовала особая ритмика их произношения, при этом использовались различные художественные приемы, такие как метафора, гипербола, аллегория<sup>67</sup>.

Необходимость обращения к знахарям для излечения от недугов была связана со взглядом на природу болезней. Все они представлялись некими абстрактными существами сверхъестественного мира, принимающими иногда материальную оболочку, но чаще имеющими бестелесную сущность. Они проникали в тела людей и вызывали у них недомогание или помешательство. Таким образом, задача знахаря состояла в том, чтобы изгнать из тела болезнетворный дух и излечить человека. Знахари наделялись сверхъестественной силой, способностью общаться с духами. Мистическая связь курзя с потусторонним миром и его обитателями, позволявшая ему с помощью определенных практик вступать в контакт и одерживать «победу» над злыми духами, была связана с неким актом инициации, при котором знахарь вступал в союз с потусторонними силами, менявшими его прежнюю душу на новую<sup>68</sup>.

<sup>59</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 321. Л. 125.

<sup>60</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 321. Л. 142.

<sup>61</sup> Ибн Фадлан о народах Восточной Европы // Из глубины столетий / сост., вступ. ст. и коммент. Б.Л. Хамидуллина. – Казань, 2000. – С. 80.

<sup>62</sup> См.: НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 35.

<sup>63</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964. – С. 104–108.

<sup>64</sup> Остроумов Н.П. Первый опыт словаря по выговору крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876. – С. 55, 98, 104.

<sup>65</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986. – С. 176.

<sup>66</sup> Куглеев Н. Миссионерская экскурсия в крещено-татарские селения Елабужского уезда // Вятские епархиальные ведомости. – 1911. – № 49. – С. 1045.

<sup>67</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С. 176.

<sup>68</sup> Барькаръ Е.В. Об изучении религиозности кряшен в современном религиоведении // Этноконфессиональное состояние кряшен: история, теория, практика. Материалы вторых публич-

Большой интерес представляют заклинания, применявшиеся кряшенскими знахарями, и обрядовые действия, сопровождавшие их. Довольно подробное описание знахарской практики курязя/куремче, относящееся к середине 1870-х гг., было оставлено православным миссионером и этнографом И. Софийским. Он выделил несколько разновидностей заговоров: *имнәү* (заговор) – *очан имнәү* (заговор (лечение) детской болезни, связанной со вздутием живота); *арна имнәү* (заговор ячменя (*hordeum*)); «*кайрак имнәү*» (заговор твердой опухоли); *бизәк, шом имнәү* (заговор лихорадки); *өшкерү* (буквально с араб. – читать молитву над больным, в татарском языке использовалось также в смысле дуть, заговаривать) – *сызлавык өшкерү* (заговор фурункула); *кискәнне өшкерү* (заговор пореза); *өндәү* (говорить, уговаривать) – «*кот өндәү*» (уговаривание кота (духовной силы)). Кроме того, существовали специальные «языки», с помощью которых знахарь общался с болезнетворными духами.

Характерной чертой заговоров-имняу было использование различных предметов. При заговаривании очана использовались лапоть, кожаная обувь и метла, которые по очереди прикладывались к больному месту, а после произнесения заклинания, направленного на изгнание болезнетворного духа, их бросали к порогу. В случае сильной болезни при третьем произнесении ритуальной формулы вместо кожаной обуви использовался живой паук, пойманный в комнате, в которой происходило лечение. В отличие от других предметов, паука не бросали к порогу дома, а раздавливали на пуповине ребенка и размазывали по всей поверхности его живота. При этом произносили следующие слова: «Как раздавливается и уничтожается этот паук, так раздавливается и уничтожается очан этого дитяти! Да будет всеисцеляющим средством этот (заговор), откуда пришел (очан), туда да и уйдет!»<sup>69</sup>. При заклинании ячменя применялись зерна ячменя и ткань от мужской и женской сорочек *кунчек*, твердой опухоли – точильный камень (*кайрак*). Любопытный способ заговора использовался при лечении лихорадки. Для этого из разноцветных кусочков ткани изготавливали куклу. Ею курязя три раза проводил вокруг головы больного, произнося при этом: «Ходай! Избавь сего [имя больного] от этой лихорадки и оную лихорадку в эту куклу пошли»<sup>70</sup>. После чего знахарь отправлялся на перекресток дорог и там выкидывал куклу. Во время пути туда и обратно он не должен был ни с кем разговаривать, задавать и отвечать на вопросы<sup>71</sup>. При лечении заболеваний глаз, считавшихся «солнечными» болезнями, изготавливалось специальное снадобье из желтка яйца, в которое добавлялся мелко толченый сахар. На рассвете знахарь произносил молитву, повернувшись в сторону солнца, аккуратно заливал больное место заранее приготовленным «лекарством» и произносил заговор<sup>72</sup>.

При заговорах-ошкеру посторонние предметы не использовались. Для заговаривания болезни, наряду с произнесением определенных слов, знахарь выдыхал воздух на больное место, плевал в сторону от больного или имитировал это.

Особый вид заговоров был связан с верой в существование у человека духовной силы – кота. Представление о коте встречается у всех тюркских народов. Оно являлось неотъемлемой частью их представления о душе. Данный заговор произносился в случае, когда из-за внезапного испуга у человека развивалась психическая болезнь. Вследствие этого у него появлялись мучительное беспокойство, немотивированный страх, он

---

ных чтений памяти ученого-кряшеноведа М.С. Глухова, посвященных его 70-летию. Казань, 28 марта 2008 г. – Казань, 2011. – С.85.

<sup>69</sup> *Софийский И.* Заговоры и заклинания крещеных татар Казанского края (лекция в Казанском миссионерском приюте) // Отдельный оттиск из Известий по Казанской епархии за 1878 г. №2. – Казань, 1878. – С.5.

<sup>70</sup> Там же. – С.15.

<sup>71</sup> Там же.

<sup>72</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.211.

быстро слабел, терял бодрость духа и в конечном итоге умирал. Наблюдая такие симптомы, татары говорили: «аның коты чыккан», т.е. у него кот вышел. Чтобы вылечить этот недуг, нужно было «уговорить» кот вернуться в тело. Для этого знахарь произносил нараспев:

[Имя больного] кот вышел.  
 Приди кот, приди кот!  
 Как голубь, воркующий в небе, приди!  
 Как дикий гусь, выстроившись в небе, приди!  
 Как белый шелк, не задерживающийся в небе приди!  
 Приди кот, приди кот!<sup>73</sup>  
 После чего знахарь ртом вдувал воздух больному за пазуху.

При сильном испуге данная операция повторялась три, пять раз. Этот заговор можно считать одним из наиболее архаичных обрядов, сохранившихся с древних времен. Об этом свидетельствует его идентичность соответствующему заговору, сохранившемуся у татар-мусульман Закавказья.

Под словом *авыру теле* (язык болезни) кряшены понимали как слова, произносимые во время любого заговора, так и особый вид заклинания. В частности, И. Софийский выделял как особый вид ошкору «зыяндаш теле» (язык падушей болезни)<sup>74</sup>. В ходе полевых исследований, у современных кряшен Ф.С. Баязитовой был выявлен целый ряд сохранившихся «языков», таких как «*жыл теле*» (язык ветра, т.е. болезни, вызванной ветром), «*бүсер теле*» (язык грыжи), «*су теле*» (язык воды), «*ут теле*» (язык огня), «*елан теле*» (язык змеи), «*кан теле*» (язык крови), «*арна теле*» (язык ячменя)<sup>75</sup>.

Наряду с некоторыми различиями во всех видах заговоров, применявшихся знахарями, можно выделить и общие моменты. Перед началом любого заговора произносились ритуальные слова в честь Верховного Божества (*Ходай, Бер Тәңре, Алла*), не допускалось использование четных чисел. У кряшен Уфимской губернии перед произнесением многих заговоров читалась предначальная мусульманская молитва «Во имя Бога милостивого и милосердного». По данным Н.Ф. Катанова, бытование этого обычая у кряшен связано с тем, что большинство заговоров было воспринято ими от соседей мусульман – татар и башкир. В пользу этого свидетельствует и тот факт, что после их прочтения курязя/куремче произносил следующую фразу: «Это не мои слова, а завет Айши и Фатимы». Таким образом подчеркивался заимствованный характер этого заговора<sup>76</sup>.

Сохранившиеся материалы о знахарской практике курязя/куремче свидетельствуют об их тесной связи с распространенной среди многих народов мира религиозно-мифологической системой, которую в современной науке принято называть общим термином «шаманизм». Это отмечал и первый исследователь данного религиозно-обрядового комплекса И. Софийский: «... они (т.е. курязя/куремче. – *Р.И.*) – остаток древнеязыческого сословия (шаманы), игравшего в старину весьма видную роль у так называемых ныне крещеных татар и поныне пользующегося значительной известностью почти у всех инородцев Северо-Восточной России»<sup>77</sup>. Действительно, сопоставляя ритуальные и магические приемы курязя с соответствующей практикой шаманов Сибири и Алтая, можно выделить множество очевидных параллелей. В то же время «шаманизм» кряшен не имел характера развитой и окончательно оформленной системы как у коренных народов Сибири, хотя, безусловно, занимал важное место в комплексе традиционной религи-

<sup>73</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.12.

<sup>74</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.16.

<sup>75</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.176.

<sup>76</sup> Катанов Н.Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. – Т.16. Вып.1. – Казань, 1900. – С.11.

<sup>77</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.1–2.

озной культуры. Ее можно рассматривать как реликт глубокой старины, сохранившийся у них в несколько нивелированном виде. Религиозные функции кряшенского знахаря были довольно близки соответствующим функциям служителей шаманских культов у казахов (бакса), чувашей (йомзя), удмуртов (туно), мордвы (содыця).

Тесную связь с шаманизмом имеет и образ кряшенского ведуна (колдуна) – *нугытчы* (араб. нугыт – ворожба), *убырлы, убырлы карчык*. Хотя образ ведуна у кряшен в XIX в. подвергся некоторой мифологизации, сохранившиеся нарративные материалы и устные предания позволяют говорить о существовании у них в этот период реликтов ранних форм религии, связанных с совершением вредоносных обрядов и магии, категории лиц, их практиковавших. В отличие от курязя/куремче данные лица пользовались дурной славой, их боялись и всячески избегали. Болезни, которые нельзя было объяснить естественными причинами, психические заболевания, мор скота, пожары, засуха объяснялись, в том числе деятельностью людей, подозревавшихся в волховстве<sup>78</sup>.

Нечеловеческая сила колдуна объяснялась его тесной связью с потусторонним миром. Сверхъестественные возможности он приобретал благодаря поддержке *Шайтана* (Дьявола) и злых духов<sup>79</sup>. Кряшены верили, что колдун при помощи определенных обрядов и заклинаний мог превратиться в зверя или птицу. Эти представления очень близки воззрениям алтайцев о сверхъестественных возможностях шамана<sup>80</sup>.

Сами кряшены не сомневались в существовании колдунов и в их сверхъестественных способностях. Правда, под влиянием православной идеологии данные представления у них были в значительной степени деформированы, а сам образ человека, занимающегося вредоносной магией, постепенно приобретал легендарный характер, превращаясь, как ранее у татар-мусульман, в некий бестелесный злой дух, «похищающий из утробы матери младенцев»<sup>81</sup>. Среди кряшен бытовало множество рассказов о людях, практикующих вредоносную магию, в которых переплетались реальные факты и мифологические сюжеты. Один из них привел в своем этнографическом сочинении слушатель трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов В.И. Петров: «Раньше в нашей деревне была колдунья. Говорят, что она, когда хотела обернуться во что-нибудь, всегда шла в баню и перепрыгивала через полку три раза, а одежду оставляла в бане. Говорят еще, что муж ее узнал, что она колдунья. Когда она обернулась в свинью, он взял из бани ее одежду и унес к себе, через некоторое время жена пришла, и он ее тут же убил»<sup>82</sup>.

Использовали различные заговоры, привороты, волховали и простые обыватели, обладавшие знаниями о том, как совершать эти обряды. Среди молодежи были популярны различные приворотные заговоры и зелья. Считалось, например, что заставить человека полюбить можно путем приготовленного особым способом настоя мяты, подложив ему (или ей) в подошву обуви в районе пятки четырехлистный клевер. Особенно «эффективным» приворотным средством являлась кость (?) лягушки<sup>83</sup>. Действия, связанные с приворотом, сопровождались специальными словами-заклинаниями.

С верой в сверхъестественную силу определенных предметов при заговорах было связано использование при лечении неглубоких ран так называемого «*шүрәле бармагы*» – длинного заостренного куска окаменелого дерева. Считалось, что такие предметы, найденные в поле или лесу, являются конечностями лесного духа *шүрәле*. Соскоблив и растерев его в мелкую пыль, данным веществом засыпался порез, после чего произносились слова заговора. Для избавления от духа лихорадки – *бизәк иясе*, больной

<sup>78</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.154.

<sup>79</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.104.

<sup>80</sup> Сагалиев А.М. Указ. соч. – С.18–24.

<sup>81</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.104.

<sup>82</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.154 об.

<sup>83</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.154 об.–155 об.

человек изготовлял пестрый цветной посох – *сырлы таяк*, который выставлялся на перекрестке дорог. Дух лихорадки, привлеченный красивым предметом, должен был покинуть тело больного и вселиться в палку. К таким предметам, стоящим на дороге, нельзя было прикасаться, так как вследствие этого болезнетворный дух снова переходил из посоха в человека<sup>84</sup>. При лечении некоторых глазных болезней, происходивших от действия злого духа, – *жылан падишаһы* (царь змей), на глаза одевалась шкурка змеи и наговаривались специальные слова-заговоры, после чего повязка, в которую вселялся дух болезни, снималась и выкидывалась в неприметное место<sup>85</sup>.

Боясь подвергнуться воздействию вредоносной магии, «дурного глаза», желая предохранить себя от злых духов, кряшены старались носить с собой различные обереги: чтобы отогнать злых духов – металлические предметы, старинные монеты, зуб мудрости лошади, язык сороки, кусочек кости или рога оленя и т.д.<sup>86</sup>

К особому виду магических обрядов можно отнести гадания. В случае болезни, душевного недуга, желания узнать будущее обращались к знахарям. Курзя при гадании использовал особые практики и предметы (веретено, зеркала, воду, хлеб), которые помогали ему проникать в потусторонний мир, общаться с духами и приоткрывать завесу тайны над скрытой от людей информацией. Если в ходе гадания знахарь определял, что причиной болезни является воздействие сверхъестественных существ, заболевшему настоятельно рекомендовалось совершить моление и принести жертву хозяину места или киремети (тому, кто был причиной этой болезни).

Обряд-гадание был важной составной частью праздника Нардуган. Считалось, что день зимнего солнцестояния благоприятствует познанию будущего. Данный взгляд был связан с представлением, что в этот день происходит некое сближение двух миров – материального и потустороннего. Человек при определенных условиях (иногда совершенно случайно) мог проникнуть в мир духов. Существа сверхъестественного мира в свою очередь также легко проникали в материальную реальность и пользовались здесь особой властью (с этим связано другое название праздника Нардуган – «*Шайтан туге*» (Праздник Шайтана)). Именно большая сила злых духов в ночь праздника Нардуган и использование их помощи во время гадания являлись ключевым фактором успешности этого мероприятия. Несмотря на некоторые типологические расхождения во время проведения гадания у разных групп кряшен, можно выделить некий общий для всех порядок обрядовых действий. В основном в гадании принимали участие молодые незамужние девушки и парни. Для проведения обряда нанимали пустующий дом. Из числа присутствующих избирали несколько человек (обычно две девушки и два парня (*рекрутлар*)), которые отправлялись на реку или другой находящийся вблизи деревни водный массив, взяв с собой топор, ведро, полотенце, лучину, монету и метлу. Предварительно рекруты снимали с себя кресты, а девушки, кроме того, украшения из серебряных монет. Отправляясь за водой, говорили «*без Шайтанга киттек*» (мы пошли к Шайтану). Таким образом они символически передавали себя во власть нечистой силы. Подойдя к проруби, молодые люди проводили несколько раз топором по льду (обязательно нечетное количество раз) с запада на восток, т.е. в противоположную сторону продвижения солнца по небу. После этого откалывали кусок льда, ведро наполовину наполняли водой. В это время проводился первый акт гадания – метлой подметали поверхность ледяной глади, на которую предварительно кидали монету. В зависимости от того, какой стороной она ложилась, определяли каким будет следующий год: если ор-

<sup>84</sup> Софийский И. Указ. соч. – С.14.

<sup>85</sup> Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С.8.

<sup>86</sup> Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной летом 1898-го года по поручению историко-филологического факультета Императорского Казанского университета в Уфимскую губернию. – Казань, 1900. – С.8.

лом вверх – хорошим, решкой – плохим. Эту монету после гадания вместе с перстнем кидали в ведро с водой, которое закрывали полотенцем. Рекруты с песнями, с зажженной лучиной возвращались в селение. Ведра несли девушки, и обязательно одним пальцем (мизинцем). В доме для гадания девушки собирались в кружок, а принесенное ведро выставляли в центре комнаты. Открыв ведро, присутствующие смотрели, как лежит на дне ведра перстень, определяя по его положению – благополучен ли будет следующий год. Для гадания выбирали одну незамужнюю девушку, которая мешала в ведре кольца участниц гадания, собранные и опущенные туда. Во время этой процедуры ведро закрывали полотенцем. Пелись специальные песни. По этим песням определяли, что ждет участника гадания. Гадание проводилось несколько раз, в зависимости от количества присутствующих и желаний участников. При этом общее количество гаданий обязательно должно было быть нечетным (1, 3, 5)<sup>87</sup>.

У молькеевских кряшен во время праздника Нардуган также отмечались совершенные гаданий на кольцах, хотя его обрядовые действия несколько отличались от вышеприведенного комплекса. Ночью незамужние девушки собирались в пустом доме. С речки приносили воду, которую в большом тазе ставили в центре комнаты. По краю таза помещали пять серебряных или золотых колец участвующих в гадании девушек. Девушки по очереди размещали воду, в которую клали кусок угля, ткани, хлеба, воска. В зависимости от того, где останавливался этот предмет после помешивания воды, определяли, кем будет суженый той или иной девушки – богатым или бедным, чем будет заниматься – хлебопашеством, торговлей, разведением пчел и т.д.<sup>88</sup>

Наряду с Нардуганом у отдельных территориальных групп кряшен фиксировались проведение гаданий и во время празднования летнего солнцестояния (20–21 июня). Они проводились на берегу реки или в банях<sup>89</sup>. Существовали и более локальные обряды-гадания, имевшие ситуативный характер. Дореволюционный этнограф Н. Одигитриевский выделял следующие распространенные у кряшен Казанской губернии гадания: *көзге карау* (буквально: смотреть в зеркало – гадание посредством зеркал), *каз тыны* (голос гуся – гадания посредством слушания звуков, издаваемых гусем), *тарэза тыны* (голос окна – гадание посредством слушания звуков под окном), *тире тыны* (голос шкуры животного – гадание посредством слушания звуков кожи животного), *бастрык тыны* (голос жерди, которой припирают входную дверь – гадание посредством слушания звуков, издаваемых жердью, припирающей входную дверь в избу)<sup>90</sup>.

Во многих гаданиях главными действующими лицами были незамужние девушки, а главным мотивом – желание узнать, выйдут ли они замуж, кто будет их суженым. Например, у жителей с. Апазово Казанского уезда Казанской губернии существовал обряд ловли незамужними девушками куриц. В зависимости от того, какую курицу поймает молодуха, за такого человека она и выйдет замуж: если молодую – за молодого, если старую, то за старого<sup>91</sup>. Схожее гадание существовало и у жителей дер. Старый Курбаш Цивильского уезда Казанской губернии. Ночью, в полной темноте, незамужние

<sup>87</sup> См.: Апаков М. Святочные игры у крещеных татар Казанской губернии. Материалы для этнографии. – Казань, 1877; Даулей Р. Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии. – Казань, 1903; Васильев М. Рождественские святки в крещено-татарской деревне // Известия по Казанской епархии. – 1905. – №1. – С.16–20; №2 – С.42–50; НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.123; Д.311. Л.8–9.

<sup>88</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.6.

<sup>89</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.111 об.

<sup>90</sup> Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.41.

<sup>91</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.274. Л.396–397.

девушки ловили в овчарне овец. Если было поймано животное с преимущественно белым окрасом – следовательно, жених будет красивым, если черного – то не очень<sup>92</sup>.

Кряшены прибегали и к обрядам вредоносной магии. К данной категории можно отнести заговоры и проклятия, обычно совершаемые ночью или ранним утром в четверг, с целью навести порчу на человека, его скот, повредить урожай и т.д. К наиболее тяжелой форме вредоносной магии можно отнести проклятие родителей детьми. Сохранилась одна из формул такого заговора. В ясную погоду, перед восходом солнца, мать, повернувшись в сторону востока, обращалась к небесному светилу: «Солнце матушка, солнце батюшка. Вот я его своим грудным молоком кормила, одевала, питала, лелеяла, ласкала, взрастила его, а он теперь не считая меня матерью, оскорбляет меня; теперь я ему не мать, он мне не сын, проклиная его. Теперь солнце матушка, солнце батюшка! За такое оскорбление меня пусть он не увидит вовеки блага, несчастным, недолговечным будет; голова его под ноги да уйдет, шея его пусть перевернется, лицо его пусть иссохнет, как вянет в красный день, так пусть завянет, истощится, уничтожится!... От меня ему благословения нет, и ты, Ходай, не благословляй его!»<sup>93</sup>.

Рассмотренный выше комплекс религиозных представлений, являвшихся рудиментарными пережитками ранних форм религии, у кряшен к XIX в. переживал период существенной культурно-религиозной трансформации. Многие элементы этих систем, не выдержав «конкуренции» с более поздними и развитыми комплексами верований, потеряли свое первоначальное значение и были включены в виде отдельных компонентов в их состав. Так, основные элементы религиозных обрядов, связанных с почитанием воды и земли, вошли в состав аграрных культов, культов хозяина/хозяйки воды (*су иясе, су бабасы, су анасы*), хозяина/хозяйки земли (*жир иясе, жир бабасы жир анасы*), культ деревьев – в состав культа духов *кирамат*.

**Религиозные обряды аграрного цикла.** К одному из наиболее значимых комплексов традиционной религии у кряшен можно отнести аграрные культы. В целом зависящие от милостей природы и занимавшиеся преимущественно сельским хозяйством, кряшены придавали большое значение совершению общественных молений и жертвоприношений, направленных на умиловление стихий природы и Верховного Бога. Эти верования были тесно связаны с культом общетюркского бога-демиурга Тенгри (*Тәңре/Тәңре-бабай* (Бог-дед)). К XIX в. комплекс религиозно-мифологических представлений и верований, связанных с почитанием Тенгере, приуроченный к аграрному циклу у кряшен, можно рассматривать как вполне сложившуюся религиозную систему с развитыми формами ритуала.

Эти верования у кряшен приобрели характер переходной формы между политеизмом и монотеизмом. Образ Тенгере был связан с целым рядом теистических категорий – он выступал в роли Верховного и Единого Бога-демиурга, являлся создателем мира, его управителем, от милости которого зависит судьба всего сущего на земле. Сам образ Тенгере в сознании кряшен длительное время не был идентичен и не сливался с трансцендентным образом авраамического («русского» и «татарского») единого Бога и христианского св. Ильи-пророка. Напротив существовала определенная бинарная оппозиция. Как отмечал в 1870-х гг. православный миссионер и этнограф С. Максимов, жители дер. Крещеные Ковали Лаишевского уезда Казанской губернии (*таза керәшеннәр*) обижались, когда их Бога называют «Алла», подчеркивая, что у них Бог свой, и зовется «Тенгере»<sup>94</sup>. Во многом культ древнетюркского бога-демиурга и сам его образ у кряшен семантически были намного ближе к религиозным образам Верховного Божества у чувашей

<sup>92</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 319. Л. 7.

<sup>93</sup> *Софийский И.* Указ. соч. – С. 16.

<sup>94</sup> *Максимов С.* Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876. – С. 5.

(Тура), марийцев (Юмо), удмуртов (Инмар), мордвы (Нишке/Шкай), чем ко взглядам на Бога в христианстве и исламе. Как и в народных верованиях других коренных народов Среднего Поволжья, в религиозных представлениях кряшен Верховный Бог был антропоморфен (Бог-дед), религиозная система в целом имела дуалистический характер, в пантеоне наряду с Тенгере существовали самостоятельные духи более низкого порядка (хозяева мест, киремети), которым также приносились жертвы, совершались моления.

Тенгере имел облик ветхого старика с седыми волосами и бородой невообразимых размеров. Наряду с антропоморфной формой, Верховное Божество выступало в абстрактно-отвлеченном образе – Голубого Неба, в более широком смысле – вселенского космоса. Тенгере являлся создателем неба и земли, он вездесущ, нет места, где его бы не было<sup>95</sup>. Образ Тенгере подвергался определенному табуированию. Нельзя было изображать его в вещественной форме (в форме идолов и статуй). Единственным допустимым вещественным символом Божества являлось священное дерево – «*таре*», возле которого совершались общественные моления и жертвоприношения в его честь. Кряшены старались использовать завуалированные термины при его обозначении. Вместо Тенгере использовались такие понятия, как Небесный царь, древнеиранский термин Кыдай/Ходай. Запрет на использование имени Тенгере отмечалось в целом ряде религиозных обрядов. Во многих молитвах это имя также или полностью опускалось или заменялось другим.

Как в религиозном пантеоне многих народов мира, Верховное Божество в кряшенской мифологии было Богом-громовержцем. По его воле гремит гром и сверкают молнии, идет дождь, падает град, от него зависит, каким будет урожай. Кряшены верили, что гром гремит в тех случаях, когда Тенгере борется с вырвавшимся на волю из железной тюрьмы Шайтаном. Для этого он запрягает телегу (колесницу) небесными рысачами. Преследуя Шайтана, Тенгере быстро разъезжает по небу. В одной руке он держит возжи, а другой крепко настегивает лошадей длинным кнутом. От сильного сотрясения неба, производимого от езды повозки, происходит гром. От хлопанья его кнута сверкают молнии, на небе видится огонь. Существовало и другое поверье, согласно которому гром и молния происходили оттого, что во время езды по небу Тенгере ударялись друг об друга огромные металлические шары «в виде гирь», привязанные сзади к его повозке<sup>96</sup>.

Во время грозы обычно замечали: «*Әнә Тәңре бабай йәри*» (вон Бог-дед ходит), «*Тәңре бабай күкрәтә*» (Бог-дед гремит). В период борьбы Тенгере с Шайтаном люди должны были вести себя как можно скромнее и тише. Детям указывалось сидеть смирно на одном месте, не вставая и не шевелясь. Не разрешалось выходить из избы, необходимо было закрыть все щели, занавесить окна. Запрещалось употреблять пищу (со стола убирались все съедобные припасы), громко разговаривать, смеяться и, особенно, сквернословить. Данные запреты подкреплялись целым рядом легендарных рассказов. Согласно одному из них, во время грозы один кряшен сел обедать. Не обращая внимания на слова жены о возможном гневе и наказании со стороны Бога за богохульство, муж продолжил прием пищи, за что и поплатился – тотчас его поразила молния<sup>97</sup>. Само поражение человека молнией являлось признаком того, что он вел несправедную жизнь и совершил неугодное Богу деяние, являлся большим грешником<sup>98</sup>. Схожие верования имелись у многих тюркских народов. Как писал арабский географ Ахмед ибн-Фадлан, посетивший Волжскую Болгарию в начале X в.: «Если молния ударит в дом, то они не приближаются к нему и оставляют его таким, какой он есть, и все что в нем, – человек

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Там же. – С.5.

<sup>97</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.104.

<sup>98</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.112.

и имущество, и прочее. Этот дом [тех], на которых лежит гнев (Бога. – *Р.И.*)»<sup>99</sup>. Существовало также, по всей видимости, и более позднее представление, согласно которому поражение молнией человека было явлением совершенно случайным: преследуемый дьявол скрывался около людей, и когда Бог направлял искру своей молнии, она могла убить и человека, стоявшего рядом со злым духом.

У кряшен считалось, что пораженное молнией жилое строение нельзя потушить с помощью воды. Божественный, небесный огонь мог быть залит лишь с помощью молока белой коровы<sup>100</sup>. В этих верованиях соединились два отдельных аспекта, связанных со взглядом на природу божественного огня: 1) функциональный – такой огонь сверхъестественного происхождения нельзя потушить обычными способами; 2) сакральный – тушение обычными средствами не допускалось вследствие обожествления этого огня. Это явилось бы признаком неуважения по отношению к Богу и его символу.

Некоторыми дополнениями к характеристике Верховного Божества у кряшен могут послужить сохранившиеся мифологические представления о древнетюркском божестве у татар-мусульман. Вследствие сильной исламизации образ Тенгере у татар-мусульман в значительной степени слился с образом авраамического Аллаха. На последнего был перенесен ряд характерных антропоморфных черт Тенгере. У татар-мусульман при обращении к Богу встречались использование обозначения Бог-дед – «Алла-бабай», взгляд на божественную сущность грозы и молний. В народном сознании казанских татар существовало мнение, что после захода солнца «Алла-бабай» «не видит» всех совершаемых человеком грехов. Поэтому в это время суток некоторые татары позволяли себе некоторые отступления от норм исламской религии. По воззрениям татар-мусульман, Тенгере напрямую не вмешивался в дела людей, не карал за нарушение своих заветов. Удар молнией в человека был связан с тем, что «преследуемый шайтан скрывается около людей; тогда Тенгре направляет искру своей молнии, может нечаянно убить и человека. Поэтому чтобы шайтан не мог близко подойти к человеку, татары во время грозы читают, каждый про себя, молитву “Ла хаула ва ла кувата илла биллахил галиель газым” или “Бисмилля”, произношение которых сильно пугает злых духов»<sup>101</sup>. У татар-мусульман Оренбургской губернии сохранялась вера, что Тенгере можно увидеть во время открытия небесных врат – «*күк капкасы ачылганда*» в одну из священных ночей мусульманского календаря. Открытие небесных врат продолжалось недолго: в это время земля освещалась каким-то особенным серебристо-белым светом лучей, нисходящих с неба – «*Ходай рәхмәте*», «*Тәңре рәхмәте*» (Божественная благодать). Всякая просьба и молитва, произнесенная в это время, непременно удовлетворится Богом. Но это явление могли увидеть лишь редкие, избранные люди<sup>102</sup>.

По поверьям кряшен, от милости Верховного Божества, являвшегося повелителем небесных и земных стихий, полностью зависело благополучие сельского жителя – он мог дать обильный урожай или, напротив, побить его градом, устроить засуху, мор скота. Чтобы заручиться его милостью и поддержкой, необходимо было совершать моления и жертвоприношения. Практически весь комплекс наиболее значимых традиционных религиозных обрядов аграрного периода (весна – осень) в первой половине XIX в. у кряшен был в той или иной степени связан с культом Тенгере.

Цикл аграрных культов открывал праздник *Шыйлык-Сабантуй*, отмечавшийся перед началом сева яровых хлебов, после того как высыхала земля. Данный праздник

<sup>99</sup> Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. – Харьков, 1956. – С.137.

<sup>100</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.310. Л.112.

<sup>101</sup> Зорин Б. Остатки язычества у татар Оренбургской и Уфимской губерний // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1913. – №2. – С.54.

<sup>102</sup> Там же. – С.54.

занимал важное место в религиозной и культурной традиции кряшен, о чем свидетельствует и название месяца, в котором он проводился (май) в их народном календаре – «Сабантуй ае» (месяц Сабантуя)<sup>103</sup>.

Проведение праздника плуга отмечается практически у всех нерусских народов Волго-Уральского региона. В его основе лежит древний обрядово-праздничный комплекс, по всей видимости, сформировавшийся в Волжской Болгарии и связанный с культом плодородия и военно-спортивными состязаниями тюрков-кочевников. В пользу этого свидетельствует общая семантика этого праздника у местных народов. У чувашей и удмуртов название этого праздника имеет общую основу. По мнению известного чувашского историка В.Д. Димитриева удмуртское название Акайшка (*Геры потон*) и чувашское *Акатуй* связаны с древним названием земледельческого орудия труда болгар – *ака* (тяжелый плуг), идентичного чувашскому *акануш*, татарскому сабану<sup>104</sup>. Таким образом, у татар, чувашей и удмуртов название этого праздника можно буквально перевести как «праздник плуга». У марийцев этимология названия этого праздника также может быть связана с названием этого земледельческого орудия, хотя имеется и другая версия, по которой *Ага пайрам* следует возводить к общетюркскому *ага бэйрам* – большой (старший) праздник.

У коренных народов Среднего Поволжья, в религиозной традиции которых исконные верования продолжали играть важную роль, этот праздник состоял из двух основных частей: 1) ритуально-обрядовой – сопровождавшейся жертвоприношением и молением Верховному Божеству и духу (хозяину) земли, ритуальной вспашкой и засеиванием земли с использованием яиц; 2) праздничной – с различными играми, состязаниями, скачками на конях, коллективными угощениями и народными гуляниями<sup>105</sup>. У казанских татар под влиянием исламской идеологии была практически полностью утрачена первая часть праздника. Напротив, у кряшен оба этих комплекса хорошо сохранились, что позволяет нам восстановить архаичные пласты этого праздника, бытовавшего у предков татар в прошлом.

У кряшен этот праздничный комплекс состоял из «Шыйлыка» – праздника преимущественно «старшего поколения» (религиозный) и собственно самого Сабантуя – праздника «молодежи» (светский). Сами кряшены не разделяли два этих праздника. Один как бы дополнял второй, формируя единый религиозно-обрядовый комплекс. Слово «Шыйлык» часто выступало у них как синоним слова «Сабантуй». Тесная связь Шыйлыка и Сабантуя отмечается в этнографическом очерке священника с. Чуры Мамадышского уезда Казанской губернии И.М. Ляпидовского, в котором впервые был зафиксировано проведение этого праздника у кряшен<sup>106</sup>. О Майдане (т.е. Сабантуе. – Р.И.), «который во всем похож на «Майдан» башкир и татар», проводимом кряшенами Мензелинского кантона ТАССР и Белебеевского кантона БАССР в день Шыйлык, писал этнограф И. Коваль<sup>107</sup>. По сообщениям информантов Г.В. Юсупова (1950-е гг.) из числа старшего поколения кряшен, «шыйлык – этот тот же сабантуй»<sup>108</sup>. В пользу того,

<sup>103</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986. – С.182.

<sup>104</sup> Димитриев В.Д. Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа. – Чебоксары, 1957. – С.102.

<sup>105</sup> Салмин А.К. Система религии чувашей. – СПб., 2007. – С.87–89; Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – С.186–187; Этнография марийского народа / сост. Г.А. Сепеев. – Йошкар-Ола, 2001. – С.112.

<sup>106</sup> Ляпидовский И. Записка, составленная для Российского географического общества, о жителях Ядыгеровской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (1848 г.) // ОР РНБ. Ф.СПБДА. Оп.1. Д.А1/232. Л.17.

<sup>107</sup> Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3. – С.82.

<sup>108</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.370.

что в прошлом эти праздники являлись единым целым, могут свидетельствовать параллели в его проведении с обрядами, сопровождавшими праздник весеннего плодородия у других коренных народов Волго-Уралья. Чуваши во время сакральной части праздника Акатуя, которая, по данным А.К. Салмина, называлась *Шилёк*<sup>109</sup>, как и кряшены во время Шыйлыка, совершали моления, посвященные Верховному Божеству, приносили ему бескровные жертвы, проводили ритуальную вспашку земли. Связь слова «шыйлык» с «праздником плуга» отмечается у марийцев – у них этим словом называлась поляна, на которой проводились религиозные обряды, предшествовавшие празднику Ага пайрям<sup>110</sup>. У удмуртов до начала праздника Акайшка совершался обряд шыйлык, во время которого собирались подарки, яйца, проводились моления<sup>111</sup>.

Этимология слова «шыйлык» не совсем понятна. По мнению Р.Г. Ахметьянова, слово «шыйлык» в разных фонетических вариантах бытует у ряда тюркских и финно-угорских народов Волго-Уралья, например: чувашское «шальлак», «шилек» – «стол посреди двора в доме невесты для свадебного угощения»; марийское – «шелык» – «свадебная обстановка»; стол, обычно во дворе; старо-турецкое – «царский пир»<sup>112</sup>. Схожий смысл вкладывается в это слово у бакалинских и чистопольских кряшен. У татар Оренбуржья встречается выражение «*шелеккә чыгу*» в смысле пойти на пикник, гулянье<sup>113</sup>.

Довольно близкое лексическое значение этого слова в разных языках может говорить о широком распространении этого праздника в прошлом у нерусского населения и единой семантике этого праздника. Смысловое значение праздника Шыйлык как общенародного торжества и действия, связанного со свадебным ритуалом (*туй*), также кажется не случайным. Об этом свидетельствуют и религиозно-обрядовые действия связанные с этим праздником. Особая торжественность, сопровождавшая праздник, массовые угощения жителей деревни, действительно, в символическом смысле могут рассматриваться как некое свадебное действие, в котором в роли невесты выступает земля – символ женского начала и орудие земледельческого труда человека – сабан – символ мужского начала (фаллический образ). Символические основы этого праздника также связаны с таинством семейной жизни – акт оплодотворения земли с помощью плуга и крашенных яиц, зарождение новой жизни (всход яровых).

Праздник Шыйлык обычно отмечался в первый день недели<sup>114</sup>. Предварительно за день до праздника совершался обряд *сөрән*<sup>115</sup>. Вечером молодые люди с песнями ходили по деревне, собирая по домам *бистәр* (большие полотенца с характерным ярким орнаментом), выступавшие одним из главных подарков участникам игр во время Сабантуя. Кроме того, с каждой домохозяйки собирали крашенные яйца<sup>116</sup>. Иногда этот обряд проводился непосредственно в день праздника, утром. Каждая хозяйка должна была дать столько яиц, сколько в ее доме малолетних детей, усердные старухи давали больше «за здоровье куриц». Обойдя все дома, молодежь собиралась на поляне около деревни. В это время туда подходили и молодые девушки. Все выстраивались в ровные ряды, а старики ходили по рядам и выдавали каждому по крашеному яйцу. Затем разводился

<sup>109</sup> Салмин А.К. Указ. соч. – С.437.

<sup>110</sup> Этнография марийского народа / сост. Г.А. Сенева. – Йошкар-Ола, 2001. – С.112.

<sup>111</sup> Салмин А.К. Указ. соч. – С. 432.

<sup>112</sup> Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.100.

<sup>113</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.170.

<sup>114</sup> НА ЧГИГН. Отд.І. Ф.Н.В. Никольского. Д.321. Л.155 об.

<sup>115</sup> В этнографической литературе фиксируется, что в ряде кряшенских селений Заказанья словом *сөрән* назывался весь обрядовый комплекс, предшествующий Сабантую.

<sup>116</sup> ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.491. Л.23.

большой костер для проведения обряда очищения огнем. Присутствующие прыгали через костер, чтобы предохраниться от сглаза и злых духов.

В полдень начинались общественные моления. Жители приносили корзины с продуктами и зерном (ночевки), которые выкладывали ровными рядами. После сбора всех домохозяев начиналось моление. Взяв в руки ночевки, молились, делая периодически поясные поклоны – у Бога просили хорошего урожая, благополучия в предстоящем году. Другой целью этого моления было символическое освящение ярового зерна. Во время ритуала соблюдалась полная тишина. Читая молитвы, нельзя было креститься. К середине XIX в. это правило начинает нарушаться. В приходских селах, деревнях, где усиливается влияние православия, в ритуал вводятся атрибуты из христианского вероучения<sup>117</sup>. Лишь в деревнях, где была сильна приверженность старине, сохраняется традиционный характер обряда<sup>118</sup>.

В общий жертвенный котел из ночевок брали часть принесенной пищи. Всю эту смесь – творог, мед, сметану, яйца – особо назначенные обществом распорядители из числа стариков размешивали и после второй молитвы, в которой участвовало старшее поколение, начинали распределять между присутствующими. Мужчинам полученную кашу намазывали на краюху хлеба, женщинам наливали в чаши<sup>119</sup>. Освященное при молении зерно яровых сохранялось. Его вместе с крашеными яйцами смешивали с остальным зерном и использовали при севе<sup>120</sup>.

У кряшен Мензелинского уезда Уфимской губернии традиция проведения этого праздника несколько отличалась от обрядового комплекса кряшен Заказанья. Торжество начиналось с утра. Примерно в шесть часов из каждого двора мужчина в праздничной одежде в сопровождении детей отправлялся на особую площадь или лужайку, отведенную для проведения праздника. Они приносили в ночевке семена яровых хлебов – проса, овса, пшеницы, полбы, а также яйца, окрашенные соком травы и молочные продукты. Принесенные ночевки с продуктами выкладывали рядами в форме прямоугольника. Старейшины совершали моления, не снимая головных уборов. После чего готовилось жертвенное угощение. Принесенные молочные продукты собирали в один котел, затем к ним примешивали крупно нарезанные яйца, сваренные вкрутую. Приготовленную таким образом кашу разливали в большие чаши представителей родов. Ближе к полудню, когда мужчины расходились, на Шыйлык собирался женский пол. Каждая хозяйка дома, празднично одетая в сопровождении дочерей, золовок и невесток, приносила на место проведения праздника большие блюда с предварительно приготовленной молочной кашей, полбенной или просяной. Приглашенные служители культа, становясь рядами и взяв в руки блюда с кашей, произносили молитву. После моления старики пробовали кашу, что означало разрешение к употреблению пищи всеми присутствующими<sup>121</sup>.

После совершения общественного моления главы семейств, запрягши лошадь в соху, привязав к ней борону и взяв семена, отправлялись в поле для начала посева. При выезде со двора хозяйка обсыпала мукою запряженную лошадь. Затем вслед за мужем со

<sup>117</sup> Тимофеев В.Т. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.18–19.

<sup>118</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского Д.321. Л.185.

<sup>119</sup> Необходимо отметить, что использование каши и молочных продуктов как жертвенной пищи во время молений Верховному Божеству было характерно для традиции тюркских обществ древности. Как отмечено в древнетюркском словаре: «что касается их жертвенных яств, то планете Солнце подобает молоко и каша» (Древнетюркский словарь / авт.-сост. Т.А. Боровкова, Л.В. Дмитриева и др. – Л., 1969. – С.10).

<sup>120</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.18.

<sup>121</sup> Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3. – С.81–82.

всем семейством и продуктами, оставшимися после праздничной трапезы, жена отправлялась в поле. Хозяин, вспахав полосу земли близ дороги, засеивал яровой хлеб. Вместе с семенами в пашню кидали крашенные яйца, которые затем собирали маленькие дети<sup>122</sup>. Заборонив пашню, все члены семейства садились на нее есть и пить принесенные хозяйкой блюда. Перед употреблением пищи на засеянном поле совершался обряд жертвоприношения хозяину/хозяйке земли (*жир иясе, жир анасы*). От принесенного цельного каравай хлеба отрезали краюшку, которую вместе с крашеным яйцом зарывали в землю<sup>123</sup>.

После трапезы, оставив в поле соху и борону, жители спешили вернуться в деревню для проведения второй части праздника – Сабантуя. Эта часть празднества была практически идентична торжествам, связанным с проведением Сабантуя у татар-мусульман. Красочное описание этого праздника у кряшен Мамадышского уезда оставил священник с. Чуры И.М. Ляпидовский: «... все жители селения собираются... к воротам ярового поля, где бывает скачка на лошадях, борьба, выбежки и прыжки молодых людей; отличившиеся получают награждения такие же, какие и у татар. Иногда в выбежку избираются люди самые престарелые, такая партия в зрителях производит сильный хохот. По окончании молодецких потех все уходят с поля и собираются в ту часть селения, которая особенно приготовилась угощать прочих. Где на двory, который просторнее других и покрыт лужайкою, ставят столы и скамьи, пришедшие садятся за них; каждая хозяйка этой части селения приносит в большей чаше токмач и ложки, а хозяин ведро пива и угощает по ряду всех. Покушав части, расходятся по домам и пируют во всю ночь. Этот праздник продолжается дня три. После сабана принимаются за работу, если время теплое, а когда бывает холодно или дождь, посев отлагается до приятной погоды»<sup>124</sup>.

В Восточном Закамье Майдан также сопровождался различными играми: скачками, бегом, борьбой на поясах, разбиванием горшков с помощью длинной палки и пр.<sup>125</sup> Схожий характер празднования Сабантуя имел место у молькеевских кряшен<sup>126</sup>. Кроме того, у них во время этого праздника было принято на холме или пригорке устраивать ритуальное катание крашенных яиц, чтобы в этом году был хороший урожай хлебов<sup>127</sup>. Проведение состязаний, характерных для Сабантуя отмечала у нагайбаков Оренбургской губернии Е.А. Бектеева. По ее данным, нагайбаки ежегодно устраивали особый весенний праздник, во время которого проводили джигитовку и скачки. Особой популярностью среди зрителей пользовалась борьба на кушаках: «... при многочисленной толпе зрителей двое из присутствующих выходят на середину и снимают верхнюю одежду, затем обхватывают друг друга, пригибаются к земле то в ту, то в другую сторону, стараясь при этом повалить противника на землю. Зрители между тем подзадоривают борющихся, выражают одобрение или осыпают насмешками, приходя сами в одно и то же время в сильное возбуждение. Наконец один из борющихся, при общем хохоте окружающих, сконфуженный падает на землю. Поднимается шум, восклицания, слышатся упреки, одобрения, и бой оканчивается»<sup>128</sup>.

Шыйлык-Сабантуй был одним из немногих религиозных праздников аграрного цикла, имевшим значимый общекряшенский характер, в котором отсутствовал акт кровавого жертвоприношения, что также имело символическое значение. Культ плодородия,

<sup>122</sup> Ляпидовский И.М. Указ. соч. – Л.17.

<sup>123</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.18; НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.271.

<sup>124</sup> Ляпидовский И. Записка, составленная для Российского географического общества, о жителях Ядыгеровской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (1848 г.) // ОР РНБ. Ф.СПБДА. Оп.1. Д.А1/232. Л.17–17 об.; Коваль И. Указ. соч. – С.82–83.

<sup>125</sup> ЦПиМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.491. Л.23–25.

<sup>126</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.556–557.

<sup>127</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.22.

<sup>128</sup> НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.8.

обряды символического оплодотворения земли, связанные с зарождением «новой жизни», не предполагали совершения обряда жертвенного лишения жизни, что противоречило бы самим основам этого праздника. Жертвенное животное заменялось продуктами сельского хозяйства. Особая роль принадлежала крашеным яйцам – очень древнему символу плодородия. Наряду с почитанием Верховного Бога в обрядах, связанных с проведением этого праздника, отмечаются следы культа земли и ее хозяина/хозяйки. По мнению Г.В. Юсупова, в этом празднике прослеживается связь с почитанием предков: «во всем этом (т.е. обрядовом комплексе. – *Р.И.*) проступает древний поминальный характер весеннего праздника, ибо первые весенние поминки связаны с таянием снега и оживлением всей природы»<sup>129</sup>. В пользу этой версии свидетельствуют параллели в праздновании Шыйлык у кряшен и Шилека у чувашей-язычников. У последних в этом празднике четко выделяются ритуальные действия, связанные с поминовением предков<sup>130</sup>.

Особый религиозно-праздничный комплекс, связанный с аграрными культами, составлял праздник общественного жертвоприношения – «*корман*». Слово «корман» происходит от тюркского «корбан» (араб. Ид аль Адха), которым обозначался мусульманский праздник, отмечаемый после окончания Хаджа (паломничества в Мекку), через 70 дней после праздника Ураза байрам, в 10-й день месяца Зуль-хиджа, в память жертвоприношения пророка Ибрагима, сопровождавшегося общественным жертвоприношением. Корманы совершались в соответствии с аграрным календарем и были направлены на умилоствление Верховного Божества, чтобы он дал богатый урожай и приплод у скота, сохранял их от стихийных бедствий и болезней. У кряшен можно выделить общественные жертвоприношения, проводившиеся весной, перед началом сева – *сабан корманы* (жертвоприношение плуга), в середине лета – *олы корман*, осенью – *ужым корманы* (жертвоприношение озимых). У этих обрядов не было четко очерченных дней проведения. В каждом селении жертвоприношение проводилось в соответствии со сложившейся традицией. В зависимости от внешних факторов, погоды, жертвоприношение могло быть отложено и перенесено до благоприятных обстоятельств.

Не было и четко определенного правила, какое животное должно быть принесено в жертву. Пожалуй, главным фактором здесь выступали материальные возможности жителей. В больших и богатых селениях, жители которых ревностно относились к древним верованиям, чаще в качестве жертвы выступал крупный рогатый скот – корова или бык. Более распространенным было жертвоприношение овец и кур. Не допускалось использование в качестве жертвы свиньи, считавшейся «нечестивым» и «не богоугодным» животным. По всей видимости, с этим связан тот факт, что вплоть до 1870-х гг. разведение свиней не было распространено среди кряшен и встречалось лишь в селениях с преобладающим русским населением. В ряде кряшенских деревень сложилась традиция годовичного чередования жертвенных животных. Так, в дер. Шеморбаш Мамадышского уезда Казанской губернии летом раз в три года совершался *сыер корманы* (жертвоприношение коровы), в остальные годы в жертву приносились овцы (*такэ корманы*) и куры (*тавык корманы*)<sup>131</sup>. Жертвенное животное должно было быть без физических изъянов. Наиболее желательным окрасом считался белый и красный. При невозможности найти животное такой окраски допускалось использование с пегим и серым окрасом. При жертвоприношении нельзя было использовать животное черного цвета, в том числе со сложным окрасом, в котором присутствовал хотя бы один черный волосок<sup>132</sup>.

<sup>129</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья... – С.371.

<sup>130</sup> Шилек // Известия по Казанской епархии. – 1913. – №30–31. – С.909.

<sup>131</sup> Машанов М.А. Указ. соч. – С.22–25.

<sup>132</sup> Животных с черным окрасом дозволялось приносить в жертву хозяевам мест, духам типа киремет.



«Корман урыны» (место жертвоприношения). С. Кряш-Серда, Пестречинский район РТ. Современный вид. Фото Н.И. Петрова-Текина. 2010 г.

Весенние общественные жертвоприношения, зафиксированные у жителей Мамадышского уезда Казанской губернии, Елабужского уезда Вятской губернии, были приурочены к началу нового аграрного цикла. Они проводились, для того, чтобы заручиться поддержкой и милостью Бога в предстоящем сельскохозяйственном сезоне. На общественные деньги покупалось жертвенное животное. Отдельно собирались крупа, соль, яйца, молоко и масло для жертвенной каши. Распорядителями жертвоприношения и моления выступали мужчины старшего поколения – *корман аталары* (отцы жертвоприношения). Корман совершался на специально отведенном месте (*корман урыны*), считавшемся священным. Произносятся молитвы, служитель культа совершал обряд жертвоприношения. Из мяса животного в особых котлах (*корман казаны*) варился бульон, в который затем добавлялась каша. После приготовления жертвенной трапезы старейшины совершали молитву, во время которой участники стояли с покрытыми головами. Не допускались атрибуты из христианского вероучения – во время молений нельзя было креститься, приносить с собой православные иконы. Молясь, держали в руках чаши, при этом периодически совершая поясные поклоны. После молитвы присутствующие мужчины и женщины, не исключая детей, приступали к торжественной трапезе. Во время ритуальной еды должна была соблюдаться тишина, не позволялось смеяться и играть. Нарушение этого правила вело к общественному порицанию, а иногда и к наказанию во время сельского схода<sup>133</sup>. Масло для каши давали только старикам, для других готовили нечто вроде жидкой яичницы из молока, яиц и бульона. Эта яичница употреблялась только при жертвоприношениях<sup>134</sup>.

В первые недели июля проводилось общественное жертвоприношение, направленное на предохранение урожая от стихийных бедствий (чтобы его не побило градом), инициацию дождя. Предварительно перед этим распорядители собирали с домохозяев

<sup>133</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д. 309. Л. 129.

<sup>134</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л. 2–4; Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С. 18–19.

определенную сумму денег, на которые покупалось жертвенное животное. Утром в день праздника старшее поколение собиралось на месте кормана. Специально назначенными обществом лицами из числа «аксакалов», хранителей заветов предков, во главе с главным молельщиком совершалось жертвоприношение. При этом произносились специальные слова, что эта жертва приносится в честь Тенгере. После закалывания жертвы мясо распределялось по специальным котлам. Наряду с мясом, в котлы добавлялись внутренности животного. Когда вода в котлах начинала закипать, на общественное моление приглашались все жители селения. Женщины приносили с собой в чашках крупу (просяную, полбенную, гречневую и т.д.). Сваренное мясо вынимали из котлов, и засыпали в них крупу. Приготовленную кашу специально назначенная женщина – *корман анасы* (мать жертвоприношения) распределяла между присутствующими, а *корман атасы* раздавал куски жертвенного мяса. Затем старейшины призывали народ к молению. Одна из вариаций этой ритуальной формулы звучала так: «*Түбәсенә туклыгын бирсен, тамырына ныклыгын бирсен, халыкка бирсен, халык янында безгә дә бирсен, башлыык теләкне, күтәрик беләкне*» (Вершкам да упитанность даст, корешкам да прочность даст, народу даст, а с народом и нам, начнем моление да поднимем руки)<sup>135</sup>. Все присутствующие, взяв в руки чаши с жертвенной пищей, совершали молитву. После моления приступали к еде. Каждая из семей рассаживалась возле своей родовой чаши, образуя небольшие кружки. В это время *корман аналары* кропили собравшихся водой произнося: «*Тәңре бабай жангыр бирсен*» (Дедушка-Бог пусть даст дождя)<sup>136</sup>. У кряшен Мамадышского уезда существовала традиция сжигать кости жертвенного животного после совершения кормана<sup>137</sup>.

Проведение осенних жертвоприношений в целом соответствовало обрядовой традиции весенних и летних корманов. Их целью были защита озимых посевов от заморозков и благодарение Бога за полученный урожай яровых хлебов.

В особую группу общественных жертвоприношений можно отнести *ак балык корманы* (жертвоприношение белой рыбы), имевший широкое распространение среди кряшен Закамья. Следы этого религиозного ритуала сохранились и у татар-мусульман в названии рыбы лещ – *корбан балыгы* (рыба жертвоприношения)<sup>138</sup>. Это обряд совершался обычно в середине лета. Его отличительной чертой было принесение в жертву вместо животного белой рыбы. *Ак балык корманы* не имел обязательного характера для всех жителей селения и проводился в связи с необходимостью заручиться поддержкой Бога или поблагодарить его. Это жертвоприношение могло совершаться всем сельским обществом и отдельными семьями, как на общественном месте жертвоприношения, так и во дворе дома<sup>139</sup>.

Наряду с жертвоприношениями, имевшими четкую периодичность проведения, у кряшен были корманы ситуативного характера. Они совершались в случаях стихийных бедствий – когда происходил массовый падеж скота, вспыхивали эпидемии.

В день проведения кормана жители старались отказаться от работы, одевались в праздничную одежду. Перед совершением жертвоприношения мылись в бане. Современники, наблюдавшие данный религиозный обряд, отмечали, что этот день для жителей был праздником, особым торжеством<sup>140</sup>. В эти дни было принято ходить друг к

<sup>135</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.365.

<sup>136</sup> Жертвоприношения крещеных татар // Казанский телеграф. – 1895. – №569.

<sup>137</sup> Лятидовский И. Указ. соч. – Л.17 об.

<sup>138</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.172.

<sup>139</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

<sup>140</sup> Знаменский П. Указ. соч. – С.364.

другу в гости. Молодежь в вечернее время устраивала шумные посиделки, пела песни, водила хороводы<sup>141</sup>.

Совершение наиболее значимых жертвоприношений, имевших общественный характер, было обязательным для членов сельской общины, нарушение исполнения этого ритуала рассматривалось миром, особенно старшим поколением, как отказ от складывавшейся на протяжении столетий традиции, заветов, оставленных предками, влекущий неминуемое наказание со стороны сверхъестественного мира.

Обряд общественного жертвоприношения у кряшен имел ярко выраженный синкретический характер. Наряду с элементами этнических верований в его обрядах, как и в самом названии, четко проступают исламские заимствования. В частности, перед началом жертвоприношения было необходимо провести очищение тела (омовение); кольцо, закалывая животное, произносил слово *бисмилла/нисмилла* (слово предначальной молитвы, произносимое мусульманами перед ритуальным действием). Во многих селениях Заказанья и Восточного Закамья, вместо традиционной ориентации на восток, во время корманов участники обращались на юг (в сторону Кыйблы), служители культа надевали головные уборы по типу чалмы мусульманских мулл<sup>142</sup>. Заметные мусульманские элементы проступали в праздновании корбана, совершавшегося нагайбаками Оренбургской губернии в середине лета<sup>143</sup>.

Совершение полевых жертвоприношений во время аграрного сезона, вызванное желанием предохранить урожай от стихийных бедствий, отмечалось и у татар-мусульман. Жители дер. Татарские Юнки Краснослободского уезда Пензенской губернии считали, что их поля требовали проведения корбана через каждые 7 лет, в дер. Кикино Чембарского уезда той же губернии жертвоприношение овец с пожеланием плодородия совершалось один раз в несколько лет. Схожие обряды проводились в татарских деревнях Гордино, Татарские Ключи Глазовского уезда Вятской губернии, Татарская Багана Чистопольского уезда Казанской губернии, Улькунды Златоустовского уезда Уфимской губернии<sup>144</sup>. Но у татар ислам, как форма идеологического осмысления реальности, оказал заметное влияние на проведение этого праздника. Главным распорядителем и действующим лицом у них являлся местный мулла, жертвоприношение и моления совершались по правилам мусульманского вероучения. Само сохранение этого религиозного праздника у татар-мусульман, в отличие от множества других обрядов, также имевших в своей основе древние представления их предков, было связано с тем, что он в целом не противоречил нормам ислама и довольно легко облекался в его внешние формы. Как известно акт жертвоприношения занимает важное место в проведении одного из основных мусульманских праздников – *Корбан-бэйрам*. Этим же можно объяснить широкое распространение среди татар-мусульман обряда *нэзер корбаны* (обетное жертвоприношение), встречаемое также и у кряшен. Другим важным отличием было место его проведения. По наблюдениям Р.К. Уразмановой, в ряде татарских селений (деревни Гордино, Татарские Юнки, Кобылкино, Решетино, Татарская Багана) жертво-

<sup>141</sup> Витевский В.Н. Сказки, загадки и песни нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Труды IV Археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 авг. 1877 г. Т.2. – Казань, 1891. – С.265.

<sup>142</sup> Машанов М.А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875. – С.9–20; Жертвоприношения крещеных татар // Казанский телеграф. – 1895. – №569; Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.21–23; Одигутриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.12–13.

<sup>143</sup> НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.26.

<sup>144</sup> См.: Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2001. – С.63–64.

приношения совершались на старых кладбищах или могильниках<sup>145</sup>. У кряшен связь проведения кормана с местами древних захоронений практически не прослеживается. Возможно, причиной различия сакральной топографии при проведении этого обряда у двух конфессиональных групп являются условия их культурно-религиозного развития. Можно предположить, что традиционный обрядовый комплекс, связанный с проведением общественных жертвоприношений, у татар-мусульман начал разрушаться и вытесняться исламом в период, когда он был тесно связан с культом предков, в то время как у кряшен продолжал самостоятельно развиваться и к XIX в. превратился в сугубо аграрный религиозный праздник.

К религиозным обрядам, относящимся к аграрным культам, отмечаемым у всех групп кряшен, можно отнести общественные моления о дожде – *чук*. Тесная связь этих молений с насущными потребностями хлебопашца в получении хорошего урожая, предотвращении засухи, предопределила их важное значение в системе народной религии кряшен. В отличие от других полевых молений, *чук* сохранил свое значение в период глобальных культурных изменений в жизни кряшен второй половины XIX – начала XX вв. связанных с усилением у них влияния православия, разрушением прежних патриархальных основ функционирования общества. О значимости этого религиозного обряда свидетельствует широкое распространение связанных с ним гидронимов в регионах компактного проживания кряшен. В Заказанье имеются реки с названием «*Чук елгасы*» (Река чук) – бассейн реки Аты в Арском районе РТ, бассейн реки Ашыт в Сабинском районе РТ; бассейн реки Казанка, «*Чук чиймәсе*» (Родник чук) – бассейн реки Аксар в Заинском районе РТ и др.<sup>146</sup>

Этимология слова «чук» имеет древнее происхождение. Довольно сложно установить его первоначальное значение. Во второй половине XIX в., когда чук стал объектом специального исследования этнографов и православных миссионеров, сами кряшены уже не могли объяснить смысл этого слова<sup>147</sup>. В современном татарском языке, в его отдельных диалектах и говорах известны различные варианты слов, обозначающие этот праздник, например: заказанский говор – *чулманчек/чурманчек/чорманчек*, бирский – *карга боткасы*, кузнецкий, хвалынский – *йангыр боткасы*, темниковский *йангыр намазы*<sup>148</sup>. Схожие по лексическому значению слова встречаются и в других языках: чувашское «учук», «чук», марийское «цок», «чок», удмуртское «чек», «чеке», «цок», мордовское «озск». Слово «чок» в значении «жертвенное окропление идолов» имеется у алтайцев. В казахском, киргизском и туркменском языках «учук», «ушык» означает «пузырьки на губах от болезни», которые якобы исчезают, если плюнуть на раскаленное железо с наговором. Исходя из параллелей в значении этого слова имеющих место в разных языках, Р.Г. Ахметьянов предположил, что первоначально у древних тюрков этот обрядовый комплекс был связан с культом огня, который при переходе их к земледелию стал календарным праздником аграрного цикла и в таком виде был заимствован местными финно-угорскими народами<sup>149</sup>. По мнению Ф.С. Баязитовой, слово «чук», употреблявшееся кряшенами в смысле полевого моления о дожде, имеет прямое отношение к татарскому «чук» – кисть руки, в первоначальном значении – множество предметов, стоящих близко друг к другу. В пользу этой точки зрения может свидетельствовать факт употребления слова «чук» у заказанских кряшен в значении сборища (*жыен*), в смысле улица, кучки домов – в говоре пермских татар<sup>150</sup>.

<sup>145</sup> Там же. – С.138–140.

<sup>146</sup> Гарипова Ф.Г. Татарстан гидронимы сүзлеге. – Казан, 1984. – С.162, 223.

<sup>147</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

<sup>148</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.171.

<sup>149</sup> Ахметьянов Р.Г. Указ. соч. – С.164.

<sup>150</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.171.



Моление о дожде у  
кряшен с. Янцевары  
Тюлячинского райо-  
на ТАССР. Фото  
Г.В. Юсупова.  
1949 г.

У кряшен отмечается значительное расхождение в обрядах, связанных с проведением чука, в том числе в самих его сакрально-символических основах. Особой архаичностью отличался этот праздник у жителей деревень Большой и Нижний Арняш Мамадышского уезда Казанской губернии. Моления о дожде проводились здесь ежегодно в определенное время года (в середине лета) и напрямую не зависели от погоды. В совершение чука в данной местности можно выделить религиозные ритуалы связанные с культурами Тенгере, хозяина/хозяйки воды, дерева, рода. Сам этот праздник можно рассматривать как реликт общинно-родового устройства общества. Не случайно, что наряду со словом *чук* для его обозначения применялся термин *жыен* – древний родовой праздник, бытовавший у казанских татар и кряшен вплоть до начала XX в. Параллели в проведении чука и праздновании джиена прослеживаются в его общественно-семейном характере. На него приглашали жителей соседних селений, с которыми сохранялись родовые связи, иногда и татар-мусульман. Но последние не присутствовали на самом молении, они участвовали только в «неофициальной» части праздника, сопровождавшегося массовыми гуляньями и торжественным угощением<sup>151</sup>.

Для совершения чука в середине июля старшее поколение обоего пола дер. Большой Арняш собиралось возле священного древнего дуба, росшего в лесу около деревни. Недалеке от него протекал ручей. На заклятие пригонялись специально приготовленные животные из числа крупного и мелкого рогатого скота, купленные на деньги семейств, участвующих в молении. На месте жертвоприношения раскладывались длинные полоски дубовой коры с предварительно нанесенными на них родовыми тамгами участвующих в обряде семейств. Распорядитель моления, которым не могло быть лицо, являвшееся главным молещиком во время кормана, произнося молитву, резал животное, стараясь, чтобы кровь жертвы разливалась по всей поверхности импровизированного настила. Затем священное дерево опоясывали обгагранными кровью кусками коры. Из мяса и принесенной крупы готовили жертвенную кашу, после чего на моление приглашались остальные жители селения. Распорядительница моления распределяла кашу по чашам, мясо укладывалось в особые лубяные коробки. Жертвенную пищу торжественно переносили непосредственно к священному дубу, где устраивали стол. Трое старейшин, взяв в руки чаши с едой, состоявшей из жертвенного мяса и яичницы, обратившись к дубу, совершали моление, делая при этом поясные поклоны. У Тенгере просили дождя и обильного урожая. Во время моления, продолжавшегося около четверти часа, все присутствующие сохраняли молчание. По его окончании старик, заколовший жертвенное животное, шел с чашей к священному ручью, куда кидал часть пищи в жертву хозяину/хозяйке воды.

<sup>151</sup> Знаменский П. Указ. соч. – С.363.

Прочие также могли последовать его примеру – принести в жертву крупу, соль, мелкие монеты. Завершалось все торжественным угощением<sup>152</sup>.

Более распространенный характер имели общественные моления о дожде без кровавых жертвоприношений. Чук совершался один или несколько раз в летнее время года. Основной целью его проведения было предотвращение засухи и вызов дождя. Во второй половине XIX – начале XX вв. этот обряд теряет четкую периодичность и все чаще начинает проводиться от случая к случаю, лишь во время сильной засухи. Главными его действующими лицами, распорядителями, а часто и инициаторами выступали женщины. Это может свидетельствовать как об определенном стадийном уровне, когда сформировался этот обряд – можно предположить, что время его оформления совпало с периодом, когда роль женщины в обществе была довольно велика, так и о важном сакральном значении женского начала в культе плодородия.

В день, назначенный для проведения чука, женщины старшего поколения шли на место на берегу реки или другого крупного водоема (*чук урыны*). Оно рассматривалось как сакральный локус. Заходить сюда было дозволено лишь во время моления. Специально назначенные женщины следили за этим местом, поддерживали здесь чистоту и порядок. В некоторых селениях *чук урыны* отгораживалось, для входа устраивались специальные стилизованные ворота<sup>153</sup>. С собой приносились продукты питания для приготовления жертвенной каши и жертвенные котлы. Кряшенами Восточного Закамья во время совершения чука надевалась особая одежда – мужчинами халаты вроде *чува/чыба*, женщинами белые платки – *ак жаулык*<sup>154</sup>. Главная молельщица – *келәу анасы* (мать моления) наряду с платком, одевала специальное одеяние обязательно белого цвета<sup>155</sup>.

Среди участвовавших в обряде выделялись наиболее пожилые и уважаемые женщины, выполнявшие обязанности служителей культа. Например, в с. Янцевары Лаишевского уезда Казанской губернии главная роль принадлежала старейшине-распорядительнице – «Тәңре» и ее помощницам – «*жир анасы*» (мать земли), «*жир атасы*» (отец земли), «*кояш анасы*» (мать солнца), «*кояш атасы*» (отец солнца), «*су анасы*» (мать воды), «*су атасы*» (отец воды), «*жыл анасы*» (мать ветра), «*жыл атасы*» (отец ветра) и т.д.<sup>156</sup> Эти названия, довольно точно отражавшие мифологическую иерархию божеств и духов древних верований кряшен, могут быть архаичными следами системы древнего «жречества», в ведении которого находилась организация религиозного ритуала.

Чук начинался с обрядового купания. Все присутствующие входили в воду, не снимая одежды, кроме головных уборов. Выйдя из воды, одевались во все чистое и сухое и принимались готовить болтушку наподобие горохового киселя. Вместо крупы использовалось мелко толченное полбенное зерно. В это время молодые люди ходили по дворам с целью искупать встретившихся девушек. Если кого-нибудь находили, то несли на реку и бросали в воду в одежде или обливали на месте водой из ведер. Поэтому молодые девушки в этот день до захода солнца, когда прекращался праздник, старались не выходить из дома, запирались в клетях, амбарах, чуланах<sup>157</sup>. Когда жертвенная каша была готова, ее распределяли между присутствующими. Повернувшись к реке и взяв в руки чаши с кашей, присутствующие совершали моление. Часть каши приносили в жертву водной стихии<sup>158</sup>. Завершалось торжество праздничным ужином. Ели кашу спешно, из опасения быть облитыми, потому что распорядительницы моления, как

<sup>152</sup> Знаменский П. Указ. соч. – С.361–363.

<sup>153</sup> Коваль И. Указ. соч. – С.83.

<sup>154</sup> Коваль И. Указ. соч. – С.82–83.

<sup>155</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.216. Л.443–444.

<sup>156</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья... – С.363.

<sup>157</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

<sup>158</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.19.

только сами завершали прием пищи, принимались поливать присутствующих водой из заранее приготовленных ведер. День оканчивался, как праздник, играми молодежи<sup>159</sup>. У кряшен Восточного Закамья обливание водой иногда продолжалось до позднего вечера, превращаясь в подобие молодецкой потехи: «все как бешеные носятся с ведрами по лужайке, гоняясь друг за другом, настигают и обливают друг друга, падают, роняют ведра, хохочут, задыхаются и т.д. Не ограничивается обливание бережком и лужайкой, – переходит на улицы, не щадит никого, вплоть до проезжающих, и под конец становится исключительным достоянием взрослых мужчин, продолжается до полночи и перед концом переходит в особое соревнование, в котором победителем считается тот, кто сумел остаться в сухом платье»<sup>160</sup>.

Празднование чука продолжалось от одного до трех дней. В зависимости от внешних обстоятельств и сложившейся традиции его проведение могло приобретать большие масштабы. На празднество собирались жители нескольких деревень, приезжали многочисленные родственники из отдаленных селений<sup>161</sup>. Кряшены считали чук самым народным и веселым праздником в году<sup>162</sup>. В ряде деревень Мамадышского уезда чук продолжался два дня. На второй день проводились общественные жертвоприношения. В них участвовали только женщины и дети. В жертву приносили белых кур, из мяса которых вместе с крупой варили кашу<sup>163</sup>.

Наряду с коллективными молениями и жертвоприношениями у кряшен были типологически схожие религиозные ритуалы, участие в которых принимали отдельные лица и семьи. Обычно эти обряды обозначались общим словом *келәу*. В татарском (*кел, келәу, тел, теләу*) и чувашском (*кёл, кёлев*) языке этот термин применяется в значении «языческая молитва», «моление». По мнению Р.Г. Ахметьянова это слово происходит от общеалтайского кил/тил – моление, молитва<sup>164</sup>. Дериват этого слова теляулек / келяулек в значении «языческий идол» (в виде головы коня, надетой на деревянный столб) имеется в удмуртских и марийских говорах Северной Башкирии, где представители этих народов хорошо знают язык, обряды и обычаи местных татар<sup>165</sup>.

Словом «келяу» обозначалось как любое традиционное моление, так и особый вид религиозного обряда. Келяу (как особый вид обряда) имел некоторые отличия от других традиционных молений. Его проведение имело более специализированный и частный характер. В большинстве зафиксированных случаев проведение келяуа было связано с желанием человека излечиться от болезней, получить поддержку от существ сверхъестественного мира в каком-либо деле, поблагодарить Бога, хозяев мест или киреметь и т.д. Довольно часто инициатива проведения этого обряда принадлежала не старейшинам селения, а местному знахарю. Местом совершения, в зависимости от функционального и сакрального значения, могли быть поле, лес, опушка леса, двор, дом. В отличие от корманов и чуков, во время проведения келяу служителем культа мог выступать любой человек, знающий традиции его проведения. Другим характерным отличием этих обрядов, относящихся к аграрному циклу, была их более тесная связь с культом хозяина/хозяйки земли, нежели Тенгере. Главным объектом поклонения выступала земля. У нее просили обильного урожая, благодарили за милость после сбора хлебов. Распространенными бы-

<sup>159</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

<sup>160</sup> Коваль И. Указ. соч. – С.83.

<sup>161</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.65.

<sup>162</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.60.

<sup>163</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.20.

<sup>164</sup> Ахметьянов Р.Г. Сравнительное исследование татарского и чувашского языков (фонетика и лексика) – М., 1978. – С.146–147.

<sup>165</sup> Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.31.

ли такие моления после сбора урожая. После сваживания хлебов глава семьи отправлялся на поле, где совершал моление в честь хозяина/хозяйки земли. Помолвившись, глава семьи резал жертвенную птицу. Саму курицу съедали дома семья домохозяина, а голова животного зарывалась в землю<sup>166</sup>. Во время совершения молений, посвященных хозяину/хозяйке земли, наряду с птицей, в качестве жертвы могла выступать овца или баран, бык, причем допускались животные черного окраса<sup>167</sup>. Такие моления имели более длительную периодичность. Они проводились один раз в несколько лет. Одной из форм жертвоприношения хозяину земли можно считать традицию оставлять несжатый участок поля. Перед окончанием жатвы крестьяне садились в поле и совершали ритуальную трапезу, после чего заканчивали работу, оставив нетронутым небольшой участок «для духа, покровительствующего земледелию»<sup>168</sup>. По другой версии, зафиксированной в с. Шеморбаши Мамадышского уезда, такой участок оставляли в жертву «небесным птицам»<sup>169</sup>. Схожий обычай существовал у чувашей Казанской губернии. По наблюдениям Н.В. Никольского, «при окончании жатвы (у чувашей. – *Р.И.*) соблюдается обычай: оставляют небольшой клочок несжатым, садятся, едят, потом уже дожинают. Это делается, чтобы на следующий год был хороший урожай»<sup>170</sup>.

Архаичный обряд жертвоприношения хозяину/хозяйке земли после окончания уборочной страды был зафиксирован в начале XX в. А.К. Москвиным в с. Албаево (Средний Арняш) Мамадышского уезда. После страды местные жители приносили в поле каравай хлеба, который заворачивали в солому, специально оставленную необранной на поле. Это приношение закапывалось в землю. Делалось это для того, чтобы «в следующем году урожай был еще лучше»<sup>171</sup>.

Рассмотренные выше культы аграрного цикла являлись одним из основополагающих элементов народной религии кряшен. Не случайна их тесная связь с культами Верховного Божества, хозяином/хозяйкой земли и воды, т.е. с самыми значимыми персонажами религиозного пантеона традиционных верований кряшен. Это вполне объяснимо, учитывая роль природной среды в формировании традиционной культуры и религиозности кряшен, а сельского хозяйства – в их социально-экономическом развитии и самом укладе жизни. Можно отметить четкий, складывавшийся на протяжении веков порядок обрядовых действий с жестко регламентированной традицией его проведения. Несмотря на то, что их фиксация и сохранение осуществлялись вербальным способом, передаваясь от отца к сыну, длительное время они практически не подвергались существенным изменениям и формировали единую систему аграрных культов. Существовали строгая периодичность и определенный ритуал: в зависимости от значения того или иного действия определялись место его проведения, использование жертвенного животного, цвет его окраса, лица, которым делегировались права служителей культа.

Цели, которые преследовались при проведении этих обрядов, имели довольно утилитарный, прагматичный характер – получить от Бога и духов потустороннего мира хороший урожай, большой приплод у скота, избавиться от болезней. Такая мотивация при проведении ритуальных действий аграрного цикла была характерна для всех народов Волго-Уральского региона, сохранявших в своей традиции основы древней народной веры, что вполне соответствовало основам их религиозного сознания.

<sup>166</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.356.

<sup>167</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3 об.–4; Татары Среднего Поволжья и Приуралья ... – С.356.

<sup>168</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.185.

<sup>169</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.71.

<sup>170</sup> Никольский Н.В. Собрание сочинений в четырех томах. Т.1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. – Чебоксары, 2004. – С.67.

<sup>171</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.383.

Главными действующими лицами при совершении аграрных культов являлись старейшины сельской общины – наиболее авторитетные люди деревни, выступавшие также в роли «хранителей веры предков». Этим лиц можно отнести к категории служителей культа, обслуживавших религиозные нужды населения. Структура «жречества» у кряшен имела иерархический характер. Наряду с распорядителем, который совершал акт жертвоприношения, были лица, помогавшие ему при ритуальных действиях, заведовавшие приготовлением и распределением жертвенной пищи среди присутствующих. Кроме того, общиной назначались лица, следившие за местом культа, собиравшие и хранившие средства на покупку жертвенного животного. Они имели определенные атрибуты «высокого» положения: специальная форма одежды, преимущественно белого цвета, обязательное наличие головного убора и чаши с жертвенной кашей или мясом при молении. Отмечаются также наличие некоторой семейной преемственности «жреческих» родов, его квазисословный характер. Служители культа выделялись из общего числа жителей, простые обыватели относились к ним с пиететом, довольно часто эти лица передавали свои «тайные» знания членам своего рода, семьи, т.е. фактически оставляли после себя преемника из числа ближайших родственников. Эта традиция может считаться как пережитком древней родовой структуры общества, в котором жречество занимало привилегированное положение, а само это звание передавалось по наследству, так и результатом длительного развития народных представлений и влиянием окружающих религиозных систем местных народов.

Говоря об институте служителей традиционных культов у кряшен, необходимо подчеркнуть, что он не был столь развит как, в частности, у чувашей, марийцев и удмуртов. Возможно, причиной этого было раннее вхождение кряшен в ареал влияния мировых религий, имевших свою сложившуюся структуру духовенства. Институциональному развитию должно было мешать также и то, что данные процессы могли сопровождаться внешними проявлениями, наличие которых могло породить открытые конфликты с представителями «официального» клира. С этим возможно связана типологическая близость института служителей культа традиционных верований у кряшен и мордвы – другой крупной этноконфессиональной общности, которая также относительно рано приняла христианство.

**Представления о хозяевах мест и духах.** Тесная связь традиционных религиозных верований кряшен с природной системой выразилась в наделении отдельных территориальных локусов и природных стихий особыми духами-покровителями. Окружающий мир был населен существами материального и сверхъестественного мира. Сам человек, наделенный духовным и материальным началом, занимал срединное положение между двумя этими мирами. Существование сверхъестественных существ, в ведении которых находилась вся «механика» природной среды, являлось естественным условием упорядоченного развития мира, жизни и благополучия человека. В соответствии с этой религиозно-мифологической картиной мира формировалась строгая иерархия духов природных стихий. На ее вершине находились хозяева мест, отвечавшие за наиболее значимые области материального мира – земли (хозяин/хозяйка земли (*жцир иясе/жцир анасы*)), воды (хозяин/хозяйка воды (*су иясе/су атасы/су бабасы/су анасы*)), леса (хозяин леса (*урман иясе*)), воздуха (хозяин ветра (*жцил иясе/жцил атасы*)). В значительно меньшей степени у кряшен были развиты представления о хозяине/хозяйке горы, – одной из центральных фигур мифологии древних тюрков. Это, по всей видимости, было связано с отсутствием в Среднем Поволжье, где проживала основная часть этой конфессиональной общности, крупных горных массивов. Не имея повседневного контакта с данной географической средой, кряшены не считали для себя важным сохранять особое отношение к ее хозяевам. Тем не менее, у жителей ряда кряшенских селений в прошлом можно было наблюдать устойчивые религиозные представления о

духе горы, отразившиеся в обрядах, мифах и легендах. Например, возле с. Чуры Мамадьшского уезда находится холм, на вершине которого рос могучий старый дуб – *Зэрэ тавы*. По поверью местных жителей, у этой горы был дух-покровитель (*хужса*), живущий около дуба – *Зэрэ эбисе* (бабушка горы Зяря). В честь нее ежегодно устраивали моление: приносили в жертву животное, варили кашу, просили ее не причинять им в этом году вреда, быть милостивой. Кашу ели деревянными ложками, часть пищи зарывали в землю в дар хозяйке горы<sup>172</sup>.

На более низкой ступени религиозно-мифологической иерархии находились духи локальных мест и стихий – хозяева отдельных ручьев, ключей, озер, дорог, рощ, домов, хлебов, болезней. Кроме того, имелись существа низшего порядка, не имевшие конкретной сферы ответственности и локализации, относившиеся, в основном, к категории «злых» – *пэри, убыр, өрэк, жән* и «нейтральных» к человеку духов – *шүрәле*.

Образ хозяев и духов мест у кряшен сливался с образом природной среды. В XIX – начале XX в. они четко не выделяли духов и отделяли их от мест, за которые они «отвечали». Произнося молитвы хозяину/хозяйке земли или воды и совершая в их честь жертвоприношения, они считали, что данные действия посвящаются также земле и воде в целом.

Хозяин/хозяйка воды являлся повелителем водной стихии, в ведении которого находились все водные пространства. Вместе с хозяином/хозяйкой земли он стоял на высшей ступени религиозной иерархии духов-хозяев мест. Во многих молитвах *су иясе*, вместе с *жир иясе*, упоминался сразу после Тенгере. Можно предположить, что большое значение хозяина/хозяйки воды, его тесная связь с хозяином/хозяйкой земли связано с тем, что у древних тюркских народов оба этих духа сливались в единый образ могущественного божества земли-воды – *Жир-су*. С усилением влияния культа Тенгере, превращением его в Единого Верховного Бога божество земли и воды потеряло свое прежнее значение, «опустилось» в иерархической системе на более низкую ступень, превратившись в два самостоятельных духа – духа земли и духа воды.

Существовал как отвлеченный образ повелителя водной стихии, так и более локальные фигуры хозяев отдельных водных пространств – реки, озера, ручья, ключа, колодца. Кряшены относились с уважением к духу воды, очень боялись его. Будучи уверены в его существовании, они опасались в одиночку ходить на реку, особенно после захода солнца, и даже близко подходить к берегу. Считалось, что человек тонет не сам, его топил и уносил на дно реки ее дух. Как писал С. Максимов: «Водяной каждый год непременно берет к себе одного человека, как бы в жертву»<sup>173</sup>.

Хозяин/хозяйка воды имел антропоморфные черты. Жил он в воде в большом доме. При желании мог выходить на поверхность, принимая облик человека или животного. В человеческом облике он представлялся людям очень красивым мужчиной или, реже, женщиной с длинными черными волосами, черными бровями и глазами. Мог принимать облик старика или старухи, молодого парня или девушки<sup>174</sup>. Хозяин воды любил узнавать у людей свежие новости, говорил по-татарски, затерявшись в толпе, ходил среди людей, захаживал на базары, где покупал нужные для себя вещи. Узнать его среди других людей можно было путем внимательного наблюдения. У него «отсутствовала тень на земле»<sup>175</sup>.

У татар-мусульман представления о данных мифологических существах несколько отличались. По наблюдениям К. Насыри, в мифологии татар существовали следующие водные духи: *су бабасы* (дед воды), *су иясе* (хозяин воды), *су анасы* (мать воды). Наи-

<sup>172</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 310. Л. 270.

<sup>173</sup> Максимов С. Указ. соч. – С. 14.

<sup>174</sup> Там же. – С. 14.

<sup>175</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 309. Л. 224.

большее значение из них имело первое существо. *Су бабасы* не выходил из воды и не вступал в общение с людьми. Для этого он посылал *су иясе*, который предстал в образе бойкого мальчика, выполнявшего посреднические функции между людьми и своим повелителем<sup>176</sup>. У татар-мусульман отсутствовал четко определенный взгляд относительно места этих духов в окружающем мире. Напротив, для кряшен, живших в традиционалистском обществе эти духи были не менее реальными, чем другие существа материального мира. Среди них бытовала масса рассказов, в которых конкретные люди вступали в открытый контакт с этими духами. В статье С. Максимова приведен рассказ девушки из его родной деревни, которая жила по соседству с его родителями: «Девушка, дочь нашего соседа, пришла на речку за водой и увидела, что на доске, служащей переходом через реку, сидит на корточках неизвестная ей молодуха... Девушка подумала про себя: что делает здесь эта молодуха? и стала черпать воду, вдруг она увидела, что молодуха нырнула в воду и скрылась в воде. Девушка испугалась, оставила на берегу коромысла с ведрами, без памяти прибежала домой и рассказала о виденном своим домашним»<sup>177</sup>. В других рассказах водные духи выступали в образе «водной свиньи», человека, расчесывающего золотым гребнем свои длинные волосы<sup>178</sup>. Увидеть *су иясе* считалось плохой приметой. Эта встреча могла привести к развитию разных болезней, появлению на теле человека язв и волдырей<sup>179</sup>.

Хозяин/хозяйка воды относился к человеку нейтрально. Если люди почитали его, молились, приносили ему жертвы, он был благосклонен к ним – загонял в сети рыбу, помогал работать водяной мельнице, следил за ее исправностью, излечивал определенные болезни. В противном случае водный дух мог наслать на человека болезни, связанные с водной стихией. К ним относили простуду, вызванную переохлаждением в воде, чесотку,

<sup>176</sup> *Насыри К.* Указ. соч. – С.244.

<sup>177</sup> *Максимов С.* Указ. соч. – С.14.

<sup>178</sup> Любопытно сопоставить миф казанских татар о матери воды, талантливо изображенный в стихотворении известного татарского поэта начала XX в. Г. Тукая «*Су анасы*», и рассказ, записанный С. Максимовым среди кряшен Лаишевского уезда Казанской губернии: «Рассказывают также, что один крещенин однажды, во время сумерек, переходил по плотине мимо мельницы и увидел, что в мельничном пруду, кто-то купается и расчесывает себе волосы. Купающийся был лицом очень красивый, тело у него было очень белое и чистое, а волосы очень черные и длинные. Когда крещенин стал приближаться к купающемуся, последний нырнул и воду и скрылся. Крещенин был человек смелый и подошел к берегу в том месте, около которого скрылся в воде человек. На берегу крещенин нашел очень большой золотой гребень, взял его и ушел домой. Как дорогую редкостную вещь крещенин спрятал свою находку в сундук, а сундук запер замком. Оказалось, что гребень этот принадлежал водяному, который, увидавши, что крещенин взял его к себе, пошел вслед за ним и проводил его до самого дома. Крещенин вошел в свой дом, а водяной, заметивши дом крещенина, ушел назад. На другой день, ночью, водяной пришел к дому крещенина, начал стучать в стену, разбудил крещенина и стал говорить ему строго: «Поддай мой гребень! ступай, отнеси его на то место, откуда ты его взял!». Крещенин однакож ни послушался водяного, как тот строго не приказывал ему, и гребень остался пока у крещенина. На третью ночь водяной опять пришел к крещенину и стал говорить ему: «Поддай мой гребень! Ступай, отнеси его на старое место! Если же не отнесешь, я тебя убью или обрушу на тебя твой дом». Крещенин испугался и на другой день рано утром встал, взял гребень, пришел к мельничному пруду и положил на место, откуда взял. После этого он отбежал в сторону и стал смотреть, что будет делать водяной... Как только крещенин положил гребень на берег, водяной вышел из воды, схватил гребень руками и опять нырнул в воду» (*Максимов С.* Указ. соч. С.15). Как мы видим у обоих рассказов общая основа. В «кряшенском» варианте практически полностью повторяются все основные сюжетные линии «татарского» мифа, за исключением половой принадлежности водного духа. Образ хозяина/хозяйки воды, расчесывающего свои длинные волосы золотым гребнем, встречается у многих тюркских и монгольских народов Евразии.

<sup>179</sup> ЦПМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.403. Л.117.

появлявшиеся на теле язвы в форме водянистых пузырей и пр. Считалось, что такие болезни нельзя было вылечить обычным способом. Необходимо было обратиться к *су иясе* и принести ему жертву. Главным действующим лицом этого ритуала являлся знахарь. Разгневавшись на людей, хозяин/хозяйка воды мог порвать сети и другие рыболовные снасти, прорвать плотину на мельнице или сломать мельничные жернова, вызвать бурю на реке и потопить лодки вместе с людьми. Чтобы обезопасить себя и близких от его гнева кряшены ежегодно совершали в его честь моления. Обычно весной, после половодья, реже летом женщины варили жертвенную кашу и пекли пресные лепешки. В это время в доме должен был царить мир и покой, не допускалось присутствие посторонних лиц. Приготовив дар *су иясе*, хозяйка отправлялась к реке или озеру, где совершала моление. У водного духа просили оградить в этом году семью от несчастий, быть милостивым к ним. После молитвы в воду кидали принесенную кашу и лепешки<sup>180</sup>.

Особым почетом водный дух пользовался у лиц, профессиональная деятельность которых была тесно связана с водной стихией. Рыбаки, перед тем как выйти на промысел, молили *су иясе* об удачном исходе предприятия. Перед строительством водяной мельницы ее хозяин должен был принести жертву. Для этого под плотиной топили какое-либо животное, в основном собаку. Принесенная один раз, понравившаяся водяному духу жертва должна была дариться ему каждый год<sup>181</sup>. Как и у мордвы, у кряшен считалось, что *су иясе* является покровителем рожениц. Он мог помогать при родах, к нему обращались за помощью при бесплодии. В ряде легенд хозяин/хозяйка воды выступал в роли повивальной бабки, принимавшей роды<sup>182</sup>.

В ведении *урман иясе* находилась территория лесных массивов. У любого леса существовал свой хозяин. Четко определялась его половая принадлежность – он всегда выступал в виде мужчины с черным лицом. *Урман иясе* являлся единственным полновластным повелителем леса, у него не было «помощников», «жен», «детей». В отличие от финно-угорских народов региона, проживавших преимущественно в условиях лесной зоны, культ хозяина леса у кряшен не имел такого большого значения в религиозной культуре, что было связано с условиями их территориального расселения и хозяйственной деятельности.

Хозяин леса мог сбить путника, идущего по лесу, с правильной дороги и завести его в глухую чащобу, откуда тот не мог самостоятельно выбраться. Но *урман иясе* не был злым, кровожадным существом. Он никогда не убивал людей, а только уводил к себе и оставлял их жить возле себя. Чтобы в лесу не приключилось несчастье, путники брали с собой в дорогу каравай хлеба, который оставляли в чаще возле деревьев в жертву хозяину леса. Чтобы дух леса не вредил пчелам, находившимся в лесу, в жертву ему внутри пустого улья оставляли кусок хлеба и мед. Если при повторном посещении внутри улья не оказывалось оставленной жертвы, пасечник был уверен, что она была принята хозяином леса<sup>183</sup>. Кряшены Мамадышского уезда ежегодно летом совершали моления в честь хозяина леса. В жертву ему приносили пресные лепешки, их прикрепляли между стволами деревьев. У *урман иясе* просили не трогать в лесу их самих и их домашний скот<sup>184</sup>.

Одним из наиболее значимых персонажей религиозно-мифологического пантеона кряшен являлся хозяин дома – *ой иясе*. Привязанность кряшен к семейному очагу, их домовитость, патриархальный уклад семейной жизни, особое отношение к родному дому оказали заметное влияние на их представления, способствовали повышению ста-

<sup>180</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.22; НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.12.

<sup>181</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.15.

<sup>182</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.16–17.

<sup>183</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.18.

<sup>184</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.22.

туса духа, отвечавшего за благополучие дома и его обитателей. В связи с тем, что сфера ответственности и «среда обитания» данного сверхъестественного существа были также и местом жизни самого человека, представления о нем и сам его культ имели развитый характер. Считалось, что у каждого дома имеется свой хозяин, который живет в подполе, под печкой или в углу.

Как отмечал С. Максимов, «крещенные нимало не сомневаются в существовании домового и в необходимости его присутствия для благополучия всего дома»<sup>185</sup>. Поэтому каждый хозяин семейства с переменной местопребывания, старался переселить к себе и своего старого домашнего покровителя. Для этого он вместе с женой отправлялся в ночное время в свой старый дом, и почтительно пригласив с собой хозяина дома, отправлялся в новое жилище, будучи уверен, что тот следует за ними. Во время пути следовало, чтобы не встретился посторонний человек, который мог отвлечь или испугать *өй иясе*<sup>186</sup>. У татар-мишарей существовал схожий обряд. Глава семьи, взяв метлу, приглашал духа старого дома словами: «*әйдә атлан китәбез*» (давай садись, уходим)<sup>187</sup>. Так вместе с метлой в новый дом переходил и хозяин старого дома.

Другой формой призыва духа дома являлся обряд моления при закладке нового дома<sup>188</sup>. Как и другие моления, он сопровождался приготовлением жертвенной каши, иногда с кровавым жертвоприношением. Во время моления обращались к Богу с просьбой о благополучии нового жилища, обережении его от пожаров и других несчастий. У хозяина дома просили хорошо следить за домашним хозяйством, принести семье материальный достаток, обязуясь за это почитать его и приносить ему жертвы. Часть жертвенной каши оставляли хозяину дома<sup>189</sup>.

Закладка будущего жилища воспринималась как очень важный шаг в жизни человека и сопровождалась массой архаичных обрядов. Во многом от того, как будут проведены эти ритуалы, зависели благополучие семьи и сохранность нового дома. У кряшен Казанского уезда Казанской губернии было принято сажать внутри будущего дома рябину. Как писал в начале XX в. И. Лукин, делалось это для того, «чтобы хозяин дома жил бы в полном семействе, и чтобы его семейство размножилось бы, как рябина»<sup>190</sup>. Кроме того, традиционно рябина рассматривалась татарами как оберег, защищающий их от нечистой силы. Также у основания фундамента клали небольшое количество ржаного зерна, шерсть, подпилоч и старинную серебряную монету, разрезанную на четыре части по количеству углов в доме. Рожь символизировала будущее богатство и «хлебность» семьи, которая будет жить в новом доме, шерсть – «чтобы жили в тепле и у них водилась всякая скотина», монета и подпилоч должны были оберегать жилище от нечистой силы<sup>191</sup>. У казанских татар также было принято вкладывать в основание дома определенные обереги для защиты от нечистой силы (написанные на бумаге молитвы – *жен догасы*). Их функции были теми же, что и у металлических предметов в строениях кряшен – обережение дома от злых духов<sup>192</sup>. Для большего эффекта рачительные хозяева прибегали и к традиционным способам – вкладывали в углы строения серебряные монеты. С этой же целью глава семьи, читая молитву, металлическим предметом (ло-

<sup>185</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.7.

<sup>186</sup> Там же.

<sup>187</sup> Идиатуллов А.К. Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области: дис. ... канд. ист. наук. – Чебоксары, 2010. – С.96.

<sup>188</sup> ЦПИМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.403. Л.123.

<sup>189</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В.Никольского. Д.314. Л.235.

<sup>190</sup> НА ЧГИГН Ф. Н.В.Никольского. Т.274. Инв.№6003. Кн.610. Л.355.

<sup>191</sup> Там же.

<sup>192</sup> Там же.

мом или топором) проводил внутри дома черту, через которую не могли переступить Шайтан и другие злые духи<sup>193</sup>.

*Өй иясе* представляли в образе невысокого старика с длинными волосами, в белой рубахе, реже – пожилой женщины. Как и люди, духи дома обладали разными характерами и наклонностями. Существовали распорядительные хозяева, в доме у них всегда царили порядок и чистота. Были и другие – ни то ни се, ленивые, не заботившиеся в достаточной мере о состоянии дома. Во многом на хозяина дома переносился характер живших в доме людей, его образ сливался с общим представлением окружающих об этом роде. В основном *өй иясе* проявлял себя в темное время суток. Кряшены верили, что днем никто не может увидеть домохозяина, но ночью все посторонние звуки в доме относили к его деятельности – можно было наблюдать, как он ходит, занимается рукоделием или прядет<sup>194</sup>. Такие же представления бытовали у татар-мусульман Заказанья. У них существовал ряд примет, связанных с хозяином дома. Так, если ночью увидишь, что это существо просеивает решетом муку, то это признак хороший, обещающий богатство. Если он воет, то это верный признак будущей бедности. Татары верили, что дух дома любит прясть ночью лен. Но прядет только то, что осталось на прялке от дневной работы людей. Если кто-нибудь решит закончить работу хозяина дома, тот непременно заболит. Поэтому необходимо было перекинуть пряжу после окончания работы спереди назад. В таком случае дух прясть уже не сможет<sup>195</sup>.

*Өй иясе* считался «добрым» и «полезным» для людей духом. Он являлся полноправным хозяином дома, покровителем семьи и семейного хозяйства. Если у него сохранялись хорошие отношения с домашними, он старался помогать им. Предчувствуя беду, он ходил ночью по дому, шумел и беспокойно вздыхал. Если ночью случилось несчастье, например пожар, хозяин дома пытался будить спящих людей, тряс за ноги, создавал сильный шум<sup>196</sup>.

Кряшены считали, что от благосклонности хозяина дома во многом зависели благосостояние человека, атмосфера в его семье. Поэтому было очень важно сохранять лояльное отношение могущественного духа к себе и своим близким. Для этого надо было его почитать, приносить ему жертвы. Обычно в начале весны или осенью члены семьи устраивали моления в его честь. Обряд происходил внутри дома, в это время там не должно было быть посторонних. Главными действующими лицами были женщины. Они проводили моления, совершали жертвоприношение, варили кашу. В качестве жертвенного животного брали домашнюю птицу. Во время моления присутствующие кланялись в пояс, держа перед собой в руках чаши с кашей, просили у духа, чтобы он отвратил от них в этом году бедствия, дал достаток и счастье в семейной жизни. Приготовленная жертвенная пища обязательно должна была съедаться исключительно членами данной семьи. Часть каши оставляли за печкой, в углу или в подполе, в месте, где жил хозяин дома. Эти моления отмечаются у всех групп кряшен, в том числе у нагайбаков Оренбургской губернии<sup>197</sup>.

Считая *өй иясе* своим покровителем и благодетелем, кряшены оказывали ему внимание во время больших праздников, особенно во время семейных торжеств. В такие дни с праздничного стола духу дома ставилось угощение<sup>198</sup>. Кроме того, в жертву ему

<sup>193</sup> Там же.

<sup>194</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.7–8.

<sup>195</sup> Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.6.

<sup>196</sup> Там же.

<sup>197</sup> НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.36.

<sup>198</sup> НА ЧГИГН. Отд.І. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.209.

приносили мелкие монеты<sup>199</sup>, их подвешивали в специальном мешочке к потолку дома<sup>200</sup> или прятали в деревянном ящике в погребе. Ритуальное жертвоприношение хозяину дома было составной частью свадебных обрядов. При появлении в семье нового члена было важно, чтобы его принял покровитель дома. Для этого невестка при переезде в новый дом должна была задобрить *өй иясе*, принеся ему в жертву несколько мелких монет и особое угощение.

Непочтительное отношение к хозяину дома могло вызвать его гнев. Его большое недовольство вызывали случаи, когда люди начинали перечить ему. Например, он любил по ночам заплетать спящим домочадцам волосы и бороду. Если, проснувшись, человек расплетал эту косу, или еще хуже – срезал волосы, то дух дома непременно наказывал за это, насылал болезни на домочадцев<sup>201</sup>. Кряшены Белебеевского уезда Уфимской губернии верили, что смерть новорожденного могла быть делом рук хозяина дома, по каким-то причинам невзлюбившего нового члена семьи. Чтобы обезопасить ребенка от гнева этого духа, проводили обряд его символической «продажи». Для этого посторонний человек, протянув в окно ребенка, предлагал отцу купить его за сходную цену – в несколько копеек. Купленного таким образом младенца домовой не трогал<sup>202</sup>.

Обидевшись за что-то на людей, *өй иясе* переставал помогать им, мог способствовать расстройству хозяйства, распространению болезней среди членов семьи. В таких случаях обращались за советом к знахарю. Если во время гадания знахарь выявлял, что болезнь произошла от хозяина дома, необходимо было вернуть его благорасположение с помощью специального жертвоприношения – *йорт урыны уздыру* («чувствование усадьбы»)<sup>203</sup>. Для этого варили полный котел полбенной каши, которую выкладывали на тарелки. Кроме того, на стол выставляли ковш с вином, пивом или водой, ложки, мелкие медные монеты. На лавки постилали войлок, поверх которого ставили подушки. Старшие члены семьи, взяв в руки чаши с кашей, молились о благополучии дома, периодически совершая поясные поклоны. Затем глава семьи спускался в погреб, где вкладывал в углы дома кусочки железа. Монеты со стола собирали в небольшой мешочек, который подвешивали к потолку или прятали в специальном деревянном ящике в погребе. Этот кошелек никто не имел права трогать, расходовать из него деньги. С каждым годом количество таких подношений росло, увеличивая неприкосновенный капитал хозяина дома. Считалось, что если дух дома богат, то и семья будет иметь материальный достаток. Расставленное на столе праздничное угощение съедали члены семьи. Часть каши оставляли для *өй иясе* под лавкой<sup>204</sup>, иногда вместе с ней ставили зажженную самодельную восковую свечу<sup>205</sup>.

Жители Мамадышского уезда во время молений хозяину дома об излечении больного приносили ему в жертву двухлетнего рыжего быка. Для этого животное вводили в дом, где глава семьи резал его, произнося при этом что жертва приносится в честь духа дома: «пусть будет он доволен и не трогает никого и никому не делает вреда». Сняв с быка кожу, заварачивали в нее его голову, внутренности и ноги. Этот сверток закапывали в погребе дома. Вечером из жертвенного мяса и крупы готовили кашу. Когда она

<sup>199</sup> Этот обряд встречался также в ряде татаро-мусульманских селений Заказанья вплоть до второй половины XIX в. (Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.37).

<sup>200</sup> Машанов М.А. Указ. соч. – С.45.

<sup>201</sup> Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.7.

<sup>202</sup> Катанов Н.Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. – Т.ХVI. – Вып.1. – Казань, 1900. – С.5.

<sup>203</sup> В Восточном Закамье этот обряд был известен как *нигез боткасы* (каша домашнего очага) (ЦПИМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.403. Л.122–123).

<sup>204</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.10.

<sup>205</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.22.

была готова, из погреба приносили деревянный ящик хозяина дома, куда клали очередное пожертвование в несколько медных монет и жертвенную кашу. Над этим коробом совершалось моление. Остальную жертвенную кашу и мясо ели тайно ночью только члены данной семьи<sup>206</sup>.

Кровавые жертвоприношения в честь хозяина дома устраивались также, когда семья начинала быстро богатеть, что приписывали его расположению. За это ему в благодарность один раз в 3–4 года жертвовалась овца или корова, которую закалывали внутри дома<sup>207</sup>.

Другим духом, вступающим в тесный контакт с людьми, был хозяин скотного двора (хлева, конюшни) – *абзар иясе*. Он был покровителем домашних животных. У крышен не было четкого и определенного взгляда на это существо. Он представлялся им в образе животного или светящегося, «как огонь», аморфного бестелесного духа с неопределенными чертами<sup>208</sup>. Этот дух издавал пронзительные звуки, напоминавшие человеческий свист, поэтому при входе в сарай крышены свистели, давая этим знать его хозяину о своем присутствии<sup>209</sup>. Живя в хлеву, *абзар иясе* более всего заботился о лошадях. Когда у них не было корма, он сам добавлял сена, заплетал им гривы, так что их было потом сложно распутать. Он любил ездить ночью по конюшне на лошадях, вследствие чего люди находили утром своих животных взмыленными. Хозяин хлева по-разному относился к домашним животным. У него были свои предпочтения, некоторых он любил, ухаживал за ними, других, напротив, обделял вниманием, забирал у них корм. Если лошадь начинала худеть и болеть, это было признаком того, что его невзлюбил *абзар иясе*. В таких случаях старались скорее избавиться от этого животного, продать или обменять его на другое<sup>210</sup>. Примечательной иллюстрацией, раскрывающей представления крышен о хозяине хлева, служит случай из жизни С. Максимова приведенный в его этнографическом очерке: «Однажды я пришел к своему соседу крещенину. У него на дворе ходила лошадь довольно порядочная. Сын соседа, мой товарищ, глядя на лошадь, сказал мне: “Смотри-ка, Семен: вот что значит – эту лошадь сарайник очень любит... Смотри-ка, как он запутал у нее гриву и какая она гладкая, ведь мы ее особенно много не кормим!”... На это я сказал своему товарищу: “Зачем сарайник станет запутывать гриву лошади!... Вероятно ваша лошадь терлась около чего-нибудь и от этого у нее запуталась грива...” Товарищ снова сказал мне: “Нет, как можно, чтобы грива завилась сама собой? у лошади ведь нет рук... Вот посмотри; сегодня я при тебе распутаю гриву, а на утро она опять будет также завтра”»<sup>211</sup>.

Как и хозяин дома, *абзар иясе* считался добрым духом. Если его не прогневать, он не вредил домашнему скоту и человеку, приносил достаток и благоденствие семье. Если же люди переставали его чтить, он мог навести мор на животных, сделать их бесплодными. Чтобы этого не произошло, ежегодно совершалось моление, во время которого ему в жертву приносился однолетний черный ягненок. Этот обряд назывался *абзар урыны уздыру* (чествование сарайного места). Жертвенное животное должно было быть из стада, находящегося во владениях хозяина хлева. Большое значение имел его окрас. Если в приплоде не оказывалось животного нужного цвета, жертвоприношение откладывалось до следующего года в надежде, что тогда родится черный ягненок. Ритуал совершался после захода солнца внутри хлева. В качестве главного молельщика, резавшего животное, выступал самый старший член семьи мужского пола. В это время он обязательно

<sup>206</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.22.

<sup>207</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.16.

<sup>208</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.11.

<sup>209</sup> Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С.6.

<sup>210</sup> Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.9.

<sup>211</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.11–12.

должен был быть в головном уборе. На это жертвоприношение не допускались посторонние. Внутренности и кожу ягненка зарывали в хлев, а из мяса старшая в семье женщина варила бульон. Старались завершить работу к полуночи, когда глава семьи с женой отправлялись из дома в хлев, взяв с собой чаши с жертвенной трапезой. Здесь они совершали моление в честь хозяина хлева. Если в это время среди домашнего скота имелись больные животные, у хозяев мест просили их излечения. В начале XX в. одна из формул этой молитвы была записана этнографом Б. Зориным у жителей дер. Вотикеевой Уфимского уезда Уфимской губернии: «*Су иясе, жир бабасы, ак сакаллы, зьян итмә: менә сиңа күчтәнәч. Жирдән булса, жиргә китсен, жәилдән булса жәилгә китсен!*» (Хозяин воды, дед земли, белобородый, не причиняй вреда: вот тебе гостинец. Если будет (несчастье) от земли пусть уйдет в землю, если будет от ветра, пусть по ветру пройдет)<sup>212</sup>. Затем возвращались в дом, где устраивалось торжественное угощение, в котором участвовали все члены семьи. Мясо животного должно было быть обязательно съедено в эту ночь без остатка. Если семья была небольшая, допускалось приготовление жертвенной пищи из половины ягненка, оставшиеся после ужина кости также зарывали в хлев<sup>213</sup>. Когда моления проходили без принесения кровавой жертвы, в честь хозяина хлева варили особую кашу, а в углы сарая втыкали куски железа<sup>214</sup>.

В традиционных представлениях нерусских народов Волго-Уралья наиболее страшные эпидемиологические заболевания, происхождение которых они не могли объяснить, выступали в образе злых духов, вселявшихся в тела людей. Такие верования сохранялись также и у русского сельского населения региона. В качестве примера можно привести широко распространенный у русских крестьян взгляд на природу лихорадки: она представлялась им в виде 7 сестер, поочередно нападающих на человека и изнуряющих его до смерти. У кряшен болезни также ассоциировались с болезнетворными духами. К наиболее опасным для человека духам болезней можно отнести хозяина оспы (*чәчәк анасы/чәчәк иясе*) и хозяина лихорадки (*шом, бизәк анасы/бизәк иясе*). Данные существа представлялись в образе бестелесных духов, животных, насекомых и людей. Проникая в тела людей, они начинали жить в них, принося людям страдания, забирая у них силу. Например, считалось, что чячак иясе живет в возникающих на теле больного оспинах. Для изгнания этих существ кряшены прибегали к услугам знахарей (см. выше), совершали моления, варили жертвенную кашу. Местом обитания хозяина оспы и кори считались бани. В связи с этим заболевшему не разрешалось посещать баню, «ибо этот дух, находясь у себя дома, т.е. в бане, может вконец испортить человека»<sup>215</sup>.

С верой в духовную сущность болезней было связано множество обрядов и магических практик, направленных на изгнание хозяев болезней. Так, во время сильных эпидемий, сопровождавшихся массовыми смертельными исходами, у кряшен Мамадышского уезда было принято через пять дней после похорон раскапывать могилу человека, который первым в деревне умер от этой болезни. Перевернув труп, ему в спину вбивали дубовый кол, после чего холера должна была прекратиться<sup>216</sup>. Возможно, этот обычай связан с верой, что болезнетворный дух, вселившийся в человека, который вследствие этого первым умер и распространил болезнь в деревне, продолжал пребы-

<sup>212</sup> Зорин Б. Указ. соч. – С.60.

<sup>213</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.13.

<sup>214</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.22.

<sup>215</sup> Катанов Н.Ф. Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. – Т.16. Вып.1. – Казань, 1900. – С.6.

<sup>216</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия по Казанской епархии. – 1874. – №9 – С.260.

вать в теле больного и после его смерти. Вбивая дубовый кол в тело покойника, уничтожали дух болезни, находящийся в нем.

На более низкой ступени религиозно-мифологической иерархии находились духи, не отвечавшие за определенный территориальный локус или стихию. Они выступали или в качестве добровольных помощников высших существ сверхъестественного мира, или как самостоятельные персонажи религиозного пантеона. Для большинства из них были характерны отсутствие четкой функциональной связи с человеком, запутанность семантических и типологических сакральных образов.

Одним из таких духов был *шурале*. По виду он напоминал человека, правда, был очень большого роста. Волосы у него были длинные и черные, а тело совершенно голое. Шурале был очень худ и сухопар, обладал огромными молочными железами, которые при ходьбе закидывал за спину. У кряшен не было четкого понятия о половой принадлежности этого существа. Хотя шурале считался лесным духом, он мог появляться людям на глаза и в поле, заходить в их хозяйственные постройки. Его любимым занятием было задавать людям загадки, щекотать их, уводить ночью из конюшни лошадь и кататься на ней. Хотя шурале считался сверхъестественным существом, он обладал вполне материальными качествами. Его можно было обмануть, напугать, побить и прогнать. Шурале очень боялся нательного пояса (у татар-мусульман веревки, которой они подпоясывали штаны).

Среди кряшен бытовало множество различных рассказов об этом духе. Многие из них были известны татарам-мусульманам Заказанья и стали популярны благодаря творчеству татарского поэта Габдуллы Тукая. Приведем один из таких рассказов про «находчивого кряшена»: «Один человек<sup>217</sup> пошел в лес рубить дрова. Когда он рубил дрова, к нему подошел один шюрале и спросил его: “Как тебя зовут”. Дроворуб ответил: “Меня зовут «в прошлом году защебил»”. Шюрале сказал ему: “давай поиграем с тобою в щекотку!” Дроворуб в это время раскалывал пенек посредством клина, и когда шюрале предложил ему поиграть с ним в щекотку, сказал: “Ты вон засунь-ка свои пальцы в эту щель; мы поскорее таким образом расколем пенек и потом станем играть в щекотку”. Шюрале послушался. Но как только он вложил свои пальцы в щель пенька, образовавшуюся от вбитого в пенек клина, дроворуб выбил клин, а сам убежал в сторону и спрятался. Когда клин вылетел из пенька, пальцы шюрале были защемялены, и он начал сильно кричать от боли. На крик этого шюрале сбежались другие шюрале и стали спрашивать его: “Кто защемял тебе пальцы”? Он ответил: “В прошлом году защемял”. Пришедшие шюрале удивились такому ответу своего собрата и сказали ему: “Как же это ты еще в прошлом году защемял себе пальцы, а кричать начал только сейчас?!” Шюрале молчал. Товарищи его осердились на него, выдернули его пальцы из пенька и увели с собой»<sup>218</sup>.

Довольно часто в дореволюционной и современной этнографии и фольклористике можно встретить отождествление шурале с хозяином леса и персонажем из русской мифологии – лешим. На наш взгляд, данные аналогии не имеют под собой серьезного основания. Образ шурале имеет сложный синкретический характер, присущий исключительно данному персонажу. По всей видимости, он возник в эпоху средневековья, в условиях тесных этнических и культурных контактов предков татар с местными финно-угорскими народами. Не случайным кажется тот факт, что мифологический образ шурале в наиболее четком и структурированном виде сохранился у татар-мусульман и татар-кряшен в Заказанье, являющемся одним из основных татаро-удмурто-мордовских контактных зон Среднего Поволжья. В некоторых символических элементах образа

<sup>217</sup> В рассказах кряшен разных селений варьировался возраст лесоруба: от «юного молодца» до старика.

<sup>218</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.20.

шурале явно прослеживаются заимствования из мифологии мордвы и удмуртов. В частности, у мордвы существовала вера в могущественного духа (бога) леса – вирь-ава (лесная мать). Она представлялась в образе очень высокой черноволосой голой женщины (не с этим ли связаны гипертрофированные первичные женские половые признаки (огромные женские молочные железы) шурале, притом, что сам он не считался существом женского пола, его большой рост?). Вирь-ава иногда вступала в открытый контакт с людьми, могла заплутать их в лесу или защекотать до смерти<sup>219</sup>. Схожий с шурале лесной дух существовал у удмуртов (чаччамурт)<sup>220</sup>. Близок к шурале и персонаж из чувашской мифологии – *арсури*. Семантика этого слова также свидетельствует о связи с финно-угорской традицией (чув., удм. *ар* – человек<sup>221</sup>, чув. *сурри* – дитя, половинники). Как и шурале, арсури имел огромные груди, которые при ходьбе закидывал за спину, густую шерсть на голом теле, любил щекотать людей в лесу, ездить на лошади<sup>222</sup>. В отличие от «татарского» шурале у «чувашского» арсури более четко определяются половая принадлежность и происхождение – его считали существом женского пола, происходящим от неупокоенных душ умерших<sup>223</sup>.

Под общим именем *пяри* (дию) у кряшен был известен целый ряд злых духов. Само слово «пяри», как и представления о нем, были заимствованы предками татар от индоевропейского населения Евразии. Сложно сказать, проник ли этот мифологический образ через исламскую культуру или синкретические религиозные системы древних персов. В этот собирательный образ вошли как представления из персидской мифологии, так и широко бытовавшие у тюркских народов верования в злых духов низшего порядка. Пяри ассоциировался у кряшен с неким уродливым антропоморфным существом, стремящимся обмануть человека, причинить ему вред. Особо отталкивающий вид данному сверхъестественному существу придавали черный цвет лица и единственный глаз посередине лба. Кроме того, у него были большие зубы и взъерошенные волосы, поднятые вверх, «как щетина у свиньи»<sup>224</sup>. Пяри обитали в заброшенных постройках людей, чаще всего в банях-землянках, вырытых невдалеке от населенных мест. Поэтому кряшены боялись вечером проходить в одиночку вокруг таких построек, считая что живущие в них духи могут обмануть или обольстить их, завести на погибель в свое жилище. Избавиться от пяри было возможно, пригласив для освящения здания священника или муллу. Если это не помогало, приходилось полностью разбирать постройку. Лишившись дома, пяри должен был покинуть насиженное место.

Кряшены верили, что пяри бывают мужского и женского пола. Дети, страдавшие психическими болезнями, отстававшие в умственном развитии, «не от мира сего», считались потомством пяри, которые подкидывали их людям или меняли местами в утробе матери. Поэтому беременную нельзя было оставлять одну. Если беременной женщине приходилось ночевать одной без мужа, она клала возле себя его шапку, чтобы пяри подумал, что она не одна. Кроме того, женщины в положении имели обыкновение класть под подушку железный нож. В этом случае пяри, боясь импровизированного оберега, уже не мог

<sup>219</sup> Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. – Саранск, 1968. – С.17–18.

<sup>220</sup> Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. – Вятка, 1889. – С.83.

<sup>221</sup> Вполне обоснованной выглядит точка зрения П.В. Денисова, который считал, что словом «ар» предки татар и чувашей называли своих соседей-удмуртов, в более широком смысле – любого человека, средой обитания которого является лес. (Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. – Чебоксары, 1959. – С.42).

<sup>222</sup> Месарош Д. Памятники старой чувашской веры. – Чебоксары, 2000. – С.52–53; Денисов П.В. Указ. соч. – С.41.

<sup>223</sup> Месарош Д. Указ. соч. – С.52–53.

<sup>224</sup> Там же.

<sup>224</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.22.

подойти к постели. С этим же поверьем был связан обычай класть нож в люльку или в другое место, где спал ребенок, чтобы его не похитил пяри или не причинил ему вреда. Если во время сна младенец падал с постели, мать была уверена, что его толкнул пяри<sup>225</sup>. Такие же представления бытовали у многих тюркских народов Евразии<sup>226</sup>.

С глубоко укоренившейся в сознании боязнью пяри было связано много суеверий. Если путнику приходилось присесть для отдыха на дороге или улице, то когда он вставал, должен был плюнуть на то место, где сидел, чтобы его не коснулся пяри. Особо благоприятным временем для пяри было время праздника Нардуган, когда они вместе с Шайтаном освобождались из своего заточения и имели особую силу в материальном мире. В это время они вступали в открытый контакт с людьми, оболщали молодых девушек, превращая их в пяри, вселялись в людей, делая их одержимыми<sup>227</sup>. Стеснение в груди, головокружение, обмороки, кровоизлияние, падучая болезнь также объяснялись воздействием этих духов. Взгляд на природу этих болезней у кряшен был схож с воззрениями киргизов об «уяли кисаль» (людях, подвергшихся воздействию духов). В этих случаях кряшены, как и киргизы, прибегали к помощи знахаря, который определенными магическими действиями должен был изгнать пяри и восстановить душевное спокойствие больного<sup>228</sup>. Столбы пыли, поднимаемые на дороге сильным ветром, объясняли действием злых духов. Кряшены называли это явление «*пәри туе*» (праздник, свадьба пяри). В это время нельзя было отправляться в дорогу<sup>229</sup>.

В зависимости от внешнего культурного и религиозного влияния у отдельных групп кряшен в мифологический образ пяри вошли представления о злых духах из христианского вероучения, ислама и традиционных религиозных систем нерусского населения Волго-Уралья.

Наиболее могущественным и злобным пяри считался *албасты*. Представления об этом злом духе встречаются практически у всех тюркских народов. Его название происходит от общетюркских слов *ал* – передняя часть тела (грудь) и *басмак* – давить, т.е. это существо, давящее грудь. Взгляд на албасты у кряшен и у татар-мусульман был практически одинаковым. Он являлся людям в образе бесформенного, бестелесного духа большого размера. При встрече с человеком он сбивал его с ног и всей тяжестью своего тела придавливал грудь, что могло привести к смерти или увечью. Обычно албасты появлялся после захода солнца. Действием этого существа объяснялось стеснение в груди во время сна. Защитой от албасты мог служить огонь и все, что с ним ассоциировалось<sup>230</sup>.

К злым духам, имеющим тесное отношение к древнетюркским верованиям о духовной сущности человека, относятся *өрэк* и *убыр*. По мнению К. Насыри, слово «уряк» происходит от общетюркского *өрмәк* – дуть. Этим словом у предков татар до вхождения в ареал влияния мировых религий обозначалась душа человека. В пользу этого говорят и слова, произносимые татарами во время сильного испуга или волнения *өрәгем кутты* (мой уряк поднялся)<sup>231</sup>. Дух-уряк жил на могиле человека, умершего неестественной, насильственной смертью, или на месте, обогренном его кровью. Таким образом, уряка можно считать духом человека, по каким-то причинам не имеющего возможности найти упокоевание в загробной жизни, не дающего покоя живым в материальном мире. Людям он представлялся в виде человека, издающего душераздирающие во-

<sup>225</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.26.

<sup>226</sup> Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. – М., 2002. – С.65–87.

<sup>227</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.26–27.

<sup>228</sup> Костанье И. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1913. – №3. – С.76.

<sup>229</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.206.

<sup>230</sup> Максимов С. Указ. соч. – С.28–30, Коблов Я.Д. Указ. соч. – С.18–20.

<sup>231</sup> Насыри К. Указ. соч. – С.252.

пли. Во многом этот дух напоминает широко распространенные среди европейских народов образы призраков и привидений. Убыр также имел отношение к душе человека. Люди, занимавшиеся волхвованием, заключая сделку с нечистой силой, получали за это от них дух-убыр, наделявший их сверхъестественными способностями (см. выше). От этого данные лица становились злыми и жадными, начинали вредить людям. Убыр мог и сам вселиться в человека, особенно в женщину, вследствие чего она становилась одержимой – *убырлы карчык*. После смерти человека убыр продолжал жить возле покойника, периодически выходя из его могилы и навещаясь к людям с целью причинить им вред, наслать болезни, похитить ребенка из утробы матери. Чтобы обезопасить себя и своих домашних животных от этого злого духа, кряшены мазали входные двери дегтем – *дегет белән кач кую* (поставить дегтем крестик), оставляли в сарае посуду с дегтем<sup>232</sup>. При встрече с уряком или убырлы, который в образе человека подсаживался на телегу к путешественнику, отчего его лошадь начинала плестись «так, как везет вес в пятьдесят пудов», нужно было бранить его, осыпая самыми обидными ругательствами. В таких случаях этот дух непременно должен был испугаться и покинуть телегу<sup>233</sup>.

Верования в хозяев мест и духов у кряшен были тесно связаны с верой в связь материального и сверхъестественного мира. Можно выделить целый ряд территориальных локусов, где происходило тесное соприкосновение человека со сверхъестественным. Таким местом являлся перекресток нескольких дорог, на которых путнику не рекомендовалось надолго останавливаться. Во многих рассказах именно здесь человек вступал в открытый контакт с хозяевами мест, попадал под воздействие злых духов, становился одержимым. Сюда знахари-шаманы относили предметы, в которых «вселялись» болезнетворные духи. В данном случае перекресток дорог являлся местом соприкосновения двух миров, неким окном в потустороннюю реальность. Схожие представления существовали и в отношении водных массивов. Другим таким местом считались жилые и заброшенные бани. Здесь совершались обряды магической инициации, волхвования, жили пяри. Существовало и определенное время, благоприятное для контактов с духами и хозяевами мест. В соответствии с народным календарем моления и жертвоприношения совершались именно в то время, когда считалось, что с хозяевами мест и духами существует особая тесная связь. В ряде случаев религиозные обряды совершались ночью, после захода солнца, что не допускалось при молениях, посвященных Верховному Божеству. Благоприятным днем недели для общения с существами сверхъестественного мира, душами умерших родственников, для магических практик был четверг – *атна кич* (вечер недели). К такому времени можно отнести и дни празднования Нардугана.

Система религиозных представлений о хозяевах мест и духах являлась одним из важных элементов традиционной религиозно-мифологической картины мира кряшен. Ее основа сформировалась у предков кряшен в эпоху патриархально-родового строя, когда происходил процесс персонификации религиозных воззрений. В связи с этим представления о духах и хозяевах мест у них имели общую основу с древними религиозными верованиями тюрков и, как следствие, сохранили множество общих элементов с религиозными системами народов степных пространств Евразии. Мифологические образы, связанные с этими сверхъестественными существами, формировали у кряшен и казанских татар единый комплекс и практически не отличались друг от друга. Но у татар-мусульман в связи с сильной исламизацией эти персонажи народной мифологии значительно раньше, нежели у кряшен, перестали рассматриваться как объект культа, их образы приобрели негативный оттенок и превратились в злых духов, «приспешников Шайтана». У кряшен же сохранялся традиционный взгляд на этих сверхъестествен-

<sup>232</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 309. Л. 352.

<sup>233</sup> Коблов Я. Д. Указ. соч. – С. 22–23.

ных существ, вплоть до начала XX в. (в ряде случаев и позднее) существовал их развитый культ с четким, регламентированным характером религиозно-обрядовых действий. Для них, как и для Верховного Бога, устраивались моления, им приносились жертвы.

**Представления о душе и семейно-родовые культы.** Важным элементом народной религии кряшен были семейно-родовые культы. Эти верования и связанные с ними обряды – похороны, поминовения усопших, моления и жертвоприношения, получили у них чрезвычайно широкое распространение. Система реальных и символических родственных связей в образе жизни человека в патриархальном обществе представляла собой механизм адаптации в среде сменяющих друг друга поколений и определяла его место в социуме. Потомки стремились поддерживать близкие отношения с предками, в этом, как считалось, были равно заинтересованы как умершие, так и оставшиеся на земле потомки<sup>234</sup>. В более широком смысле обряды, связанные с поминовением предков, являлись формой сохранения своих родовых связей, исторической памяти и самой идентичности.

По мнению С.А. Токарева, условием зарождения культа предков было вступление общества в патриархально-родовой строй, в котором родовые старейшины, старшие в роде пользовались непререкаемым авторитетом. Неограниченная власть главы-патриарха, порождающая у сородичей и членов семьи чувство страха и покорности, переносилась в потусторонний мир. Умершие руководители рода продолжали вызывать те же чувства страха и уважения. Образ почитаемого предка являлся продуктом смешения трех первичных представлений: идеи души умершего, идеи тотемического прародителя и идеи семейно-родового покровителя<sup>235</sup>.

Сущность семейно-родовых культов у кряшен в довольно точном, хотя и значительно упрощенном виде, выразил в своих воспоминаниях первый кряшенский православный миссионер и просветитель В.Т. Тимофеев: «Всех своих умерших родственников крещеные считают живыми и уверены, что покойники из замогильной страны приходят к ним в каждый четверг. Когда кто умирает, за ним приходят покойники. Осердившись, они могут сделать вред, болезнь, несчастное приключение в дороге, падеж скота»<sup>236</sup>.

Кряшены верили, что, несмотря на смерть материального тела, человек продолжал существовать в образе бестелесного существа, находясь как в потустороннем, так и в материальном мире. Душа (*жан*, перс. – душа, одушевленный) являлась неотъемлемой частью человека, она была бессмертна, нематериальна. Она могла существовать вне тела и во время жизни человека. Во время сна *душа* (в ряде случаев *кот*) человека могла выходить из тела и путешествовать в материальном и сверхъестественном мире. Поэтому не разрешалось резко будить спящего, так как в этом случае душа могла не успеть вернуться в тело, вследствие чего у него мог помутиться рассудок или наступить летаргический сон (*мэрткэ киту*). Как отмечалось выше, наряду с верой в существование души у кряшен сохранялись и древние представления о духовной силе – *кот*, который был необходимой составляющей природы человека, его душевного здоровья.

Душа умершего человека рассматривалась как некий самостоятельный дух, который мог причинить вред или принести пользу живым, он требовал почтения к себе, совершения молений. Существовала прямая связь между жизнью человека и «статусом» его души после смерти. Основатели родов, селений, знатные и могущественные предки, проявившие себя при жизни, и после смерти считались могущественными духами-покровителями (*кирэмэт*). В этих верованиях можно четко выявить древнетюркскую основу. Как

<sup>234</sup> Матвеев Г.М. Мифоязыческая картина мира этноса (на примере мифов и языческой религии чувашского народа). – Чебоксары, 2012. – С.301.

<sup>235</sup> Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964. – С.276–277.

<sup>236</sup> Тимофеев В.Т. Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина) // Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1887. – С.22.

известно, в связи с важной ролью культа предков в культуре большинства тюркских народов он продолжал бытовать у них и после принятия ислама и христианства, облекаясь в ее внешние формы. Как обоснованно показал в своих трудах известный советский этнограф и религиовед В.Н. Басилов, в основе культа мусульманских святых народов Средней Азии лежат доисламские представления, а под многими образами мусульманских (суфийских) святых скрываются древние основатели местных родов<sup>237</sup>.

Взгляд кряшен на умерших предков имел дуалистический характер. В нем причудливым образом соединялись, казалось бы, два взаимоисключающих начала. С одной стороны, они относились с уважением и почтением к своим покойникам, поминали их в молитвах, просили помощи в случае сложных жизненных обстоятельств, с другой – очень боялись их, старались отгородиться от их присутствия с помощью особых магических оберегов и посредством совершения специальных обрядов. Часто возникающая у человека болезнь считалась делом рук покойников, которые насылали на людей недуги за непочтительное отношение к мертвым или оскорбление их памяти. У кряшен были распространены выражения *үле тию* (покойник тронул), *аңа үле тигән* (его тронул покойник) – в смысле «болеть», *үлекләр тотта* (держат мертвые) – в смысле «продолжительная болезнь». В таких случаях совершали моления, посвященные мертвым, пекли специальные поминальные блюда (*алба*).

Душа после смерти продолжала жить по тем же законам и тем же порядком, что и при жизни. Это отношение можно обнаружить практически во всем комплексе обрядов кряшен, связанных с рождением и смертью человека. Новорожденный с первых мгновений жизни наделялся Богом душой и духовной (жизненной) силой. Чтобы у него было хорошее здоровье и долгая жизнь, необходимо было совершить особое моление – *жан келәве*. Для этого хозяйка дома варила жертвенную кашу и шила кошелек из холщевой ткани или делала специальный деревянный короб. Перед молением в доме на стол ставили блюдо с кашей, на краешек которого клали мелкую монету (грош или копейку). Хозяйка, взяв в руки тарелку с кашей и обратившись на восток, молилась о благополучии ребенка. Затем кошелек с жертвенной монетой относили на чердак, где подвешивали под коньком (*келәү акчалары*, *кирәмәт акчалары*). У каждого члена семьи был свой кошелек. Эти деньги считались неприкосновенным капиталом духа-киремети, живущего в кошельке. Периодически после совершаемых семейных молений этот неприкосновенный капитал пополнялся за счет новых жертвенных денег. По замечанию В.Т. Тимофеева, «никто не смеет не только коснуться, но даже взглянуть на кошельки, и говорят о них со страхом»<sup>238</sup>. Единственным членом семьи, имевшим доступ к этим предметам, была хозяйка дома, совершавшая моление, но и она могла прикоснуться к ним лишь после омовения, с особым благоговением.

Пополнение капитала киреметя осуществлялось во время ежегодных молений о здоровье членов семьи. У кряшен Мамадышского уезда эти моления проходили в начале зимы. Для этого варили кашу, которую накладывали на столько блюд, сколько было членов семьи. На каждое блюдо клали по одной мелкой монете. Хозяйка, обходя стол, совершала моления над каждым блюдом с пожеланием здоровья тому члену семьи, кому предназначалась жертвенная пища. Помолвившись, монеты собирали и относили на чердак. Всю кашу собирали в одну посуду и съедали без остатка все члены семьи. Эта каша считалась особенно полезной для здоровья человека<sup>239</sup>.

С приходом в семью нового члена, например невестки, ею из своего дома приносился кошелек с киреметью. Этот кошелек вместе с особыми подарками (пояс для свекрови, новая рубаха для свекра) она вручала хозяйке дома. В честь нового члена се-

<sup>237</sup> См.: Басилов В.Н. Культ мусульманских святых в исламе. – М., 1970.

<sup>238</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.20.

<sup>239</sup> Там же.

мы варили кашу и совершали моление. Домохозяин и его жена, нарядившись в подарки снохи, клали новую монету в кошелек и относили его на чердак. Таким образом совершался символический акт вхождения в семью нового члена.

Такой кошелек человек хранил всю жизнь. Лишь после его смерти разрешалось снять кошелек и использовать его содержимое<sup>240</sup>. Часть денежных средств из кошелька хоронили вместе с усопшим. Если человек был холост (или незамужняя), считалось, что эти деньги будут использованы мертвецом на том свете, чтобы сыграть свадьбу. Остальная часть денег использовалась для поминовения и «угощения» покойника<sup>241</sup>. Традицию класть в могилу монеты можно наблюдать у многих народов мира. У кряшен этот обычай объяснялся необходимостью выкупить землю для покойника<sup>242</sup>. При этом не совсем ясно, у кого надо было ее покупать. Некоторые косвенные данные и аналогии в похоронном комплексе коренных народов региона позволяют предположить, что эта была определенная плата «хозяину кладбища», т.е. первому похороненному здесь человеку, родоначальнику селения. В целом, можно констатировать отсутствие определенного объяснения корней этой традиции как у кряшен, так и у других нерусских народов. Более однозначно можно сказать о времени возникновения этого обычая. В ходе многочисленных археологических раскопок было установлено, что захоронения с наличием в них монет в массовом порядке начинают фиксироваться на территории Среднего Поволжья после завоевания и присоединения этой культурно-исторической области к русскому государству во второй половине XVI в.<sup>243</sup> Именно с этого времени у местного тюркоязычного и финно-угорского населения большое распространение и влияние получает культ духов типа киремет.

Приведенный выше обрядовый комплекс представляет большой интерес для реконструкции религиозных представлений кряшен, связанных с почитанием предков. К сожалению, в связи с тем, что эти верования довольно поздно стали объектом научного изучения этнографов и православных миссионеров, когда их значение начало утрачивать свою ясность и заменяться авраамической традицией<sup>244</sup>, не все ее элементы поддаются однозначной атрибуции и анализу. Тем не менее, можно выделить несколько основных, наиболее важных моментов этих верований. Не вызывает сомнения, что эти религиозные обычаи напрямую связаны с культом духа-покровителя. Это во многом объединяет их с верованиями в йереха у чувашей и воршуда у удмуртов. Можно выделить множество параллелей в обрядах, посвященных этим духам. Главным объектом поклонения в них выступал дух-покровитель (рода, семьи, отдельного человека), в честь которого совершались моления. Основным мотивом их совершения было желание заручиться поддержкой со стороны предка-покровителя, чтобы он оберегал семью от болезней, принес счастье и материальное благополучие в семейную жизнь. Другим объединяющим фактором было наличие определенного материализованного сакрального образа поклонения, в котором, как считалось, обитал дух-покровитель – киреметь у кряшен (мешочек или короб с жертвенными деньгами), воршуд у удмуртов (лубяной короб со священными принадлежно-

<sup>240</sup> Наличие кошельков с деньгами, подвешивавшихся к потолку дома, отмечалось и в ряде татаро-мусульманских селений Заказанья. Окончательно эта традиция у них была утеряна лишь в 1870-х гг. (Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. – Казань, 1910 – С.280).

<sup>241</sup> Тимофеев В.Т. Указ. соч. – С.21.

<sup>242</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия по Казанской епархии. – 1874. – №9. – С.255.

<sup>243</sup> Дроздова Г.И. Погребальные обряды народов Волго-Камья XVI–XIX веков (по археологическим и этнографическим данным): дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2007. – С.111.

<sup>244</sup> У некоторых групп кряшен (Казанский уезд Казанской губернии, Малмыжский уезд Вятской губернии) эти обряды практически полностью вышли из употребления уже в первой половине XIX в.

стями воршуда, хранящийся на особой полке «мудор» в куале (семейное святилище, где проводились моления, посвященные воршуду)), йерех у чувашей (кузовок с йерехом (связка прутиков дерева-йерех, тряпичная, деревянная, металлическая кукла-идол))<sup>245</sup>. Этот символ табуировался – обычному человеку нельзя было брать его в руки и даже смотреть на него. Близкие обряды отмечаются у этих этнических групп и во время «переселения» духа-покровителя в новую семью. Во время переезда в новый дом удмуртские, чувашские и кряшенские невестки брали с собой материализованный образ духа-покровителя. Его после специальных обрядов и молений подвешивали в жилых помещениях (у чувашей и кряшен) или ставили на мудор в куале (у удмуртов). В культе духа-покровителя обнаруживаются определенные гендерные предпочтения. У кряшен и чувашей главными действующими лицами были женщины – хозяйки дома, проводившие моления. У удмуртов, хотя моления и совершались жрецом-мужчиной (восясь), сам культ имел прямую связь с материнской родовой организацией общества в прошлом. По мнению И. Васильева, удмуртские воршудные родовые имена – это имена легендарных женщин-родоначальниц этих родов<sup>246</sup>. И сейчас среди мужчин-удмуртов принято называть своих жен не по имени, а по ее воршуду<sup>247</sup>.

Наряду с очевидными параллелями в этих культурах, свидетельствующими об их общей основе, можно выделить массу элементов, характерных исключительно для кряшенского, чувашского и удмуртского обрядового комплекса. Безусловно, эти верования являлись результатом самостоятельного религиозного осмысления действительности этих социумов. Можно отметить и различные стадийные уровни культа духов-покровителей. У кряшен связанные с ним верования в первой половине XIX в. переживали период постепенного разрушения, их культ не был так развит, как у чувашей и удмуртов. Можно отметить также, что кряшены не выделяли духов-покровителей в отдельную категорию сверхъестественных существ – они входили в общую группу духов-киремелей<sup>248</sup>.

Дух-покровитель имел тесную связь с душой человека (т.е. дух предка-родоначальника, ставшего киреметью, с его далеким потомком). Он сопровождал человека от самого рождения до смерти. Эта связь продолжалась и после смерти. С этим, на наш взгляд, связано включение в погребальный обряд элементов культа духа-покровителя (монеты из кошелька киремети).

Особый взгляд кряшен на душу, сущность материального и загробного мира оказал существенное влияние на формирование обрядового комплекса при похоронах и поминках. В смертный час, чтобы облегчить выход души из тела, в рот умирающему вливали ложку воды или смачивали ему губы. Перед самой смертью тело выносили во двор, чтобы душа простилась со своим домом<sup>249</sup>. За душой умершего приходили его предки. Увидеть их могли только особые люди, общающиеся с духами<sup>250</sup>.

<sup>245</sup> *Магнитский В.* Из быта чуваш Казанской губернии (Ирихи – Киремети – браки) // Отдельный оттиск из Этнографического обозрения. – Т.18. – Б.г. – С.132–138.

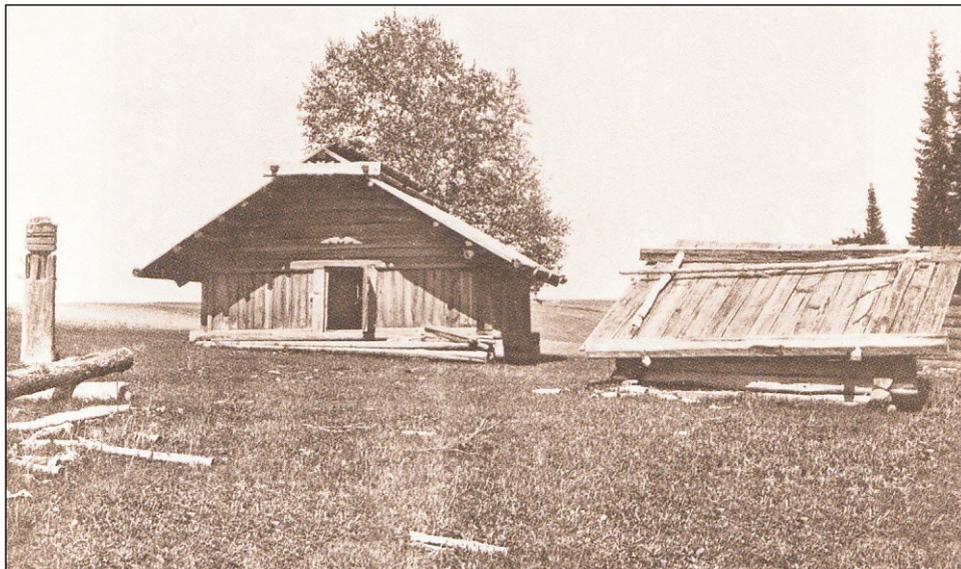
<sup>246</sup> *Васильев И.* Языческие имена вотяков // Известия Общества изучения Прикамского края. – Вып.1. – Сарапул, 1917. – С.28.

<sup>247</sup> *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – С.145.

<sup>248</sup> У чувашей, несмотря на то, что йерех также считался духом типа киремет, он относился к самостоятельному персонажу религиозного пантеона. Ряд исследователей относили его к божеству рода (*Салмин А.К.* Система религии чувашей. – СПб., 2007. – С.418–420).

<sup>249</sup> Такой же обряд фиксируется в XIX – начале XX в. в отдельных русских селениях Среднего Поволжья.

<sup>250</sup> *Матвеев С.М.* Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии. – Казань, 1899. – С.5–6.



Куала, место молений удмуртов родовым духам (воршудам).  
Дер. Безменшур Малмыжского уезда Вятской губернии. 1915 г.

Покинув тело, душа продолжала оставаться в доме, поэтому нельзя было оставлять усопшего без присмотра. В комнату с покойником приглашали гостей, которые устраивали здесь посиделки. Нисколько не стесняясь умершего, молодые люди пели специальные протяжные песни – *ахирэт бэете*, устраивали шумные игры. Караулить покойника нужно было еще и для того, чтобы в комнату не прокрался убыр и не вселился в его тело. По другому поверью, убыр съедает тело покойника и принимает его облик<sup>251</sup>. Узнать убыра можно было при обмывании тела: от холодной или горячей воды он вздрагивал<sup>252</sup>. С целью обережения дома от проникновения нечистой силы занавешивались все зеркала, полотенцами закрывались все сосуды с водой, «чтобы душа умершего не могла в них искупаться»<sup>253</sup>. Существовал и другой обычай, имевший более узкую локализацию и, по всей видимости, заимствованный крышениами у местного нерусского населения. В некоторых селениях Лайшевского уезда, как у марийцев и чувашей<sup>254</sup>, было принято ставить возле тела усопшего сосуд с водой, чтобы душа могла умыться и в чистом виде явиться в загробный мир<sup>255</sup>. Если у покойника оставались открытыми глаза, их необходимо было закрыть. В противном случае считалось, что вскоре в этом доме умрет еще кто-то. При этом произносили слова, адресованные умершему: «Закрой глаза, потому что ты идешь теперь предстать перед старшими (т.е. предками. – *Р.И.*)»<sup>256</sup>.

Сразу после смерти нужно было обмыть тело покойника, пока оно не остыло. Для этого из ключа или реки приносили несколько ведер воды (обязательно нечетное коли-

<sup>251</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.256.

<sup>252</sup> Там же. – С.251.

<sup>253</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1384. Л.152.

<sup>254</sup> Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. – Вятка, 1907. – С.11; Никольский Н.В. Краткий конспект по этнографии чуваш. – Казань, 1919. – С.84.

<sup>255</sup> НА ЧГИГН. Отд.1. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.189.

<sup>256</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия по Казанской епархии. – 1874. – №9. – С.250.

чество, обычно три), которые во время пути также закрывали полотенцами<sup>257</sup>. Не позволялось пользоваться водой из стоячих источников. Такой же запрет существовал у удмуртов. Это может быть связано с сохранившимся взглядом о связи реки с загробным миром (см. выше). Существовал специальный обряд добывания воды для обмывания тела покойника. В дер. Крещеные Казыли (Казиле) Лаишевского уезда разрешалось брать воду только в реке, по ее течению, при этом следили, чтобы ее зачерпывали дальним концом ковша<sup>258</sup>.

Обмывали тело ближайшие родственники и друзья (представительниц женского пола – женщины, представителей мужского – мужчины). У закамских и молькеевских кряшен было принято при омовении класть усопшего на специальный лубок из коры дерева. Веря в то, что умерший продолжает пребывать в теле, все слышит и видит, участники обмывания разговаривали с ним, спрашивали у него дозволения снять старую одежду и т.п. Использованную воду выливали на чистое место во дворе<sup>259</sup>.

Обмыв тело, умершего наряжали в лучшие одежды, на ноги одевали холщевые чулки, лапти или башмаки. У кряшен Белебеевского уезда Уфимской губернии на покойного одевали только нижнее белье, заворачивали в саван (*кафен*). В это время другие родственники мужского пола изготавливали гроб. По наблюдениям Б. Гаврилова, гробы делали, «не соображаясь с ростом покойника, и если гроб окажется длиннее тела покойника, то говорят, что из той семьи будет скоро другой покойник»<sup>260</sup>. Предварительно готовили и могилу. Для этого родственники и односельчане отправлялись на кладбище. С собой брали каравай хлеба, который преподносили в жертву «хозяину кладбища», чтобы он разрешил похоронить покойника в своих владениях<sup>261</sup>. В зафиксированных ритуальных словах этого обряда также отмечается, что эта жертва предназначалась «отцу и матери земли»<sup>262</sup>. Орудия, которые использовали при работе, оставляли около могилы, чтобы не принести вместе с ними в деревню смерть.

В гроб под голову покойника укладывали специальную подушку, набитую сухими березовыми листьями или древесной стружкой. Наволочка этой подушки изготавливалась специально. Ее шили из белого холста, при этом надлежало держать иголку ушком к себе (*тискэре*)<sup>263</sup>. Положив тело в гроб, проводили возле него топором или другим металлическим предметом черту для защиты от злых духов<sup>264</sup>. Тело покрывали холстиной. Во время похорон и на поминках женщины устраивали специальный обряд – *жылап-сыктау*, т.е. ритуальные плачи-причитания, являвшиеся демонстрацией горя и привязанности к умершему<sup>265</sup>. Этот обычай у кряшен является тюркским наследием, отмечаемым также у чувашского населения. У местных финно-угорских народов ритуальные песни-плачи не имели широкого распространения. У марийцев плач во время похорон считался даже предосудительным. Как отмечает С.К. Кузнецов, «черемисы убеждены, что пока умерший в избе, душа его утрачивает способность понимать, что со-

<sup>257</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.90.

<sup>258</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.264.

<sup>259</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.8.

<sup>260</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.251. Эта примета была, по всей видимости, заимствована кряшенами у русских крестьян, у которых данное представление было широко распространено по всему Среднему Поволжью.

<sup>261</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамутдинов. – М., 1967. – С.349.

<sup>262</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.264.

<sup>263</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.10. Этот же способ при пошиве одежды для покойника применялся у удмуртов.

<sup>264</sup> НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1384. Л.152.

<sup>265</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.90.

вершается в доме, ей все представляется наоборот, поэтому, пока умерший не погребен, нужно петь веселые песни, которые он любил при жизни»<sup>266</sup>.

У кряшен Мензелинского уезда Уфимской губернии существовал особый обряд прощания с покойником. Родственники, подходя к гробу, делали небольшой поясной поклон и прикладывали правую руку к груди усопшего, сначала ладонью вниз, затем вверх. Во время прощания следили, чтобы на тело не падали капли слез, что считалось плохой приметой<sup>267</sup>.

После прощания всем присутствующим раздавалось нечетное количество кусков тонкой нитки или кусков ткани. К сожалению, не сохранилось никаких данных, которые могли бы пролить свет на истоки этой традиции. Можно предположить, что этот ритуал связан с культом предков, в частности с обрядами подвязывания кусков разноцветных тканей и нитей на деревья. Другим объяснением могут служить аналогии в похоронном обряде кряшен, чувашей и марийцев. У чувашей было также очень широко распространено дарение нечетного количества ниток участникам похорон. В день погребения могильщикам давали нитки, из которых они вытягивали три нити, которые должны были служить мостом для души при ее переходе в потусторонний мир<sup>268</sup>. У марийцев в могилу клали нитки, символизировавшие нить жизни. Эта нить помогала человеку добраться в загробный мир, а его душе – установить связь с луной<sup>269</sup>.

Использование ниток прослеживается и в другом обряде. У кряшен Лаишевского уезда Казанской губернии покойнику на глаза, в уши и в нос вкладывали клубок ниток. Это делалось из страха перед мертвецом. Попав на тот свет, его дух на вопрос ранее умерших: «идет ли за тобой еще кто-то?» вынужден был ответить: «мои уши не слышали, глаза не видели, нос не обонял»<sup>270</sup>. Этим от живых отводили смерть. Важное символическое значение имело и связывание ниток в клубок. Таким образом, запутывалась нить, связывающая покойника с миром живых.

Простившись с покойником, гроб выносили во двор и поворачивали таким образом, чтобы умерший «видел» свой дом и мог попрощаться с ним. При выносе гроба из дома кряшены Заказанья и Восточного Закамья следили, чтобы гроб не задел двери, так как это предвещало, что вскоре снова кто-то умрет. У молькеевских кряшен, напротив, грабом трижды задевали косяк двери, чтобы все было спокойно<sup>271</sup>. Если во время пути в церковь или на кладбище встречались люди, несущие воду, необходимо было ее вылить<sup>272</sup>. Всем встретившимся на дороге раздавали нечетное количество ниток или кусков разноцветных тканей<sup>273</sup>.

Выйдя за околицу деревни, траурный кортеж двигался без остановок до кладбища. Приближаясь к кладбищу, процессия ускоряла шаг. Это было связано с тем, что гроб должен был стать тяжелее, так как в него садились пришедшие встречать покойника ранее умершие родственники. Опустив гроб в могилу, присутствующие бросали туда монеты и три горсти земли. Окончив погребение, все участники обходили три раза могилу и каждый раз прощаясь с покойным, клали три раза руку на могилу вверх и вниз ладонью<sup>274</sup>.

<sup>266</sup> Цит. по: Дроздова Г.И. Указ. соч. – С.134–135.

<sup>267</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.11.

<sup>268</sup> Дроздова Г.И. Указ. соч. – С.118.

<sup>269</sup> Попов Н.С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков // Материальная и духовная культура марийцев. – Вып.5. – Йошкар-Ола, 1981. – С.160.

<sup>270</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.319. Л.267.

<sup>271</sup> Уразманова Р.К. Годовой цикл общественных обрядов и праздников молькеевских кряшен: похоронно-поминальная обрядность // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С.90.

<sup>272</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.253.

<sup>273</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.12.

<sup>274</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.11.

После смерти человека надо было раздать его личную одежду и обувь посторонним<sup>275</sup>. Обычно ее отдавали лицам, обмывавшим тело и копавшим могилу. Возможно, здесь проявлялась вера в сохранение связи умершего с материальным миром (с личными вещами и родственниками), осознанная боязнь покойников и всего, что с ними связано. После похорон обязательно топили баню, в доме проводили влажную уборку, стирали грязное белье<sup>276</sup>.

Дохристианские верования кряшен проявлялись в широко распространенном у них обряде допохоронного поминовения. Для этого пекли специальные пресные пшеничные лепешки, затертые на молоке, масле, яйцах или на меду – *алба*. При приготовлении следили, чтобы их общее количество было нечетным. При нарушении этого правила в течение года в этом доме должен был быть новый покойник<sup>277</sup>. Лепешки раздавались людям, присутствовавшим при похоронах. Их нужно было есть сразу, произнося при каждом откусывании: «пусть достанется (откушенная часть) тому-то (имя покойника или покойницы)»<sup>278</sup>. Часть испеченных лепешек, оставшихся после поминовения, клали под левую руку умершего для того, чтобы он угостил ими родственников на том свете<sup>279</sup>. В день похорон для угощения умершего также готовилась поминальная каша<sup>280</sup>. По данным Н. Одигитриевского, до середины XIX в. у кряшен также существовал обычай проливать на могилу вино, «чтобы ему жилось на том свете не только сытно, но и весело»<sup>281</sup>.

Необходимость угощения покойников во время поминок объяснялась отсутствием пищи в загробном мире. Этот мир представлялся кряшенам неким абстрактным подобием материального мира. Он находился под землей, непосредственно под кладбищем. Там для каждого существовала своя изба, где он жил вместе с умершими членами семьи<sup>282</sup>. Интересно, что в «кряшенском» загробном мире жили только кряшены, а для представителей других народов существовали свои отдельные места. Здесь отразился характерный для всех исконных верований региона этноцентризм – у каждого социума существовала «своя» вера, отражавшая особенности их религиозного сознания, уклада жизни и менталитета, «свои» места упокоения. В представлениях о загробном мире кряшен довольно четко проявился взгляд, характерный для тюркской, а также финно-угорской традиции о троичности мира (верхний – божественный, средний – материальный, нижний – мир духов).

У кряшен получила широкое распространение легенда о суде, совершавшемся над покойником сразу после похорон (Казанский, Мамадышский, Лаишевский уезды Казанской губернии, Мензелинский уезд Уфимской губернии). Как только завершалось погребение, к умершему являлись духи с огненными дубинами и копьями, которые спрашивали, какие добрые дела делал он на земле: «на расстоянии сорока шагов от могилы очень ясно слышен шум, производимый духами, пришедшими на допрос; а если при этом лечь на землю, то слышно все, что говорят духи и что отвечает покойник. Крещены этого, впрочем, не делают, потому что подслушивать этот разговор духов с

<sup>275</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 321. Л. 120.

<sup>276</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 311. Л. 55.

<sup>277</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н. В. Никольского. Д. 319. Л. 264.

<sup>278</sup> Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия по Казанской епархии. – 1874. – №9. – С. 252.

<sup>279</sup> Матвеев С. М. Указ. соч. – С. 8–9.

<sup>280</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С. 251.

<sup>281</sup> Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С. 39.

<sup>282</sup> Матвеев С. М. Указ. соч. – С. 17.

покойником очень грешно»<sup>283</sup>. Большинство дореволюционных исследователей, зафиксировавших эту легенду, считали ее наследием ислама<sup>284</sup>. Действительно, согласно верованиям татар-мусульман, после похорон к умершему приходили два ангела – Мункир и Нукир для посмертного суда. Они спрашивали покойника: «Кто твой пророк? Какая твоя вера? Где твоя Кыбла?». После чего показывали ему рай и муки и определяли его участь до дня воскресения. На этот случай умершему в рот клали бумажку, на которой было написано «Бисмиляхи ррахмани ррахим». Многие татары, по данным П. Знаменского, сами слышали голоса грозных ангелов и крик умершего<sup>285</sup>.

Как можно видеть, в похоронной обрядовости кряшен на протяжении многих столетий, вплоть до второй половины XIX в., а в ряде случаев и позднее, превалировали традиционные религиозные установки. Пожалуй, этот религиозно-обрядовый комплекс народной религии у них был наименее подвержен как православно-христианскому, так и мусульманскому влиянию. Очень показателен в этом отношении взгляд на жизнь человека после смерти, а также связанные с этим обряды. После смерти душа наделялась многими качествами, характерными для материального тела. Она нуждалась в пище, приходила в гости к живым, мылась в бани, могла помогать или вредить своим родственникам. Души умерших рассматривались как духи низшего порядка. Чтобы не гневить своих покойников, заручиться их поддержкой, необходимо было в определенное время устраивать в их честь поминовения.

В соответствии с тюркской традицией поминовение умершего проводилось на 3, 7 и 40-й день<sup>286</sup>. Лишь во второй половине XIX – начале XX вв. с усилением влияния православия у кряшен происходит постепенное смещение дня поминок с 7-го на 9-й день. Но и в данный период этот процесс также не был полностью завершен. В начале XX в. во многих кряшенских селениях 7-й день, наряду с 9-м, продолжал считаться поминальным. У молькеевских кряшен эта традиция сохранилась до наших дней. Эти дни (3, 7, 40-й) как поминальные выделяются практически у всех тюркских народов, в том числе и у татар-мусульман. Это связано с тем, что данные даты (вернее, цифры) имели важное сакральное значение у их предков в прошлом.

Считая, что душа умершего продолжает существовать в мире людей в первые 40 дней после смерти, кряшены обращали особое внимание, чтобы она обладала теми же благами, что и при материальной жизни. В дни поминок в ожидании «дорогих гостей» в доме наводился порядок. Специально топились бани. Помывшись сами, домочадцы оставляли банные принадлежности и для своих мертвецов, которые приходили сюда мыться ночью<sup>287</sup>. Верным признаком их прихода был лай собак. В первые 40 дней после смерти постель, где лежал умерший, не заправлялась (фиксируется и более узкий промежуток времени – три, двадцать дней). Над ней вешали полотенце, зажигали свечу, так как считалось, что покойник приходит в эти дни ночевать к себе в старый дом<sup>288</sup>. Ночью, когда должен был прийти умерший родственник, один из членов семьи бодрствовал, оберегая спящих от мертвеца. Спал он днем, когда из дома уходила душа покойного.

На третий день (*өчесе*) у кряшен Заказанья было принято приглашать родственников и друзей. В этот день готовились специальные поминальные булочки (*гарда*). Кроме того, праздничные блюда приносили гости. Каждый пришедший, по старшинству, подходил к столу и поминал покойника и всех умерших в этой семье. После поминок

<sup>283</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.251.

<sup>284</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.251; Матвеев С.М. Указ. соч. – С.14; Историческое описание церквей и приходов Казанской епархии... – С.102; НА РТ. Ф.10. Оп.2. Д.1384. Л.152.

<sup>285</sup> Знаменский П.В. Казанские татары. – Казань, 1910. – С.20.

<sup>286</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.256; Матвеев С.М. Указ. соч. – С.19.

<sup>287</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.321. Л.106.

<sup>288</sup> Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986. – С.164.

часть угощений затыкали в щели в стене в сенях для угощения мертвых. По поверьям, на поминки в образе бабочки<sup>289</sup> или в бестелесной форме присутствовал дух усопшего<sup>290</sup>. В связи с этим нельзя было убивать этих насекомых, их старались выпустить на свободу. Такой же запрет существовал у казанских татар. Как писал известный татарский историк начала XX в. Г. Рахим: «И сейчас, когда ночью собираются ночные бабочки к свету лампы, у татар убивать их не рекомендуется, ибо существует поверье, что это души умерших, вернувшихся к родному очагу»<sup>291</sup>.

Несколько отличалось проведение третьего дня поминок у кряшен Восточного Закамья. На поминки приглашали гостей только из трех домов. Пекли хлеб, блины, варили курицу или утку. Под вечер посылали детей пригласить гостей. Посыльный не должен был заходить в дом. Обычно общались с хозяевами через окно. Это было связано с желанием отгородиться от покойников, «не пустить смерть в дом». Гости приходили с угощением. Непременным элементом поминовения было приготовление блюд на сковороде – *таба исе чыгару*. На стол ставили три блюда и кувшин с пивом или вином. Если поминали младенца, ставили только воду. Отдельно на специальный шесток и на то место, где скончался человек, ставили угощения для покойника (*уша башы*). Каждый присутствующий по очереди подходил к столу и произносил слова: «*Тәберсен, алдында булсын, оҗмах ашы булсын*» (Пусть Тенгере даст, пусть (пища) будет перед ним, да будет райская пища (у него)), съедал по кусочку и по ложке от всех блюд на столе. После этого из кувшина, стоящего на столе, отпивали напиток, выливая немного на пол для покойника. Затем люди выходили во двор, взяв с собой поминальные блюда. Держа в руках блюда (иногда их ставили на стол), гости вновь поминали умершего и провожали его до ворот, исполняя по пути специальные поминальные песни. Проводив, все возвращались домой, где продолжалась траурная трапеза. В это время за стол приглашались лица, не участвовавшие в поминовении. Особый стол накрывался для детей. Прислуживала за столом хозяйка дома. Такие слова, как «кушайте», «ешьте» «пейте» не употреблялись. Кушанья гостям, как и в другие торжественные и праздничные дни, не подкладывали, кашу в блюдах не поправляли<sup>292</sup>.

Поминки на седьмой день (*җидесе*) проводились так же, как и на третий. Единственным существенным различием было символическое использование вместо цифры три цифры семь.

На сороковой день (*кырыгы*) и в первую годовщину смерти поминки отличались особой торжественностью. В эти дни родственники шли на кладбище, чтобы призвать душу покойного к себе в гости (*җанын чакыру*). Около стола для нее ставили специальный стул, а на столе – блюдце с угощениями. Совершив трапезу и помянув, присутствующие выходили во двор. Туда же выносили стул. На него клали подушку, ставили блюдце с ритуальной пищей и стакан воды, предназначавшейся покойнику. Все присутствующие пробовали хлеб, произнося при этом про себя специальные слова: «*оҗмах ашлары булсын, туклыкта йәрсен*» (пусть это будет райская еда, пусть ходит сытым). Затем выходили на улицу, доходя до угла следующего дома и смотря при этом на восток<sup>293</sup>. Таким образом присутствующие провожали своего родственника в загробный мир. В ряде кряшенских селений души умерших после поминок провожали вплоть до кладбища. В Мамадышском уезде (дер. Крещеная Ерыкса) на сороковой день и в годов-

<sup>289</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.255; НА ЧГИГН. Отд. I. Ф.Н.В. Никольского. Д.314. Л.98.

<sup>290</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – С.255.

<sup>291</sup> «Древние тюрки говорили «вперед», обозначая этим на «восток»». (Фрагмент из лекций Г. Рахима «Фольклор казанских татар») / публикацию подготовила Л. Габдрафикова // Гасырлар авазы = Эхо веков. – 2012. – №3–4. – С.177–185.

<sup>292</sup> Матвеев С.М. Указ. соч. – С.21.

<sup>293</sup> Баязитова Ф.С. Указ. соч. – С.166.

щину смерти человека устраивали обряд *сөяк озату*. В этот день хозяин, в доме которого жил умерший, резал овцу или барана, приглашал гостей на поминки. Гости усаживались за стол особым образом – мужчины ближе к двери. Из левой части туши жертвенного животного варили бульон. Оставленные после трапезы кости собирали в отдельное ведро, которое подвешивали к шее одного из присутствующих. Выйдя из деревни, гости делали ровно сорок шагов в сторону кладбища, после чего бросали кости на землю. Возвращаясь в деревню, пели поминальные песни, таким образом прощаясь с умершим<sup>294</sup>.

Годовщину, независимо от того, когда умер человек, старались отмечать поздней осенью, после того как с полей был собран урожай, а домашние животные набрали достаточный вес<sup>295</sup>. Это объяснялось тем, что в это время было легче устроить торжественное угощение для большого количества приглашенных родственников и друзей усопшего.

Наряду с семейными поминками существовали обряды общественного поминовения умерших предков (*түгем/түгем чачем* – буквально с тат.: проливать, рассыпать; *әрәпә* – от араб. *гарафа* – праздничный день). В зависимости от сложившейся в данной местности традиции такие праздники могли совершаться один или несколько раз в году. Обычно они приурочивались к православным праздникам, хотя их проведение также было связано с народным календарем. По традиции, вспоминали и поминали умерших родственников три раза в год – весной, перед началом сельскохозяйственного сезона, в середине лета и осенью, после уборки урожая.

Весной распространенным днем общественных поминовений был день Великого четверга перед Пасхой (четверг Страстной недели (Великой седмицы)). Эта дата выделялась как день поминовения и у татар-мусульман. Известный татарский ученый-просветитель середины XIX в. Каюм Насыри писал по этому поводу: «Перед христианскою Пасхою в деревнях, в великий четверг, татары пекут оладьи, празднуя этот день в честь умерших, которые, по их мнению, будто бы в этот день восстают и ходят везде невидимо. В этот день они не только не запрягают лошадь, но даже и не надевают на нее хомут, боясь как бы мертвецы не огадили его»<sup>296</sup>. Схожий взгляд на этот день отмечается у чувашей-язычников. Важное значение этот день имел и в народной культуре русских. У них традиция поминать умерших в этот день восходила к дохристианским славянским обрядам начала нового годового цикла. Многие из них были нацелены на очищение души. Наряду с душой перед Пасхой было необходимо очистить тело и окружающее пространство. Можно также отметить обряды, связанные с «магией первого дня», направленные на получение хорошего урожая, благополучие скота, защиту дома и крестьянского двора от злых сил<sup>297</sup>. Выделение этого дня у всех упомянутых народов связано с наличием в древности привязки их народных календарей к периодам солнечного равноденствия и представлений о времени весеннего пробуждения природы как о периоде начала нового жизненного цикла.

Как отмечалось выше, любой четверг у кряшен считался «днем мертвых», когда покойники приходили навестить живых. Не случайно именно четверг выбирался для совершения обрядов вредоносной и лечебной магии, считался днем инициации знахарей и волхвов, временем, благоприятным для нечистой силы. В этот день было принято

<sup>294</sup> ЦПИМН ИЯЛИ. Ф.72. Оп.1. Д.402. Л.145.

<sup>295</sup> *Одигитриевский Н.* Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.40.

<sup>296</sup> *Насыри К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на жизнь их суннитского магометанства // Записки Императорского Русского географического общества по отделу этнографии. Т.6. – СПб., 1880. – С.269.

<sup>297</sup> *Холодная В.Г.* Верес // Российский этнографический музей. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/veres>.

мыться в бане, готовить специальные поминальные блюда (лепешки из пресного теста). Если по каким-то причинам невозможно было приготовить поминальные лепешки, нужно было хотя бы пустить запах в избе, накалив масляную сковороду (*таба исе чыгару*)<sup>298</sup>. Вполне понятно, что Великий четверг выделялся особо и считался днем, благоприятствующим общению с умершими родственниками. В этот день все члены семьи ходили поминать своих усопших на кладбище, совершали в их честь моления с кровавым жертвоприношением. В качестве жертвы, в зависимости от материального достатка семьи выбирали домашнюю птицу, мелкий и крупный рогатый скот, преимущественно черного окраса. Часть поминальных блюд и кости жертвенного животного оставляли на могилах. У отдельных территориальных групп кряшен (Лаишевский и Чистопольский уезды Казанской губернии) встречался обычай закапывать в землю предназначенное в жертву предкам животное, которому предварительно выпускали кровь (*кан чыгару*). Души умерших, пришедшие к родственникам в Великий четверг, продолжали гостить у них до *Семика* (Семик), когда совершались летнее поминовение умерших и проводы их на кладбище<sup>299</sup>.

Скорее всего, празднование Семика как дня поминовения вошло в культурную традицию кряшен через православие и контакты с русским населением. Семик (Зеленые Святки) у восточнославянских народов входил в праздничный комплекс весенне-летнего календарного периода, называемый так по главному дню. Праздник знаменовал собой окончание весны и начало лета. День Семика считался днем поминовения умерших неестественной или преждевременной смертью. Во многих местах Центральной России с этого дня в селах ставили березки («Троицкое дерево»), а девушки «кумились». В XIX в. древние обряды Семика постепенно переносились на Троицу. Троица (Троицкая суббота и воскресенье) впитала в себя всю обрядность Семика<sup>300</sup>. У кряшен в XIX в. Семик также праздновался на Троицу. Само слово «Семик», по данным Н.И. Ильминского, воспринималось ими как синоним слова «Троица»<sup>301</sup>. В этот день жители поминали умерших, готовили поминальные блюда, приносили жертвы, в приходских селах ставили в церкви свечи в честь предков. По всей видимости, от русских крестьян в праздничный комплекс кряшенского Семика перешел и обряд ритуального провода (прогона) холода, знаменовавший собой начало лета. В Восточном Закамье в Троицин день молодежь, собираясь тайком, вынимала из банных и домашних труб затычки, состоявшие из разного вида тряпья. Собрав их, отправлялись за околицу деревни и около ярового поля сжигали их. Как только тряпье загоралось, его подхватывали на палки и бежали друг за другом по полю крича: «прогоняю холод»<sup>302</sup>.

Осенью поминки устраивали 1 октября, в день Покрова Пресвятой Богородицы (*Пукрау*). Обряды, связанные с его проведением, были практически идентичны обрядам в дни весенних и летних поминовений. Красочное описание этого праздника у кряшен Мамадышского уезда, относящегося к началу XX в., оставила слушательница трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов В. Николаева. По ее словам, главной причиной устройства праздника было желание поблагодарить Бога и отпраздновать окончание страды с близкими родственниками. «Пригласив на пир живых родных, он (глава семьи. – *Р.И.*) приглашает и умерших родных. Он помнит их, он желает жить с ними опять вместе, как некогда они жили вместе. Пришло время, некоторые пе-

<sup>298</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.21.

<sup>299</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.310. Л.274.

<sup>300</sup> Пронн В.Я. Русские аграрные праздники. – СПб., 1995. – С.141–148.

<sup>301</sup> Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / сост., авт. вступ. статьи, примечаний, научно-справочного аппарата Р.Р. Исхаков. – Казань, 2011. – С.155.

<sup>302</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.21.

рестали здесь жить. Но мысли покойников продолжают существовать и теперь. Он помнит покойного и приглашает на пир, чтобы вместе вдоволь поесть, попить и тем самым вместе выразить Богу свое довольство, свою сытость. Прежде чем угощать гостей, угощают мертвых. Стол покрыт. На нем большое блюдо, в блюде лепешки, мясо, яйца и другое. Тут же стоит четверть с пивом, в чашке чай. Горит лампада и свечка. Для них разостланы: на нарах перина, на скамейках вокруг стола – войлок, а если их нет, то шуба. Теперь все родные в сборе: и живые, и мертвые. Живых можно видеть, но умерших видеть нельзя. Они невидимо восседают за столом. Затем старший член в роде из жен. пола стоит перед столом умерших и читает или шепчет чего-то и молится. После молитвы садятся за стол и отведывают каждое кушанье и пиво. Так он участвует в угощении вместе с усопшими. Также поминают усопших все остальные по старшинству. Когда начинается поминовение, кладут в блюдо лепешки, мясо, яйца и подают милостыню. После этого умершие все уходят. За стол садятся гости, гостей угощают, как описано было мною раньше. Здесь бывает уже водка, чай и др. кушанья»<sup>303</sup>.

Для всех праздников общественного поминовения существовал ряд общих элементов ритуала. Обязательно топили баню, готовили поминальные блюда. Ночью, после провода мертвецов, молодежь разводила вокруг деревни большие костры, что должно было обезопасить жителей от нечистой силы и мертвецов, прыгала через них, очищаясь от всего негативного, принесенного покойниками с собой с того света.

В похоронно-поминальных обрядах кряшен можно отметить множество параллелей с обрядами других народов региона. Как известно, данный комплекс обрядности практически у всех народов мира, независимо от степени внешнего влияния, их вовлеченности в монотеистическую традицию, несет на себе заметные следы древних верований. Это один из наиболее консервативных элементов религиозной культуры, что связано с особым отношением человека к смерти. Для всех народов Волго-Уралья была характерна вера в существование души, сохранение связи умершего со своим родом, в возможность влияния умерших на жизнь живых. Общая семантика культа предков и ее важная роль в традиции местного населения способствовали формированию особого религиозно-обрядового комплекса, оформившегося в культ духов типа киремет, встречающего исключительно у народов этой историко-культурной области. В связи с боязнью своих мертвых, у местных народов вошло в традицию хоронить покойников как можно быстрее. Можно выделить схожие элементы ритуала при подготовке тела умершего к похоронам (обмывание и одевание покойника), при похоронах (использование нитей, монет, поминальных блюд), при поминках (одинаковые дни поминок, используемые на них блюда, обряды угощения мертвых, очищения от нечистой силы, мытье в бане, жертвоприношения, посвященные мертвым, и т.д.).

Составной частью верований, связанных с почитанием предков, у кряшен был культ мусульманских святых. Формирование связанных с ним обрядов объяснялось двумя основными факторами: 1) сохранением у них преданий о родственной или иной исторической связи (реальной или мнимой) с лицами, причислявшимися местной татарской народной традицией к лику святых, праведников или героев (шахидов); 2) наделением местных мусульманских святых и мест поклонения им сверхъестественной силой.

Появление культа мусульманских святых на территории Среднего Поволжья было связано с проникновением сюда суфийской идеологии. По мнению известного татарского археолога А.Х. Халикова, активное распространение этого учения в крае начинается в XIII–XIV вв.<sup>304</sup> Росту популярности суфизма способствовали занимавшие важное место в его идеологии мистические учения (использование различных магических практик). Наличие в суфизме традиции почитания предков, святых людей

<sup>303</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.140–142.

<sup>304</sup> Халиков А.Х. Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. – Казань, 1994. – С.114.

(авалия), мест поклонения (использование надгробных камней со знаками «белюг», дюрбе-мавзолеев) позволяло в виде культа мусульманских святых сохранять древние верования, связанные с культом рода и предков имевшие исключительно важное значение в традиционной религиозной системе предков татар. В связи с этим культ мусульманских святых на Средней Волге приобрел такой же синкретический характер, как и среди тюркских народов Передней и Средней Азии.

Обряды, связанные с почитанием мусульманских святых, являлись одним из наиболее скрытых элементов традиционной культуры кряшен. Это было связано с жесткой позицией православной церкви и местного приходского клира по отношению к сохранившимся (или приобретенным) традициям, имевшим (или считавшимся) наследием мусульманского вероучения. Длительное время вынужденные фактически «закрывать глаза» на проявления народных верований кряшен, православные священнослужители старались жестко пресекать у них любые обряды и праздники, связанные с исламом. В связи с этим первые описания этих культов относятся лишь к концу 1840-х гг. В 1848 г. бакалавр Казанской духовной академии Н.И. Ильминский по поручению казанского архиепископа Георгия (Постникова) совершил длительное путешествие по селениям Лаишевского и Мамадышского уездов Казанской губернии с целью обследования и объективного анализа религиозно-нравственного состояния местных кряшен. В ходе этой научной командировки им было обнаружено наличие в ряде селений старокрещеных татар старинных мусульманских кладбищ, относящихся к периоду Казанского ханства<sup>305</sup>. Местные жители, считая, что на этих кладбищах похоронены их прадеды, ухаживали за этими старинными могилами, устраивали здесь моления, посвященные предкам. В путевых записках Н.И. Ильминского сохранилось интересное свидетельство об обрядах, совершаемых жителями дер. Тямти Лаишевского уезда на могиле местного мусульманского святого: «Приближаясь к камню, он (имеется в виду сопровождавший Н.И. Ильминского местный старожил из рода крещеных татарских мурз. – *Р.И.*) сказал, что они чтут его (своего предка. – *Р.И.*), что (тут он спросил меня, не скажу ли я об этом попом) они, пригласив муллу, совершают у этого камня богомолье, в прошлом году принесли в жертву телицу»<sup>306</sup>. Как можно видеть, в описанных обрядах смешивались древние верования почитания предков и мусульманская традиция. Не будучи мусульманами, не имея никакого твердого представления о нормах мусульманского вероучения, местные жители все же считали необходимым использовать при поминовении своего легендарного предка исламские ритуалы, прибегать к помощи муллы, так как он был мусульманином, поэтому, по их мнению, молитвы и обряды, посвященные ему также должны были быть мусульманскими. У местных жителей сохранялись множество рассказов о героическом прошлом своих предков. О причинах и времени обращения в православие вышеназванный кряшен сообщил Н.И. Ильминскому, «что во время Ивана Васильевича Грозного крестили (их предков. – *Р.И.*), или, употребляя страшные насилия (напр., одного будто бы сажали в дымную баню, чтобы выудить согласие на принятие христианской веры), или обольщали царской милостью»<sup>307</sup>.

В 1864 г. другой известный деятель православного просвещения кряшен В.Т. Тимофеев отметил почитание мусульманских святых жителями дер. Владимирово Мамадышского уезда Казанской губернии. Недалеко от этого селения находился небольшой курган, где, по преданиям, был похоронен ишан («мусульманский угодник»). На его могиле кряшены ежегодно устраивали моления с кровавыми жертвоприношениями – резали быка белого окраса, из мяса которого, а также из полбенной купы варили жертвенную кашу.

<sup>305</sup> См.: *Ильминский Н.И.* Татарские надписи из времен Казанского ханства в Лаишевском уезде // Записки Археологического общества. – М., 1851. – Т.3. – С.114–118.

<sup>306</sup> Христианское просвещение и религиозные движения... – С.84.

<sup>307</sup> Там же.

Сюда же на богомолье ежегодно приходили местные татары-мусульмане, читавшие здесь мусульманские молитвы и совершавшие жертвоприношения. С этим местом как у крышен, так и у татар-мусульман был связан ряд преданий. Протекающий рядом с могилой авалия ручей считался священным, вода в нем наделялась чудесными свойствами, являлась якобы «водой вечности». Местные жители рассказывали: «Когда Бог сотворил мир, Он сотворил и воду вечности; если бы мы ее пили, не умерли бы веки. Но до нас дьявол пил эту [воду], и мы уже пить ее не можем, а потому и умираем»<sup>308</sup>. В основе этой легенды лежит рассказ, почерпнутый татарами из мусульманского вероучения и вобравший в себя некоторые древние сюжеты из тюркской мифологии. По всей видимости, само это место, ставшее местом поклонения мусульманскому святому, в прошлом являлось центром традиционных культов предков местного населения, приобретшим в процессе проникновения исламской идеологии мусульманский статус.

Схожий характер имел культ мусульманского святого «Кужа Насретдина» (Ходжы Насредина) у крышен Чистопольского уезда. Этот культ был тесно связан с преданиями местных жителей об истории происхождения их селений и их предков. По одной из легенд, пользовавшейся среди них особой популярностью, в районе деревень Верхнее и Нижнее Никиткино, в которых проживали старо- и новокрещенные татары, раньше находилась резиденция некой царицы – *кыз-патша каласы*. Здесь же, на кургане, была ее могила. По легенде, местные крышены происходили из ее свиты и войска, которое во время покорения Казанского ханства попало в окружение армии Ивана IV и было вынуждено принять «русскую веру»<sup>309</sup>. Главным предводителем войска царицы был некий Насреддин, ученик какого-то известного хальфы. Прожив долгую и полную чудес жизнь, он был похоронен на холме в районе с. Билярск (Биляр), после чего это место стало называться *Хужалар тавы* (Гора Ходжей). Хотя здесь прослеживаются явное наложение различных баснословных рассказов, не имеющих под собой реальной исторической основы, смешение фактов и целых исторических эпох, для местных жителей эта легенда являлась важной основой исторической памяти. В связи с этим крышены, наряду с татарами-мусульманами, ежегодно совершали путешествие для поклонения этой святыне. Если последние сами совершали жертвоприношение, резали и готовили блюда из мяса жертвенного животного, то крышены передавали своих жертвенных животных муллам для совершения обряда по нормам исламского вероучения. Это жертвоприношение у них называлось *хужа келэве*, *хужа кирэмәте*<sup>310</sup>.

Поклонение мусульманским местам занимало важное место в религиозной жизни жителей дер. Ташкирмень (с тат. – каменная крепость) Лаишевского уезда Казанской губернии. Недалеко от этого селения находилось крупное городище времен Казанского ханства *Кала тау* (Город-гора, Город на горе), также именовавшееся *Хан-кирмән* (Крепость хана). О происхождении этого кургана среди местных жителей бытовало несколько преданий. По одному из них, в давние времена здесь была крепость-резиденция татарского хана, представлявшая собой опорный пункт, контролировавший перевозы через р. Мешу и проезд по Ногайской даруге. По другой версии, эта крепость была возведена татарскими повстанцами, укrywшимися здесь после захвата Казани<sup>311</sup>. Ежегодно здесь устраивались моления, совершалось жертвоприношение (*үгез келэве*). Ранней весной на кургане собиралась местная молодежь, которая водила хороводы, пела

<sup>308</sup> Тимофеев В. Указ. соч. – С.143.

<sup>309</sup> Софийский И.М. О киреметях крещеных татар, из деревни Тавель, Чистопольского уезда Казанской губернии. Объяснительная записка. Отдельный оттиск из Трудов Четвертого археологического съезда в России. – Казань, 1891. – С.6–7.

<sup>310</sup> Там же. – С.8.

<sup>311</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии, с кратким описанием их. Лаишевский уезд. Вып. 2. – Казань, 1895. – С.37.

песни<sup>312</sup>. Сюда же для поминовения предков ежегодно из соседних деревень и Казани стекалось много татарских паломников. Вплоть до середины XIX в. в данном месте имела старинная могила с надгробным памятником с арабскими надписями, служившая местом культа<sup>313</sup>. Для представителей обеих конфессиональных групп это место было общей святыней, которую они старались оберегать. В 1870 г., когда сюда прибыла научная экспедиция во главе с известным казанским археологом А.Н. Стояновым с целью проведения раскопок древнего городища, местные жители совместно с прибывшими из Казани татарскими паломниками оказали им яростное сопротивление, посчитав действия ученых святотатством<sup>314</sup>.

В дер. Шеморбаш (Шемортбаш) Мамадышского уезда и в соседних кряшенских селениях вплоть до начала XX в. сохранялся культ хальфы Идриса, похороненного недалеко от соседней дер. Челны. Этот культ у местных жителей был довольно слабо связан с культом предков. Кряшены не считали этого святого своим непосредственным предком, но верили, что молитвы и просьбы, адресуемые ему, имеют большую силу, могут излечить от болезни, принести благополучие. Как отмечали современники, на могилу этого ишана стекалось множество кряшен, приносивших в подарок его родственникам различные подношения. Как писал в середине 1870-х гг. студент, а впоследствии профессор миссионерского отделения КазДА М.А. Машанов: «Верст за сто и даже далее крещеные и мухаммедане, проезжая мимо этой деревни, не пропускают случая, чтобы завернуть к этому, по их мнению, святому семейству (потомкам хальфы. — *Р.И.*), привезти что-нибудь в подарок: кто везет овцу, кто — курицу, кто — гуся»<sup>315</sup>.

Свое значение этот культ сохранил у местных жителей и в период усиления влияния православия во второй половине XIX — начале XX вв. Когда в семье происходило какое-нибудь несчастье, домочадцы давали завет совершить паломничество и принести жертву святому в случае благополучного исхода. Временем для паломничества обычно избирался период мусульманского поста. По примеру татар-мусульман кряшены закалывали жертвенных животных, преподносили дары местному имаму<sup>316</sup>.

Вплоть до середины XX в. жители с. Мелекес Мензелинского уезда Уфимской губернии почитали могилу основателя этой деревни Искандер карта (старика Искандера), находившуюся на местном заброшенном татарском кладбище. Это место, расположенное на краю селения, имело для кряшен сакральное значение, хотя сами они не считали похороненных там татар своими предками (местные жители были переселенцами из дер. Средний Мелекес). Эту территорию не разрешалось возделывать, выкапывать на ней землю. Данный запрет подкреплялся бытовавшей здесь легендой, записанной в 1946 г. известным казанским этнографом Н.И. Воробьевым: «Однажды на месте одного из этих кладбищ стали копать землянку, после чего поднялся вихрь, почему скорее оставили эту затею, закопав обратно яму»<sup>317</sup>.

<sup>312</sup> Там же. — С.36.

<sup>313</sup> Позже этот памятник был тайно увезен жителями татарской деревни Епанчино (по преданию, она была основана известным татарским полководцем времен Казанского ханства мурзой Епанчой) (*Износков И.А.* Список населенных мест Казанской губернии, с кратким описанием их. Лаишевский уезд. Вып. 2. — Казань, 1895. — С.36).

<sup>314</sup> *Износков И.А.* Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. Вып. 1. — Казань, 1893. — С.12–13.

<sup>315</sup> *Машанов М.А.* Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. — Казань, 1875. — С.56.

<sup>316</sup> *Чичерина С.В.* У приволжских инородцев. Путевые заметки. — СПб., 1906. — С.113–114.

<sup>317</sup> ЦПИМН ИЯЛИ. Ф.77. Оп. Д.34. Л.60 об.



Могила основателя дер. Хозесаново Ходжи Хасана. Современный вид (Данилов В.В. Хужа Хэсэн – эби-бабайлар нигезе = Хозесаново – земля моих предков. – Казань, 2014. – С. 22)

Схожие суеверия бытовали среди жителей с. Ляки этого же уезда. На территории поселения находилось старинное татарское кладбище, которое также не разрешалось распахивать. При болезни домашнего скота крестьяне водили его сюда для излечения<sup>318</sup>.

Более определенная и тесная связь почитания мусульманских культовых мест с культом предков прослеживается у молькеевских кряшен. В связи с довольно поздним обращением в христианство (XVIII в.) у местных жителей сохранялась более устойчивая память об исламском происхождении их предков. По наблюдениям Г. Филиппова, в начале XX в. у жителей еще были живы предания, «что факт крещения их «отцов» относится к временам относительно близким. Они 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 Тебердине рассказывают об «Ути», который тоже убежал от крещения. И тот, и другой вернулись в свои дома, когда ослабла деятельность миссионеров»<sup>319</sup>. В ряде деревень молькеевских кряшен имелись мусульманские кладбища, на которых, по преданиям, были похоронены отцы-основатели этих селений, их могилы были основным объектом культа. Особой популярностью как среди кряшен, так и местных татар-мусульман пользовались могила Ходжи Хасана (Хозесаново) и могила Мяльки (Малик) бабая (Молькеево)<sup>320</sup>. Кряшены вместе с приезжавшими мусульманами посещали эти могилы, во время молений и жертвоприношений прибегали к помощи мулл<sup>321</sup>.

Оценивая внутреннее содержание почитания мусульманских святых у кряшен, можно отметить его тесную связь с культом предков и местами древних «языческих» поклонений. Этот культ занимал важное место в религиозной культуре и имел большое значение, в том числе потому, что позволял сохранять память об исторических корнях

<sup>318</sup> ЦПИМН ИЯЛИ. Ф.77. Оп. Д.34. Л.62.

<sup>319</sup> Филиппов Г. Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. – 1915. – №37. – С.1039.

<sup>320</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.309. Л.98.

<sup>321</sup> Филиппов Г. Указ. соч. – С.1038.

их предков, давал богатую пищу для гордого осознания своей сопричастности с богатой древней историей региона. Этот культ был одним из элементов традиционной культуры кряшен, позволявшей им сохранять историческую связь с татарами-мусульманами и подкреплявшейся множеством общих исторических легенд и рассказов. Констатируя это, американский исследователь А. Кефели-Клай пишет: «Татары-мусульмане и крещеные поклонялись одним святым. Если обратиться к преданиям, которые окружали могилы самых известных из них, то это были ученые или отшельники, деяния которых говорили о высокой духовности, а сверхъестественные способности которых продолжали существовать после их кончины»<sup>322</sup>.

На формирование этих верований существенное влияние оказала исламская идеология. В то же время доступный нам историко-этнографический материал позволяет сделать вывод, что на исламскую основу накладывались народные верования. В XIX в. отмечалась явная трансформация этого культа. Многие мусульманские святыни в представлении кряшен приобретают новое содержание, постепенно превращаясь в места поклонения духам типа киремет.

Тесная связь верований в духов-киреметей (*кирамат*) с культом предков и мусульманских святых далеко не случайна и имеет глубокую основу. Проблема культа киреметей в религиозных традициях коренных народов Волго-Уральского региона хорошо разработана, но, несмотря на это, до сих пор среди исследователей нет единого мнения как о его происхождении, так и о значении самого слова «киреметь». Условно можно обозначить несколько основных теорий происхождения этого культа. В середине XIX в. на основе сравнительного историко-лингвистического анализа Н.И. Ильминский пришел к выводу, что слово «киреметь» следует возводить к арабскому *كرامت* – «духовная щедрость», а саму веру в киреметей – к значительно трансформировавшемуся под влиянием традиционных верований культу мусульманских святых. В дальнейшем эта гипотеза нашла поддержку в лице известных казанских тюркологов-чувашеведов Н.И. Золотницкого<sup>323</sup> и Н.И. Ашмарина<sup>324</sup>, которые подтвердили и научно обосновали ее на материале религиозных верований чувашей. Несколько иная точка зрения представлена в работе другого представителя казанской миссионерской школы востоковедения Е.А. Малова, отметившего в своей книге «О влиянии еврейства на чуваш» схожесть слова «киреметь» с древнееврейским керем/керам – «окружать огораживать», «сад, огород». Исходя из того, что почитание киреметей у чувашей, марийцев и кряшен происходило в основном в рощах и лесах, на специально огороженных участках, исследователь допускал возможность связи этого культа с древними языческими молениями евреев, проводившимися в рощах или дубравах<sup>325</sup>. Дальнейшее расширение интерпретации этого слова происходит в историографии советского периода. Исходя из яфетической теории, Н.Я. Марр сводил значение этого термина к слову «Бог» (*Keretmet*), созвучному с грузинским *Ker-p*, армянским *Karpet*<sup>326</sup>. Данной точки зрения придерживался и известный советский религиовед Н.М. Маторин<sup>327</sup>. В ряде современных

<sup>322</sup> Кефели-Клай А. Народный ислам у крещеных православных татар в XIX веке // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. – М., 2005. – С.554.

<sup>323</sup> Золотницкий Н.И. Корневой русско-чувашский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. – Казань, 1875. – С.34–35.

<sup>324</sup> Ашмарин Н.И. Опыт исследования чувашского синтаксиса. Ч.2. – Симбирск, 1923. – С.270.

<sup>325</sup> Малов Е.А. О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов. – Казань, 1882. – С.6.

<sup>326</sup> Марр Н.Я. Избранные труды. Т.5. – М.-Л., 1935. – С.9–30.

<sup>327</sup> Маторин Н. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество – Ислам – Православие – Сектанство. – М.-Л., 1929. – С.68.

исследований прослеживается мысль о связи слова «киреметь» с древними названиями духов «кормос», «курмуш» у тюркоязычных народов Алтая<sup>328</sup>. А. Голан допускает возможность связи слова «кириметь» с именами персонажей древнегреческой мифологии: Кер – демон смерти; Керы – женщины-демоны, получающие удовольствие от сражений; Керикон – жестокий демон, Карна – богиня преисподней<sup>329</sup>.

На наш взгляд, наиболее обоснованной выглядит точка зрения о связи этих верований с культом мусульманских святых. Данное мнение подтверждается целым рядом преданий о происхождении киреметей и характером его культа. Так, в ряде чувашских, марийских, удмуртских легенд фиксируется неавтохтонный характер этого культа. Известный дореволюционный этнограф И.Н. Смирнова в своем капитальном труде «Черемисы» описывает одну такую легенду: «Кереметь попал к черемисам от татар. Он жил среди них как человек, носил татарскую одежду и ничего худого не делал. Потом вдруг стал гадить татарам. Татары озлились и собрались убить его. Кереметь бежал, татары погнались за ним и непременно убили бы его. Но кереметь увидел черемисина, который копал яму для заборного столба, и с его позволения спрятался в ней. Татары пробежали мимо. Черемисин вытащил кереметя, увел к себе, одел в черемисскую одежду. Кереметь в благодарность сказал черемису: «Теперь я буду ваш, а не татарский, коли что будет плохо у вас – скот нездоров или человек – это мое дело, молитесь мне тогда»<sup>330</sup>. Схожий характер имеет рассказ, зафиксированный в начале XX в. В. Павловичем у марийцев Белебеевского уезда Уфимской губернии: «Это было давно... когда Юмо очень часто спускался на землю и так охотно прогуливался весной и летом по марийским полям. Как-то марийка из жалости подобрала на дороге забитого до смерти татарами, а затем и русскими маленького татарчонка. Тот от перенесенных побоев сильно расхворался. Приглашенные знахарки не могли его вылечить. Тогда татарчонок решил сам лечиться. Для этого попросил у женщины сначала муки с солью, а затем курицу, утку, гуся и, наконец, он обратился с просьбой зарезать и сварить для него теленка и жеребенка. Съев все это, он тут же начал расти. Вскоре он вырос выше потолка. Тут только марийка поняла, что перед ней Керемет. Керемет приказал ей привести для него коня. Сев на коня Керемет сказал ей: «За то, что вы радушно приняли меня, лечили и угощали, я буду часто посещать вас. Всякое мое посещение к вам будет сопровождаться для вас различного рода неприятностями, то для ослабления принесите для меня в угощение то, чем вы только что кормили»<sup>331</sup>. У марийцев особым почетом пользовались киремети с общим именем Султан (Кугу султан тора, Сак султан, Ян султан, Султан мырза и пр.)<sup>332</sup>. В ряде случаев под марийскими киреметями и обожествляемыми героями скрывались известные мусульманские деятели суфийских братств и татарские феодалы<sup>333</sup>.

<sup>328</sup> *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. – Йошкар-Ола, 2003. – С.154.

<sup>329</sup> *Голан А.* Миф и символ. – М., 1993. – С.218.

<sup>330</sup> *Смирнов И.Н.* Черемисы. Историко-этнографический очерк. – Казань, 1889. – С.167.

<sup>331</sup> Цит. по: *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного мировосприятия. – Йошкар-Ола, 2003. – С.183.

<sup>332</sup> *Зеленева Г.С.* Исторический обзор межконфессиональных отношений в Марийском крае дореволюционного периода // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: материалы Всерос. науч. конф. «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI – начало XX вв.)». Вып. 2. – Казань, 2011. – С.325–330; *Молотова Т.Л.* Из истории исламизации восточных марийцев (конец XIX – начало XX веков) // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: материалы Всерос. науч. конф. «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI – начало XX вв.)». Вып. 2. – Казань, 2011. – С.35–38.

<sup>333</sup> *Кузнецов С.К.* Отрывки из дорожных заметок во время этнографической экскурсии по Вятской губернии в 1880 году // ИОАИЭ. – Т.3. 1880–1882 гг. – Казань, 1884. – С.262–265.

У удмуртов Мамадышского уезда Казанской губернии также было распространено почитание киреметя под именем Султон. Местом обитания этого духа являлась роща возле дер. Кузmesь. Киреметь представлялся удмуртам в образе татарина, который покровительствовал им, являлся посредником между людьми и Верховным Божеством<sup>334</sup>. В 1880 г. известным востоковедом и путешественником Г.Н. Потаниным был записан любопытный рассказ о происхождении киреметя у удмуртов Елабужского уезда Вятской губернии: «Вера в Киреметя, по словам вотяков, была прежде татарская вера. Киреметь – Бог; его не следует смешивать с Шайтаном. Вотяки выменяли Киреметя у татар на «уразу». Если срубить дерево в киремети (т.е. огороженном в честь Киреметя месте) – он покажется в каком-нибудь страшном виде, наприм. в виде медведя»<sup>335</sup>. Связь верований в киреметя у удмуртов и мусульманских святых у татар отмечает известный удмуртский этнограф и религиовед В.Е. Владыкин. По его мнению, результатом внешнего воздействия со стороны соседей татар стала «контаминация элементов древнеудмуртской религии и приобретенных мусульманских черт»<sup>336</sup>. В связи с этим процессом в обрядах, связанных с почитанием киреметей, появились нехарактерные для религии удмуртов элементы: особые жрецы, запрет женщинам на участие в этих молениях – явление новое и уникальное для удмуртской обрядности, использование пресных лепешек, а не обычного хлеба как при других ритуалах, запрет на употребление спиртных напитков, в том числе кумышки. Сами удмурты на вопросы о природе этих обрядов отмечают: «От татар это моление взято»<sup>337</sup>.

Следы связи культа киреметей с культом мусульманских святых обнаруживаются и в традиции чувашей. Например, среди чувашей Чистопольского уезда Казанской губернии было распространено почитание могущественного духа (божества) типа киремет «*Валем хуса*». Местом поклонения выступал курган недалеко от с. Биляр, на котором, по преданиям, были похоронены мусульманские святые. По мнению местных информантов, Валем хуса – это Малюм Ходжа – один из мусульманских шейхов, могила которого находится на вершине горы. Во многих чувашских легендах Валем хуса въезжает на коне в деревню в образе татарина<sup>338</sup>. В ряде других рассказов киремети предстают перед чувашами в виде седовласого татарина, сидящего в запряженной телеге, «злого» татарина, татарского мальчика. В некоторых терминах чувашского языка, обозначающих элементы культа киреметей, отмечаются арабо-персидские заимствования, например – Таван киреметь – *дивана* (от персидского «юродивый», «блаженный»), мочаур (смотритель киреметевой рощи или капища) – *мөсавир* (от арабского «человек, живущий на могиле святого») <sup>339</sup>.

Многие исследователи подчеркивают, что культ киреметей у коренного населения Волго-Уралья имеет общие социальные истоки. На его оформление и распространение большое влияние оказали социально-политические и религиозные процессы, протекавшие на территории Казанского ханства, а возможно, и в более раннее время, в Волжской Болгарии, связанные с усилением влияния ислама и привилегированным положением господствующей духовной и светской аристократии. В ходе длительного культурно-

<sup>334</sup> Лятидовский И. Записка, составленная для Российского географического общества о жителях Ядыгеровской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (1848 г.) // ОР РНБ. Ф.СПБДА. Оп.1. Д.А1/232. Л.6–7.

<sup>335</sup> Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. – Т.3. 1880–1882 гг. – Казань, 1884. – С.225.

<sup>336</sup> Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – С.202.

<sup>337</sup> Там же.

<sup>338</sup> Салмин А.К. Система религии чувашей. – СПб., 2007. – С.428.

<sup>339</sup> Романов Н.Р. Культ киреметя у чуваш. Рукопись // ОРРК КФУ. Л.2.

религиозного взаимодействия немусульманские народы края восприняли некоторые элементы культа мусульманских святых, спроецировав на него свое отношение к господствующей элите. В представлениях коренного населения региона сохранялась ассоциация духа-киреметя с татаринцом, одним из важных атрибутов которого был конь. Эта ассоциация имеет важное значение – конник являлся символом военной мощи в прошлом. Как известно, именно татары в регионе были основными носителями военно-кочевой традиции. Другой важный аспект, зафиксированный в представлениях о киреметях – определенный страх, уважение и патерналистское отношение к могущественному духу, также может быть связан с прежними социальными отношениями в крае между господствующей элитой и подчиненным населением. Хотя эти наблюдения могут рассматриваться лишь в качестве одной из гипотез, но, на наш взгляд, они имеют под собой определенные основания, подтверждающиеся общей логикой межконфессионального взаимодействия народов Волго-Уральского региона в период средневековья.

Восприняв некоторые внешние стороны культа мусульманских святых, местное население вложило в него свое религиозное содержание. В связи с этим у каждого народа культ киреметей приобрел свое неповторимое внутреннее наполнение, отличающуюся религиозную обрядность. Постепенно, с усилением влияния этого культа, отмечается вхождение в его религиозно-мифологический комплекс потерявших свое былое значение более древних верований и связанных с ними мифологических образов. Таким образом, происходил процесс некоей культурной ассимиляции и формирования абсолютно новой религиозной системы, вобравшей в себя традиционные основы народных верований. В XIX – начале XX вв. у марийцев важной составляющей культа киреметей были древние верования, связанные с почитанием Кугурака (божества рода) и Кугуена (посредника между людьми и Верховным Божеством), у чувашей – с целый ряд культов божеств рода, земли, деревьев, представлениями о злом божестве – противнике Тура и пр., у удмуртов – с Божеством смерти и рода.

У кряшен также четко прослеживается связь этих верований с древними религиозными представлениями, имеющими отношение к почитанию предков. В то же время обнаруживается более сильное, нежели у представителей других коренных народов края, влияние культа мусульманских святых, что объективно связано с особенностями этнокультурного развития их предков. В отличие от других нерусских народов региона кряшены однозначно воспринимали эту традицию как наследие старины, доставшееся им от предков. Рассмотрим несколько преданий связанных с происхождением этого культа. Одна из таких легенд, записанная М.В. Апаковым в своей родной деревне Тавели Чистопольского уезда<sup>340</sup>, о возникновении наиболее старого киреметя – *Тур үгезе* гласит: «По преданию местных жителей, эта киреметь первоначально принята была ими от своих прадедов – татар. Так как татары обыкновенно приносят в жертву лошадей, поэтому и крещеные татары сначала приносили в жертву лошадей, но по прошествии нескольких лет это жертвоприношение было запрещено гражданским законом<sup>341</sup>»;

<sup>340</sup> Род Апаковых является одним из известных татарских аристократических родов Казанского ханства. Во второй половине XVI в. часть потомства князя Апака приняла крещение, постепенно обеднела и деклассировалась. В XIX в. они относились к категории государственных крестьян, проживавших в ряде кряшенских селений Чистопольского уезда Казанской губернии. Другая ветвь этого рода, сохранившая мусульманскую ориентацию, в XIX в. была представлена известными татарскими купцами-промышленниками Казани.

<sup>341</sup> По всей видимости, здесь имеются в виду факты ужесточения церковного контроля над «инородческой» паствой и борьбы с проявлениями дохристианских представлений. Как свидетельствуют многочисленные источники, в XIX в. церковный причт следил, чтобы его прихожане из крещеных татар не употребляли в пищу конину, расценивая это как проявление «отпадения» от христианства в ислам. Хотя в христианском вероучении нет прямого запрета на употребление конины, в русской православной традиции такое запрещение активно практиковалось практиче-

поэтому они вместо лошадей стали приносить в жертву быка. Поэтому и названа эта киреметь Тюр угезе, т.е. первоначальная киреметь»<sup>342</sup>.

Сопоставляя эту легенду, а также ряд других кряшенских преданий о происхождении киреметей с приведенными выше марийскими и чувашскими рассказами, можно прийти к нескольким выводам. В этих архаичных преданиях четко прослеживаются процесс смешения культов мусульманских святых и предков, борьба исламской идеологии с народными представлениями и вытеснение их в «языческий» мир местных народов; вторжение в традиционную религиозную культуру нетатарского населения «извне» новых культурно-религиозных установок.

Синкретический характер культа киреметей проявляется также в его семантике и обрядности. Среди кряшен как синоним слова *кирэмэт* широко применялось выражение *безнең изгеләр* (наши святые). В то же время для обозначения мусульманских святых применялось слово *кирэмәт*. Во время молений и жертвоприношений использовались некоторые внешние исламские атрибуты, произносились предначальные слова мусульманской молитвы. В отличие от других традиционных молений в день проведения обрядов, посвященных киреметям, строго запрещалось употребление любых видов спиртных напитков.

Под словом «киреметь» у кряшен понимались как сами духи-киремечи и особые места, в которых они обитают, так и предназначенные им жертвенные приношения<sup>343</sup>. Наиболее значимыми считались общественные киремечи (*олы кирэмәтләр*). В основном они не имели конкретных имен, а обозначались названиями характерных обрядов или жертвоприношений, сопровождавших их культ. Можно выделить следующих духов-киреметей: 1) *Тур угезе* (бык переднего (в избе) угла), *Яшь тәкә* (молодой баран), *Кызыл угез* (красный или рыжий бык), *Жылкы келәве* (моление лошади), *Бавыр келәве* (моление печени животного) *кирэмәте*. По преданию, эти духи имеют наиболее древнее происхождение. В сохранившихся рассказах отмечается, что «в далекие времена» во время молений этим киреметям в жертву приносилась лошадь, но впоследствии, с введением запрета есть конину, вместо лошади стали приносить других животных или варить кашу. Из вышеперечисленных духов особо следует выделить *Тур угезе кирэмәте*. В отличие от большинства других киреметей, моления и жертвоприношения *Тур угезе* совершались в доме. Предварительно топили баню, хозяева надевали специальную холщовую одежду. Быка, предназначенного для жертвы, рано утром приводили в избу. Свяжав ему ноги, обратив голову на восток, хозяин резал его, произнося при этом: «Во имя Бога милостивого, милосердного». Кровь быка выпускали в подпол, шкуру продавали, а мясо готовили вместе с кашей. Приготовленная каша распределялась по чашкам, после чего совершалось моление. Моление данному духу имело строгую периодичность, совершалось не реже одного раза в год, а также во время рождения ребенка и в случае какого-либо бедствия или болезни. В культе этого киреметя проступают следы более древних представлений, связанных с верой в родовое божество, являвшееся посредником между представителями рода и Тенгере<sup>344</sup>; 2) *Кай[гы] бәрәне*

ски со времени официального принятия православия в Киевской Руси. Это объясняется борьбой церкви с языческими верованиями славян, у которых, как и у тюркских народов, лошадь являлась жертвенным животным.

<sup>342</sup> Апаков М.В. Указ. соч. – С.11.

<sup>343</sup> Софийский И.М. О киреметях крещеных татар Казанской губернии (Из лекции в Казанском миссионерском приюте) // Миссионер. – 1876. – №11. – С.57.

<sup>344</sup> См.: Апаков М.В. Указ. соч. – С.9–11; Гаврилов Б. Описание кереметей крещеных татар Елабужского уезда (1882 г.) // ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.2170. Л.2 об.–3; Софийский И.М. О киреметях крещеных татар из деревни Тавели Чистопольского уезда Казанской губернии // Труды IV археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 авг. 1877 г. Т.2 // Отдельный оттиск. – Казань, 1891. – С.4–5.

(ягненок печали), *Кеше казы* (чужой гусь), *Кеше урдаге* (чужая утка), *Әбекәй келәве* (бабушкино моление), *Яраткан ана* (любимая мать) *кирәмәте*. Появление этих духов кряшены объясняли различными событиями как далекого прошлого, так и современной для них действительности. Их происхождение связывалось в основном с неким «договором», заключающимся между конкретным человеком и сверхъестественным миром, – лицо давало зарок приносить жертву в случае излечения от болезни, удачного предприятия, достижения материального благополучия, вследствие чего у него появлялся некий дух, помогавший ему, но при этом налагавший на человека жесткие требования – приносить ему те или иные жертвы, совершать моления. В случае неисполнения этих требований со стороны мстительного духа следовало наказание; 3) *Тәңре кирәмәте* (киремель Тенгере), *Тәңре келәве* (моление Тенгере), *Тәрегә тәкә* (баран для Тенгере), *Тәрегә үгез* (бык для Тенгере). Эти духи имели тесные отношения с Верховным Божеством и хозяевами мест. Они являлись посредниками между Богом, духами и человеком; 4) киремети, имевшие локальное распространение. Например, у кряшен Елабужского уезда Вятской губернии можно выделить следующих духов-покровителей: *Акташ* (удмуртская киреметь), *Шурман* (этимология слова не ясна), *Чәршәмбе келәве* (моление среды, проводившееся один раз в год), *Апаз иле* (страна Апазово, кряшенское село в Казанском уезде), *Корса келәве* (татаро-мусульманская деревня в Лаишевском уезде)<sup>345</sup>. Появление этих культов было связано: 1) с внешним культурно-религиозным влиянием, а также с семейными или иными контактами; 2) с самостоятельным развитием системы религиозных представлений, связанных с культом предков местного населения. К числу киреметей, имевших локальное распространение, можно отнести духов-покровителей отдельных селений. Обычно эти киремети считались далекими предками-основателями деревень. Часто имя духа совпадало с названием населенного пункта<sup>346</sup>.

Наряду с предложенной условной классификацией, духов типа киремет можно разделить по принципу значимости их культов, месту обитания и совершения молений, посвященных им (священные рощи, отдельные деревья, ручьи, холмы или курганы, поля и пр.), связи с другими существами сверхъестественного мира и т.д.

Духа-киреметя имела как целая община, так и отдельный род, семья. Наличие своего духа являлось условием «полноценного» статуса внутри социума. Как отмечалось выше, родившегося наделяли своей киреметью и жертвенными деньгами. Кроме того, особые киремети имели отдельные роды, селения, жители одной местности, связанные между собой родственными или иными связями. Семейные культы носили скрытный характер. На жертвоприношения не допускались посторонние (*кеше ашамас келәве*), в доме запирались двери. В качестве жертвы использовались домашние животные и птица, мелкие монеты, куски ткани, варилась каша. Со смертью человека уничтожалась и его личная киреметь. Лишь наиболее могущественные, проявившие свою силу при жизни человека киремети продолжали почитаться и после его смерти, пополняя собой число общественных киреметей. Главные родовые киремети передавались только по мужской линии<sup>347</sup>.

Как видно из приведенных материалов, культ киреметей у кряшен имел сложную многокомпонентную структуру, включавшую в себя культ предков (рода), мусульманских святых, стихий природы, божеств и духов. Эти духи наделялись посредническими функциями – через них люди доносили свои просьбы Верховному Божеству. Во время молений не произносились имена киреметей, в честь которых проводились моления, люди обращались с просьбами к Богу<sup>348</sup>. Данную традицию можно обнаружить в веро-

<sup>345</sup> Гаврилов Б. Описание кереметей крещеных татар Елабужского уезда (1882 г.) // ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.2170. Л.2 об.–3.

<sup>346</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.163. Л.6.

<sup>347</sup> Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3.

<sup>348</sup> Там же. – Л.3 об.

ваниях многих древних тюркских обществ. Население Улуса Джучи, по наблюдениям итальянского путешественника XIII в. И. де Плано Карпини, веруя в единого Бога (Тенгри), не чувствовало его молитвой. Для обращения к нему оно использовало родовых идолов, изготовленных из войлока, которым молились и приносили жертвы<sup>349</sup>. Киремети считались бестелесными духами, их нельзя было увидеть, напрямую общаться с ними. По своей сути амбивалентные, они наделялись характерными для людей качествами. Наиболее часто употребляемыми эпитетами в отношении киреметей были: «мстительный», «могущественный», «злой», «справедливый».

Несмотря на то, что киремети могли причинить людям бедствия, наслать болезни, мстить за непочтение и т.п., кряшены не рассматривали их однозначно как злых духов. В дореволюционной этнографической литературе стал аксиомой тезис, что культ киреметей сохранялся исключительно по причине страха – старокрещенные татары боялись оставить своих «злых» духов из опасения, что они будут мстить им за вероотступничество. Данная точка зрения, имевшая в своей основе идеологические посылы церковно-миссионерского характера, на наш взгляд, выглядит крайне односторонней. Развита, складывавшаяся на протяжении столетий система верований не могла строиться только на одном страхе. Сам утрированный, негативный образ этих духов являлся продуктом сложной культурно-религиозной трансформации народных верований, происходившей в XIX – начале XX вв. под влиянием православной идеологии. Являясь одним из устойчивых и ярких элементов исконной религии, этот культ стал основным объектом миссионерского воздействия со стороны православной церкви, направленного на его полное искоренение, что в конечном итоге привело к изменению представлений, связанных с этими духами.

Традиционное отношение и сам взгляд на киреметей у кряшен имели более сложный характер, нежели просто благоговейный страх. Хотя они действительно боялись своих духов-покровителей, но в то же время уважали и почитали их, обращались за помощью в случае бедствий и при возникновении опасности. Для мифологического религиозного сознания было вполне естественно испытывать страх перед сверхъестественными существами. При этом, если можно так выразиться, «уровень» боязни и страха был напрямую связан со значением и могуществом того или иного духа.

В большинстве известных нам рассказов о происхождении киреметей инициатива призыва духа, приводившая к становлению его культа, исходила от людей. В случае болезни или бедствия, желая получить поддержку от потусторонних сил, человек совершал моление и жертвоприношение. Вследствие этого у него появлялся дух-покровитель, который помогал этому человеку, требуя за это ежегодной жертвы и особого моления. Жертвой могло быть только то животное, та вещь или то блюдо, которое было принесено киремети в дар в первый раз, хотя, как мы видели, в силу различных обстоятельств это правило иногда нарушалось. Моления и жертвоприношения имели строгую периодичность. Обычно обряды поклонения тому или иному киреметю совершались один раз в год.

В случае нарушения установленной традиции неминуемо следовало наказание – человек мог заболеть или даже умереть. В этом случае было необходимо вернуть расположение киремети с помощью моления. «Когда у них из детей кто чем-либо захворает, – писал один из первых православных священнослужителей из кряшен М.В. Апаков, – то они, вместо того, чтобы укреплять дитя в надежде на Бога и заставить его просить Божией помощи, внушают ему следующие мысли: “Дитя мое, не прогневал ли ты чем-либо киреметей? А если прогневал, то скажи; мы сварим кашу – и ты выздоровеешь. Если же

<sup>349</sup> Иоанна де Плано Карпини архиепископа Антиварийского, история монгалов, именуемых нами татарами // Из глубины столетий / сост., вступ. ст. и коммент. Б.Л. Хамидулина. – Казань, 2000. – С.174–175.

ты не скажешь правду, то умрешь: киремети ведь очень сердиты»<sup>350</sup>. Красочной иллюстрацией неподдельной веры кряшен в силу могущественных духов может служить рассказ, приводимый в воспоминаниях слушательницы трехгодичных Казанских кряшенских педагогических курсов В. Николаевой: «Однажды осенью я захворала, только не от простуды. У нас был праздник: отец, бабушка и другие ушли в гости. Я спала и вдруг со сна встала с криком и слезами. Меня мать взяла на руки, а я вырываюсь и кричу... Тогда я видела, будто на полу лежала черная штука как корчага, и я испугалась и не знала куда деться... После этого до святков я не хворала. На святки такой же хворью я опять захворала... Вдруг я вижу, на дворе около окна стоит одна наряженная девочка вся в деньгах, на груди и спине. Я говорю маме, что на меня смотрит девочка. Мать смотрит, но ничего не видит. Эти случаи виделись только мне. Родители мои очень испугались, ходили к старухам знахарям посоветоваться о способах лечения. Говорили про мою болезнь, что я захворала от какой-то киремети, которая разгневалась на меня за мои дурные поступки около нее. Чтобы умиловить ее, нужно [было] принести жертву. Летом бабушка сварила из полбяной муки кисель. Взяла меня и брата и пошли в киремет. Бабушка помолилась и стала есть, наевшись, пошли на другое место, потом на третье. Когда ели, бабушка сажала и других людей, если [они] проходили мимо нас. Так мы были с бабушкой в трех кереметах. После этого этой хворью я никогда не хворала»<sup>351</sup>.

Гнев духа могло вызвать непочтительное отношение к месту, в котором, как считалось, он обитал. Местом культа считалась территория обитания киремети или некий сакральный образ, который ассоциировался с ним (киреметище). Территорией обитания общественных киреметей могла быть роща, возле которой обычно протекал ручей, или отдельно стоящее дерево, часто высохшее, холм или курган, поле. Такой сакральный локус часто огораживался с трех сторон забором или кусками ткани. За ним ухаживал особо назначаемый сельской общиной человек. Семейные (родовые) и личные киремети находились на территории жилых строений (дом, сарай, амбар и пр.). Народная традиция предписывала хранить киремети на солнечной (восточной или юго-восточной) стороне дома. В качестве сакрального образа, в котором, как считалось, жили духи-киремети, у кряшен выступали: 1) лубяной короб, в который складывались куски от каждого сотканного в доме полотна холста; 2) деревянная коробка с перегородками для денег, кусков ткани и маленьких коробочек (жертвы киреметю), 3) горшок или кадка для коровьего молока; 4) маленькие кошельки с мелкими монетами; 5) шест с навитьми на него лоскутами холста<sup>352</sup>.

Как и у других коренных народов региона, киремети у кряшен являлись социальными духами, средой их обитания был материальный мир. В связи с этим именно к ним чаще всего обращались с просьбой решить возникающие в повседневной жизни проблемы, излечить болезни, принести в семью материальное благополучие. По наблюдениям дореволюционных этнографов, у отдельных лиц могло быть от одного до нескольких десятков духов-киреметей, у каждого из которых имелся свой самостоятельный культ, специфические обряды поклонения. Каждая киреметь требовала моления и особой, преимущественно кровавой жертвы. Моления киреметям имели общий характер с другими молениями: также приносилась жертва, варилась каша, читались специальные молитвы.

<sup>350</sup> Апаков М.В. Указ. соч. – С.13.

<sup>351</sup> НА ЧГИГН. Отд. I. Ф. Н.В. Никольского. Д.311. Л.140–142.

<sup>352</sup> Апаков М.В. Указ. соч. – С.9–11; Гаврилов Б. Указ. соч. – Л.3; Софийский И.М. О киреметях крещеных татар из деревни Тавели Чистопольского уезда Казанской губернии // Труды IV археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 авг. 1877 г. Т.2 // Отдельный оттиск. – Казань, 1891. – С.4–6.

Подводя итог, можно отметить важное структурообразующее значение дохристианских представлений и религиозно-мифологической картины мира кряшен в формировании их традиционной культуры и идентичности. Народные верования у кряшен имели все признаки сложной, складывавшейся на протяжении многих столетий религиозной системы с развитой обрядностью, религиозным пантеоном и мифологией. Как и у других коренных народов Волго-Уралья, исконные верования кряшен конструировались на основе религиозных представлений их далеких предков и оперировали к мифологическому сознанию носителей этой традиции. Для народных верований кряшен была характерна значительная вариативность. У жителей отдельных селений выделялись культы и представления, значительно отличавшиеся от соответствующих элементов религиозной культуры представителей других территориальных групп. Этот феномен был напрямую связан с особенностями формирования кряшенской общности. Несмотря на это, можно говорить о единой для всех групп кряшен религиозной системе дохристианских верований, основанной на общей древнетюркской основе.

Дохристианские верования, несмотря на свой устойчивый и развитый характер, были постоянно меняющейся универсальной системой. Это вполне понятно, учитывая, что они были продуктом субъективного осмысления окружающей действительности. С изменением социально-экономических и культурных условий жизни происходили существенные изменения и в религиозно-мифологической системе. Одни религиозные образы вытеснялись другими, менялся ритуал, возникали новые культы. Но эти процессы, изменяя и обогащая народные верования, длительное время кардинально не влияли на ее основы – традиционное религиозно-мифологическое восприятие мира. Положение начинает меняться с 1850-х гг., когда в жизни кряшен стали происходить существенные культурные и социальные изменения.

Благодаря широкой христианско-просветительской деятельности православных миссионеров, последовательному внедрению системы Ильминского, во второй половине XIX в. в религиозной жизни большинства кряшен произошли заметные изменения, связанные с влиянием православия. Усиление процесса воцерковления способствовало дальнейшей трансформации их народных верований. Наиболее существенным изменениям подверглись развитые культы со сложной системой ритуала, идеологическая основа которых вступала в противоречие с догматами православной церкви. Они или полностью вытесняются, или во внешне измененном виде включаются в состав христианского культа. В традиционных обрядах начинают превалировать новые веяния. Вместо обязательных кровавых жертвоприношений повсеместно вводятся в практику бескровных жертвы. По наблюдениям современников, во второй половине XIX в. киремети у кряшен начинают «требовать» несвойственные для них жертвы, такие как спиртные напитки, вместо животного им в жертву начинают приносить некую имитацию. Вместо крупного рогатого скота повсеместно вводится жертва в виде каши с растопленным коровьим жиром, мелких монет старой чеканки или кусков полотна. Кроме очевидного факта падения значения исконных верований в религиозной традиции кряшен, этот процесс может быть объяснен значительными материальными издержками, связанными с их обслуживанием. В условиях обезземеливания и падения материального благосостояния сельских жителей большое количество кровавых жертвоприношений наносило серьезный удар крестьянским хозяйствам. Поэтому, исходя из материальных реалий, кряшены были вынуждены, по выражению И.М. Софийского, «идти на сделку с религиозной совестью»<sup>353</sup>.

Другим важным нововведением стало широкое внедрение элементов православного вероучения – молельщики начинают приносить с собой православные иконы и кресты, читать христианские молитвы, переведенные на татарский язык православными миссио-

<sup>353</sup> Софийский И.М. Указ. соч. – С.9.

нерами, творить крестное знамение. Наиболее значимые народные праздники аграрного цикла приурочиваются к православным престольным праздникам. Таким образом, происходил процесс утери прежнего религиозного содержания, деформации самих основ исконных верований. В особо тяжелом положении оказались праздники и обряды, считавшиеся наследием татарской и исламской традиции. На протяжении второй половины XIX – начала XX вв. миссионеры и деятели кряшенского просвещения ведут открытую, бескомпромиссную идеологическую борьбу с этими элементами традиционной культуры<sup>354</sup>. Результатом такой деятельности становится повсеместный отказ кряшен от празднования Сабантуя и Джиена, почитания мусульманских священных мест.

Под влиянием христианской идеологии изменяются и представления о персонажах традиционного религиозного пантеона. Образ Тенгере постепенно сливается с образом христианского Ильи пророка, киремети превращаются в злых духов, хозяева мест теряют свою «власть» и прежнее значение в материальном мире. Данные процессы, начавшиеся во второй половине XIX в., не были завершены в дореволюционное время. Лишь в годы советской власти культы народной религии были окончательно оставлены сельским населением. Хотя древние формы верований во многом потеряли свое реальное религиозное наполнение, превратившись в некотором роде в пережитки традиционной религиозной культуры, они остаются важными компонентами религиозно-мифологической картины мира современного кряшенского сельского населения. Глубокая вплетенность в ткань народного сознания позволила им сохранить определенную устойчивость. Эти представления и связанные с ними обряды продолжают играть важную роль в жизни кряшенского сельского населения, придавая этнической культуре кряшен особый колорит и своеобразие.

*Наиля Альмеева*

## § 2. Песенная культура и народные праздники

Кряшены<sup>355</sup> – татароязычная православная этническая общность, входящая в общность волго-уральских татар и расселенная преимущественно в регионе Среднего Поволжья и Прикамья (территория Татарстана, Башкирии, Чувашии и Удмуртии<sup>356</sup>). В быту, в научных исследованиях, а также в дореволюционной миссионерской литературе их также называют «крещеными татарами». Кряшены имеют самоназвание и самосознание «*кряшён*». В Татарстане они проживают компактными территориальными группами, имеющими локальные особенности культуры (такие, как традиционный костюм или фонетика и лексика татарского говора). В этнографической науке кряшены рассматриваются в составе татар Поволжья и Приуралья и названы субконфессиональной общностью татар<sup>357</sup>. Богатые песенные традиции кряшен ярко показывают их как субэтнос на пространстве татарской культуры. Музыкальные параметры традиционной культуры кряшен имеют локальные особенности в Предкамье (пестречинские, молькевские, елабужские, мамадышские кряшены) и в Закамье (заинские, челнинские, нижекамские, чистопольские, альметьевские кряшены)<sup>358</sup>.

<sup>354</sup> Отчет о деятельности Братства святителя Гурия. С 4 октября 1875 года по 4 октября 1876 года. – Казань, 1876. – С.20.

<sup>355</sup> См.: *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование. – М., 1977; *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986.

<sup>356</sup> В настоящей работе речь идет только о кряшенах Татарстана.

<sup>357</sup> *Исхаков Д.М.* Татарская этническая общность // Татары. – М., 2001. – С.16–17, 21–22.

<sup>358</sup> Названия групп соответствуют названиям административных районов их расселения в Татарстане. Названия локальных групп у этнографов и этнолингвистов в основном совпадают, и

О существовании песенной традиции кряшен было заявлено в публикациях М.Н. Нигмедзянова<sup>359</sup> (предкамские кряшены) и Р.А. Исхаковой-Вамба<sup>360</sup> (молькеевская группа).

Нижеописанные представления о песенной культуре кряшен, ее жанровой системе, о типах исполнительства и звукоизвлечения складывались на основе общения автора этих строк со старейшими носителями традиции кряшен Татарстана<sup>361</sup> различных локально-территориальных групп. Информация была получена в условиях частичного или почти полного отсутствия обрядовой практики и извлечена из активной памяти носителей в процессе бесед с ними. Корпус традиционных песен в многоголосных формах, тип ансамблевого пения можно было фиксировать в достаточно полном виде вплоть до 1980-х гг. Разумеется, при опросе информантов соблюдалась ориентация на традиционное общество кряшен конца XIX – начала XX вв., так как в течение XX в. их традиционная жизнь, как и у других народов России, значительно изменилась. С этим связано и обращение к информантам возможно более старшего возраста, и ориентация опроса на «прежнюю жизнь». Часть обрядовых действий (например, свадьба, проводы рекрута) в советскую эпоху претерпели кардинальные изменения и утратили ряд черт, предположительно архаических, в том числе и в плане интонирования. К сожалению, со второй половины XX в. (примерно с 60-х гг.) большинство календарных действий постепенно исчезло из обихода. Специфические приемы обрядового пения, однако, сохранились в активной памяти этнофоров, с которыми нам посчастливилось работать. Старинные обрядовые песни в традиционном тембре и традиционной фактуре фиксировались нами у кряшен вплоть до 2000 г.

В итоге сложилась картина календарной приуроченности напевов, распределенных по году, и общинно-семейных жанров, связанных с переходными моментами в жизни человека. В результате полевой работы удалось зафиксировать на звуковые носители базовые жанры песенной традиции кряшен разных территориальных групп в Татарстане, которые позволяют судить о приуроченности и функции песен, их традиционном исполнительстве, о месте песен в обряде<sup>362</sup>. Обзор праздников и обрядов кряшен дадим с позиций наличия в них традиционного пения.

Поскольку в полевой работе с кряшенами главной целью был, прежде всего, традиционный обрядовый фольклор, общение было ориентировано на информантов наи-

лишь изредка варьируются. Так, например, молькеевская группа фигурирует в научной литературе и как подберезинская (в соответствии с прежним названием Апастовского района Татарстана). См.: *Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены. – М., 1977; *Исхаков Д.М.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона. Казань, 1993. С.117–144; *Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986.

<sup>359</sup> *Нигмедзянов М.Н.* Народная музыка // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С.442–480; его же. Татарские народные песни. Нотный сборник. – М., 1970; его же. Татар халык жырлары (Татарские народные песни). Нотный сборник. Казань, 1976; его же. Стилиевые особенности музыкального фольклора татар-кряшен // VII Международный Конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). – М., 1964. – 11 с.: с нот.

<sup>360</sup> *Исхакова-Вамба Р.А.* Татарские народные песни (нотный сборник). – М., 1981.

<sup>361</sup> Экспедиции 1978–2015 гг. Здесь не фигурируют материалы Бакалинской группы кряшен Башкортостана и нагайбаков Южного Урала.

<sup>362</sup> Публикации автором песенного фольклора кряшен по локально-территориальному принципу начали выходить в свет. См.: Песни татар-кряшен. Вып. 1: Пестречинская (примешинская) группа. Полевые звукозаписи, нотировки, вступительная статья, комментарии, переводы текстов песен и рассказов этнофоров *Н.Ю. Альмеевой* / под общей редакцией *И.И. Земцовского*. – СПб.-Казань, 2007; *Альмеева Н.Ю.* Песни татар-кряшен. Вып. 2: Молькеевская группа. Полевые звукозаписи, нотировки, вступительная статья, комментарии, переводы текстов песен и рассказов этнофоров *Н.Ю. Альмеевой* / под общ. ред. *И.И. Земцовского*. – СПб., 2012.

более пожилого возраста: в 1970-е гг. это были в основном люди 1900–1917 гг. р. Старейших информантов – 1890 г. рождения – мы застали в Заинском районе Татарстана в 1978 г., а 1894, 1896 и 1897 гг. рождения – в Чистопольском районе в 1981 г., 1912 г. рождения – в Мамадышском районе в 2000 г., и мн. др. В процессе записи происходило отсеивание напевов позднего слоя, усвоенных ими через средства массовой информации. Спонтанно была найдена ключевая фраза для настроя исполнителей на традиционные жанровые комплексы: «это современные татарские песни, вы спойте по-кряшенски» («бу яңа татар көйләре, сез керәшенчә җырлагыз»). Этнофоры абсолютно адекватно реагировали на такую формулировку и воспроизводили искомый материал.

Песенная культура кряшен самобытна, богата по жанровому составу и входит в золотой фонд традиционной песенности средневожского региона. Ее субэтническую самобытность определяют такие качества, как жанровая система обрядовых приуроченных напевов, формульность мелодики и коллективная форма пения (гетерофония, бурдон, контрапункт) всех жанрово-функциональных групп: свадебных, гостевых, застольных, рекрутских, похоронных, календарных, хороводных. Многоголосие кряшен – музыкально-историческое явление, граничащее как с татарской мелодической культурой, так и с многоголосными традициями общинного обрядового пения финно-угров поволжского региона и чувашей. Этот тип пения не предполагает гармошечного сопровождения, хотя гармонь постепенно проникла в быт кряшен и активно используется на свадьбах и вечерних гуляниях.

В этнографической литературе говорится о замкнутой жизни деревенской общины кряшен<sup>363</sup>: это, бесспорно, создавало условия для сохранения системы обрядового музыкального фольклора – напевов, приуроченных к событиям аграрного производственного цикла и жизненного цикла человека.

Пение кряшен в основе своей – это традиционное приуроченное коллективное пение земледельческих общин, с элементами архаики, уходящее корнями в дохристианские обрядовые контексты и культовые практики Волго-Камского региона. По наполнению их песенной традиции можно говорить о богатом наследии образцов раннетрадиционного волго-камского обрядового пения. Состав жанровой системы и тип коллективного пения деревенской общины татар-кряшен аналогичны типу пения деревенских общин соседних народов Поволжья и Приуралья: мордвы, чувашей, марийцев, удмуртов, что увязывается с указаниями в научной литературе на наличие финно-угорских и чувашских субстратов в составе кряшен различных групп.

Вместе с тем, можно говорить о единстве стилевых и содержательных качеств песенной культуры кряшен в целом. Существует характерный узнаваемый музыкальный облик песенной культуры кряшен как традиции коллективного самовыражения. Ее определяет ярчайшая тембровая сторона, по-разному воплощающая календарные и семейно-обрядовые напевы. Для коллективного пения кряшен характерны зычные яркие тембры хорошо опертых о диафрагму голосов, направленных в носо-лобную область при пассивной губной артикуляции. В этих тембрах всегда присутствует некий «металл», жесткий в календарных жанрах, более мягкий, «серебристый» – в свадебных и гостевых. Узнаваемы также артикуляционные особенности исполнительства кряшен – звукоизвлечение, кадансирование. Наконец, имеют общекряшенское распространение приуроченные песенные тексты – отдельные четверостишия и их блоки. Приуроченные напевы кряшен имеют «кустовое распространение» (исторически общавшиеся деревни образуют этот «куст»).

При сравнении с казанско-татарской культурой о культуре кряшен принято говорить как о более архаичной<sup>364</sup>. В области песенного фольклора это выражается в том, что песенная традиция кряшен состоит в значительной мере из обрядово-приуроченных

<sup>363</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. – М., 1977. – С.29.

<sup>364</sup> Нигмедзянов М.Н. Народные песни волжских татар. Исследование. – М., 1982. – С.54–85.

напевов, относящихся к формульному слою фольклорных мелодий Среднего Поволжья, тогда как песенная традиция казанских татар-мусульман не содержит обрядового пения (предположительно, вследствие образа жизни, подчиненного мусульманской этике) и почти не содержит формульных обрядовых напевов<sup>365</sup>. Архаично выглядит также скачкообразная мелизматика, которая характерна для пения кряшен наряду с татарской орнаментальностью. Несет в себе архаический ладовый колорит и ангемитоника малых форм (меньше октавы). Октавно-пентатонная ладовая основа объединяет фольклор кряшен с традиционной музыкой татар Поволжья. В интонационном мышлении кряшен представлены явные черты и татарского традиционного мелоса, и обрядового формульного мелоса общеповолжских слоев песенного фольклора (тот и другой присутствуют как в непосредственном, так и в синтезированном виде). Это обусловило в большинстве случаев интонационную и, соответственно, стилевую полипластовость традиций. Интонационно-стилевая (музыкально-лексическая) специфика традиционной песенности всех групп кряшен в целом воплощена в двух крупных мелодических слоях, соответственно, календарного и семейного обрядовых комплексов.

Традиционными песнями сопровождаются многие ритуальные действия в жизни кряшен. Часть их, содержащая аграрную символику действий, имеет четкую календарную приуроченность (праздники годового календарного цикла), часть является событием жизненного цикла человека (свадебный обряд, проводы солдата), которое может иметь частичную приуроченность (к примеру, свадьбы на Масленицу).

Вся праздничная жизнь кряшен структурирована православным календарем, поэтому обязательной частью их празднования было посещение церкви. На вопрос об актуальности церковных праздников кряшены (включая поколение 1960-х гг.р.) называют все праздники от Рождества до осеннего Покрова: Рождество, Масленица, Пасха, Троица, Иванов день, Казанская, Ильин день, три Спаса (яблочный, медовый, ореховый), Покров. Кряшены (как правило, женщины) знают татарские тексты православных молитв, сегодня, может быть, уже не все поголовно. В каждой деревне есть женщина, знающая наибольшее количество таких текстов и лидирующая в пении молитв на праздники.

Праздники церковного календаря поделены между деревнями в качестве престольных – главных для определенной деревни, где они праздновались при большом стечении народа из соседних деревень. Это также означало, что именно в этой деревне происходил ежегодный сбор родственников семейного клана. Но в этом ряду есть два праздника с нецерковными названиями: *Нардуган* и *Май*. Имея ярко выраженное дохристианское обрядовое содержание, они, тем не менее, также соотносятся с датами церковного календаря: Нардуган приходится на святочную неделю по старому стилю, Масленица жестко привязана по срокам к Пасхе (8 недель до Пасхи).

Посещение церкви входит в каждый праздник. В настоящей статье акцент делается на дохристианские составляющие праздничных ритуалов, а также на место традиционных песен в них.

Кряшены отмечают все церковные праздники приготовлением праздничной еды, в частности выпечкой. Но обязательной является выпечка оладьев (*тэбикмэк*), которые считаются поминальной пищей. Это означает, что названные праздники всегда являются поводом для поминания покойных.

Не все перечисленные праздники годового цикла сопровождаются календарно-приуроченным пением. Оно, как правило, сопутствует таким традиционным праздникам, как Святки (*Нардуган*), Масленица (*Май*), Троица (*Тройсын/Тручын*), Пасха (*Олыкөн*), Петров день (*Питрау*)<sup>366</sup>, а специальные напевы имеют соответствующие им наз-

<sup>365</sup> Упомянем лишь причитания невесты у татар-мишарей и некоторые гостевые песни приуральских татар.

<sup>366</sup> Это картина календарного пения, которую удалось выявить.

вания: *Нардуган көе*, *Май көе*, *Труйсын/Тручын көе*, *Паска көе*, *Питрау көе*. Как видим, это праздники, попадающие на первое полугодие, которое является периодом предпосевных обрядов<sup>367</sup>, и аграрные ритуальные действия содержатся в каждом из них. Не случайно также и приуроченное к ним обрядовое пение.

Календарные напевы этих пяти праздников имеют свою специфику, особенно заметную на фоне гостевых и свадебных напевов. И главное их отличие – тембр. Они поются резким, напряженным, порой пронзительным звуком, что является специфическим качеством обрядовых напевов сакральной направленности, способом звукового воздействия на силы природы. И еще одна их общая черта – это напевы протяжных форм на основе квантитативных метроритмических структур.

*Нардуган*<sup>368</sup> – зимние святки с ряженьем и гаданиями о судьбе на будущий год. Сроки – с 7 января (день разговения по окончании рождественского поста) по 17–18 января (канун праздника Крещения господня). Неделю по домам ходили ряженые (одевались медведем, мужиком, солдатом, цыганкой и т.п.). Растопив баню, или заняв «уединенный дом» (*аулак өй*, *Нардуган өйе*), хозяева которого уехали в гости, собирались там и гадали на кольцах о своей судьбе (*йөзек салу*). Преимущественно это делала молодежь (гадание о будущем бракосочетании), но, как говорят, участвовали и другие желающие (гадание о своей жизни, о судьбе солдат на войне и т.п.). Для этого в ведро со специально принесенной водой опускались кольца, затем водящая вынимала их под спонтанно возникающее общее пение какой-либо песенной строфы или такмака без мелодии. Содержание четверостишия аллегорически проецировалось на судьбы владельцев колец. В «уединенном доме» молодежь играла в игры, темой которых был выбор пары. Игра и танцы могли сопровождаться такмаками.

Полевая практика показала, что судьба Нардугана (и праздника, и напева) в деревнях кряшен тройственна. Есть деревни, в которых мы получали полную информацию о проведении праздника Нардуган и записывали сопутствующие напевы (такие единичные случаи были большой удачей закамских экспедиций автора 1980-х гг.). Традиционное пение в этот праздник (по свидетельствам кряшен некоторых локальных групп) должно было происходить на улице (коллективное гетерофонное пение старинного протяжного напева). Во многих деревнях помнили о праздновании Нардугана (ряженье, гадание), но специальный напев Нардугана просто не сохранился, т.е. не осталось людей, которые могли его исполнить. Наконец, были деревни, где праздник Нардуган не фиксировался.

*Масленица* (*май бэйрәме*), масленичный бег коней (*май чабу*). Проводится в марте, за семь или восемь<sup>369</sup> недель до Пасхи. Через неделю после Масленицы – **малая Масленица** (*кече май*). Как известно, Масленица предшествует великому предпасхальному посту. Поэтому в масленичную неделю положено делать то, что нельзя будет делать во время великого поста, а именно – веселиться и чревоугодничать. Молодежь катается на санях, запряженных лошадьми. Люди нарядно одеты, лошади украшены цветными лентами и платками. Старшее поколение ходит в застоля. Собственно приуроченные масленичные напевы (*Май көе*) поются при катании на лошадях, заполняя и сакрализуя своим пронзительным звучанием пространство деревни. В молькеевском ареале бытуют два напева Масленицы – протяжный и короткий.

Приуроченные масленичные напевы были обнаружены, к сожалению, не в каждом ареале, поэтому их редкие записи уникальны. Возможно, мы просто не везде успели застать носителей этих напевов. В тех локальных группах кряшен (молькеевской, ниже-

<sup>367</sup> *Пронн В.Я.* Русские аграрные праздники. – Л., 1963.

<sup>368</sup> Описания традиционных праздников кряшен см., в частности, в издании: *Уразманова Р.К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала. – Казань, 2001.

<sup>369</sup> Данные варьируются.

камской), где их удавалось записать, они были специфически календарными по форме и исполнительскому воплощению (резкий пронзительный тембр, гетерофонность, протяжность)<sup>370</sup>. Интересно, что Масленицу кряшены называют *Урыс май* – русская Масленица, что означает приход этого названия через русских. На Масленицу играли свадьбы.

**Пасха**, символизирующая воскресение Иисуса Христа, по православной традиции праздник самый значительный, и у кряшен осознается именно так. Для кряшен, как и других христиан, Пасха – великий праздник. Само татарское название Пасхи – *Олы Көн* – является дословным переводом традиционного словосочетания Великий день. Соблюдался предпасхальный пост, посещалась Всенощная накануне воскресенья, и восклицие «Христос воскрес!» («*Кристос терелеп торды!*») с ответом «Воистину воскрес!» («*Чыннап терелеп торды!*») произносились каждым человеком в этот праздник.

К Пасхе скоблили весь дом, сверху донизу, стирали все текстильное убранство. В чистый четверг все развешивали обратно. В этот день – траур по Христу, никаких увеселений. В субботу начинают готовить праздничную еду, красить яйца, печь куличи. С вечера подвешивали качели на высоких крепких деревьях, а в воскресенье днем молодежь качалась на них.

В полночь с субботы на воскресенье в церквях начиналась Всенощная. Кто не мог там присутствовать, молились дома. Всю ночь не гасили свет. Ставили два яйца перед иконой, зажигали свечу, молились всю ночь. Это называлось *кадер киче* – драгоценный, священный вечер.

Вместе с тем, Пасха, так же, как и другие праздники у кряшен, полна и обрядовых действий, не связанных с церковным этикетом, но направленных на плодородие и благополучие.

В утро Пасхи маленькие дети обходили дома, поздравляя хозяев: «Христос воскрес» («*Кристос терелеп торды!*»). Им отвечали: «Воистину воскрес!» («*Чыннап терелеп торды!*»). Ребенок, который зашел в дом первым, получает не одно яйцо, а два. Он же совершает обряд: его сажают на большую мягкую подушку в красном углу, ребенок чирикает, изображая цыплёнка («*чер-р-р!*»), и желает хозяевам, чтобы куры были усидчивы и хорошо неслись.

После полудня родственники ходили на обед друг к другу. Гостевания были для семейных и пожилых людей. Пасхальный обед включал ритуальное «поедание яиц» (*кькэй ашау*). В начале обеда поздравляют друг друга с праздником и бьют яйца (двое ударяют одно яйцо о другое).

У закамских кряшен с вечера Пасхи водились хороводы до утренней зари, и хороводный период мог длиться у них до сорока вечеров.

Существует и редкий случай наличия у кряшен напева Пасхи – *Паска көе* (в молькеевской группе). По музыкальным признакам это был застольный гостевой напев. Он звучит на гостеваниях старшего поколения всю пасхальную неделю. Содержание текстов этих песен характерно для гостевого общения татар-кряшен<sup>371</sup>, главная тема которых – ценность родства.

**Троица** также весьма значимый для кряшен праздник в году. В четверг ходят на кладбище, чистят могилы, поминают покойных. В субботу вечером перед Троицей собирается большое молодежное гуляние – хоровод с пением специально приуроченного напева Троицы (*Тройсын/Тручын көе*). Гуляют до утренней зари. Идут в лес, приносят

<sup>370</sup> См.: *Альмеева Н.Ю.* Календарное пение татар-кряшен и его роль в этнокультурологических реконструкциях // *Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды Международной конференции: в 3 т. Т.2.* – Казань, 1997. – С.187–190.

<sup>371</sup> См. об этом: *Альмеева Н.Ю.* Традиция гостевого общения у татар-кряшен // *Зрелищно-игровые формы народной культуры.* – Л., 1990. – С.180–191: с нот.

ветки клена, украшают ими окна и ворота со стороны улицы. В основном Троица праздновалась именно так.

Там, где Троица является престольным праздником, она празднуется очень ярко, при большом стечении народа. Помимо посещения церкви, в Троицу у кряшен входит целый ряд приуроченных ритуальных действий, в том числе с пением специального Троицкого напева, который может звучать только в день Троицы. Троицкий период длится с четверга по воскресенье. В эти дни поминают умерших родственников. В четверг перед Троицей<sup>372</sup> с утра люди идут на кладбище с обрядовой пищей (яйцо, хлеб, соль, вода, куриная голова, лапа и потрошки), убирают могилы, поминают родственников, разговаривают с ними, «кормят» их, ставя еду на могилы. Затем несколько женщин, построившись за территорией кладбища, но лицом к нему, поют несколько православных молитв на татарском языке, начиная с «Отче наш» («И, күктәге Атабыз»).

Троицкие дни являются не только днями молитв, адресованных Отцу, Сыну и Святому Духу, но и обрядом вызывания дождя. В середине дня идут в лес вместе с «березовой тетушкой» (*кайын жингәсе*) – пожилой женщиной, постоянной отправительницей этого обряда – пометить две березы со стороны ржаного поля. Но главное в этом походе – ритуальное «кормление» одной из берез. «Кормление» производит «березовая тетушка»: она закапывает под березу яйцо, хлеб-соль и поливает это родниковой водой.

В течение троицких дней проходят праздничные застолья.

В вечер субботы и до утренней зари полагается троицкий хоровод – молодежное гуляние на поляне у реки с пением специального троицкого хороводного напева Троицы (*Тройсын/Тручын көе*).

В воскресенье, в день Троицы, празднично одетые люди идут в лес с утра, чтобы спилить березы. Перед этим вокруг той березы, которую «кормили» в четверг, поют православные молитвы. После этого женщины водят хоровод вокруг этого дерева с пением напева Троицы (*Тручын көе*), в котором повторяется просьба о дожде, а также поется о хлебе, который украшает стол, и о смысле жизни. Затем спиливают пару берез, наряжают их платками, говоря пожелания. Задача этого дня – принести спиленные деревья из леса в деревню, а затем пронести их через деревню к реке и сбросить в воду. Участники шествия периодически поют напев Троицы. Шествие чередуется со стоянками, во время которых его участникам выносят родниковую воду для питья, люди обливают друг друга водой, хлещут березовыми ветками с пожеланиями здоровья. По окончании шествия у самой реки женщины водят заключительный хоровод под пение напева Троицы вокруг наряженных берез. Затем они снимают с деревьев платки и сбрасывают их в реку, а также березовые ветки, при этом говорят пожелания (дождя, мира во всем мире, здоровья и благополучия), а также молятся по-православному.

В пестречинском ареале нами были обнаружены луговой напев (*болын көе*) и лесной напев (*урман көе*) – которые пелись на второй и третий день после Троицы гуляющей молодежью на лугу и в лесу.

Два очень значимых праздника в календаре кряшен: Троица и Петров день, кроме своей принадлежности к церковному календарю и входящих в них дохристианских культурных действий, маркируют период весенне-летних хороводов.

**Весенне-летние хороводы кряшен (жәйге уеннар)** имели календарную приуроченность. Начинались они в четверг вечером в семик (7-я неделя после Пасхи) и длились строго до Петрова дня (12 июля по новому стилю). В зависимости от церковного календаря игры длились от 5 до 7 недель (так как даты Пасхи и Семика «скользят», а Петров день неизменен). Хотя сроки хороводов скорректированы православным кален-

<sup>372</sup> Здесь дается описание наиболее яркого образца реального празднования Троицы в дер. Ильтень-Бута Альметьевского района Татарстана.

дарем, их изначальная (дохристианская) приуроченность очевидно связана с послепопосевным периодом. Если учесть, что продолжительный период весенне-летних хороводов совпадает с колошением хлебов, а местом вождения хороводов помимо деревенских улиц была окраина деревни, опушка леса, то в этом «хороводном периоде» вполне просматриваются следы земледельческого культа и роль хороводов как коллективных обращений к невидимым покровителям с целью оберегания посевов, как попытка людей войти в контакт с миром природы (сегодня очевидно уже неосознаваемая). Бывали дневные гуляния (*уен айлану*) и вечерние хороводы (*түгәрәк уен*).

Наиболее многолюдными были праздничные игры на Троицу и Петров день, которые, соответственно, открывали и завершали игровой период. Первые многолюдные хороводы происходили на Троицу, и собирались они в тех деревнях, в которых Троица была престольным праздником. Игрище Петрова дня завершалось на утренней заре. Процессия участников петровского хоровода, начинаясь на главной улице деревни (*зур урам*), медленно кружась, с протяжным напевом на остановках, постепенно продвигалась к опушке леса. Это продвижение было названо информантами «проводами игрища» (*уйын озату*).

После Петрова дня, на который приходилась кульминация хороводного периода, игры прекращались, и этот запрет не нарушался (как сказала одна информантка, «иначе запрут в погреб»). Табу на несвоевременное исполнение приуроченных напевов строго соблюдалось.

Летние хороводы были важны в жизни деревенской общины тем, что это был период активного (в рамках традиционного этикета) добрачного общения молодежи. Ныне хороводные напевы уже не поются, так как отсутствует механизм передачи живой традиции, ведь их исполнение требует определенной техники дыхания, характерной звукоподачи, мощного наполненного – специфически обрядового – тембра.

Петров день (12 июля по новому стилю) – дата окончания хороводного периода и календарно-приуроченного пения в годовом цикле. Далее, вплоть до рождественского поста, в сфере традиционного пения господствуют гостевые формы семейно-обрядового пения в обрядах жизненного цикла человека.

Главнейшие моменты жизненного цикла человека – рождение, бракосочетание, смерть. Специально приуроченный обрядовый фольклор, связанный с рождением младенца, не зафиксирован. Колыбельные и пестушки, сопровождающие воспитание ребенка, конечно бытуют.

Из всех важнейших событий жизненного цикла человека традиционным приуроченным пением в обязательном порядке у кряшен сопровождается прежде всего **свадьба (туй)**. В локальных группах кряшен свадьба может иметь существенные различия. Однако есть общие ключевые моменты свадебного действия, которые схожи в разных группах кряшен. Первый день свадьбы проходит в доме невесты, второй и третий – в доме жениха.

Традиционная свадьба кряшен (конец XIX – начало XX вв.) является ярким музыкально-драматическим действием. Свадьба имеет «сценарий», предполагающий определенные свадебные «должности»: распорядители обряда – *аргыш* и дружка жениха – *кияу жегете*. На должность *аргыш* выбирается семейная пара – муж и жена, хорошо знающие распорядок свадьбы, чувствующие когда и что именно надо запевать, остроумные и способные к словесной импровизации. Функция такой пары – ведение обряда, и этой традицией владеет не одна женатая пара в деревне.

Свадьба у кряшен озвучена пением от начала до конца. Несмотря на сложную событийную структуру свадебного обряда, обрядовый свадебный напев один. При этом существует множество специальных поэтических текстов на каждый момент «сценария» свадьбы: появление гостей, диалоги семей жениха и невесты, процесс угощения гостей,

внос каждого гостинца с упоминанием имени дарителя, разделка вареных гусей, высказывания и взаимные пожелания песней, передача подарков, увод невесты из родительского дома, расставание и проводы гостей. Звучат также гостевые напевы и такмаки.

В каждом кусте деревень свадьба шла на свой напев. Значительную часть этого сценария занимают застольные песенные диалоги роднящихся семей. Свадебная мелодика отличается от старинной хороводной мелодики большей песенностью (в современном понимании). Торжественная красота и праздничность этих интонаций определяют атмосферу свадебного пира.

Свадебное пение кряшен представляет собой диалог двух семейных кланов и сопровождается следующие ключевые моменты события: пение родни жениха у ворот дома невесты; шуточный торг у ворот между женихом, который хочет войти, и родственниками невесты, которые не пускают его, бесконечно требуя плату; приветствие гостей принимающей стороной, т.е. собственно начало свадебного пира; песенные диалоги роднящихся семей в застолье; развешивание рукодельных вещей невесты; принуждение невесты к плачу; увод невесты из родительского дома, проводы (выпровоаживание) гостей.

В застолье песенные диалоги родни жениха и родни невесты строятся на основе традиционных стихотворных клише, соответственно каждому моменту обряда. Они бывают обращены к каждому участнику застолья, длятся на протяжении всего застолья и представляют собой взаимные похвалы, поименное опевание момента вноса гостинцев, песенный обмен мнениями о происходящем. Кульминацией застолья становится разделка вареного гуся на свадебном столе какой-либо значимой личностью (тамада-аргыш, мать семейства, дружка жениха), а завершением – проводы гостей. Все эти действия также сопровождаются пением.

В молькеевской группе кряшен свадебный обряд заключается в гостевании всей свадьбы сначала у родственников жениха, затем (через неделю) у родственников невесты. Необходимо совершить такой ритуальный обход застолий в каждом родственном доме деревни (в течение дня – несколько домов). Поэтому свадебный напев молькеевских кряшен именуется «Напев нового угощения» (*Жанасы көе = Жаңа сый көе*). Новое угощение – свадьбу – устраивают в честь передачи невесты роду жениха и ее ухода из родительского дома. Этот напев обе родни поют в доме, переходя из дома в дом, идя по улице.

Причитание самой невесты как обрядовая функция существует только в молькеевской группе кряшен, что в общекряшенском контексте выглядит исключением.

Яркое явление быта кряшен – *гостевой ритуал (эрат жєру)*, который существует помимо свадьбы. Гостевания старшего поколения бывают на один или на два календарных праздника в году – на Рождество, Троицу, Пасху, осенний Покров в разных группах кряшен и сопровождаются застольным пением: эти песни называют гостевыми (*кунак көе*), застольными (*табын көе*), напевами питья (*эчке көе*). Гостевой напев сопровождает песенное произнесение тостов и пожеланий и сопровождает любое застолье, которое всегда означает сбор родни. О гостеваниях заранее договаривались те семьи, которые вызывались принимать в гостях приехавшую родню. В праздники гостевали в нескольких домах подряд, переходя в течение одного дня в два-три дома, где их ждали. Весь гостевой ритуал строился на пении. Он включал в себя песни на встречу гостей и их ответное пение; застольные песенные диалоги; индивидуальные обращения, похвалы в адрес хозяев, гостей, угощения – в виде песен. Традиционные тексты этих песен – характерное для всех татар-кряшен воспевание родственных отношений, кровного родства как вечной ценности. Напевы гостевых песен отличаются светлым торжественным колоритом, имеют длинный стих, квантитативную ритмику. При переходе гостей в следующий дом все пели напев уличных гуляний (*урам көе*).

На поминках (*тийдберсен, искэ алу*), как правило, песен не пели, там полагалось петь православные молитвы. Нами зафиксированы единичные случаи исполнения поминальных песен с текстами, близкими причитаниям по умершему, и с мелодией – татарским баитам.

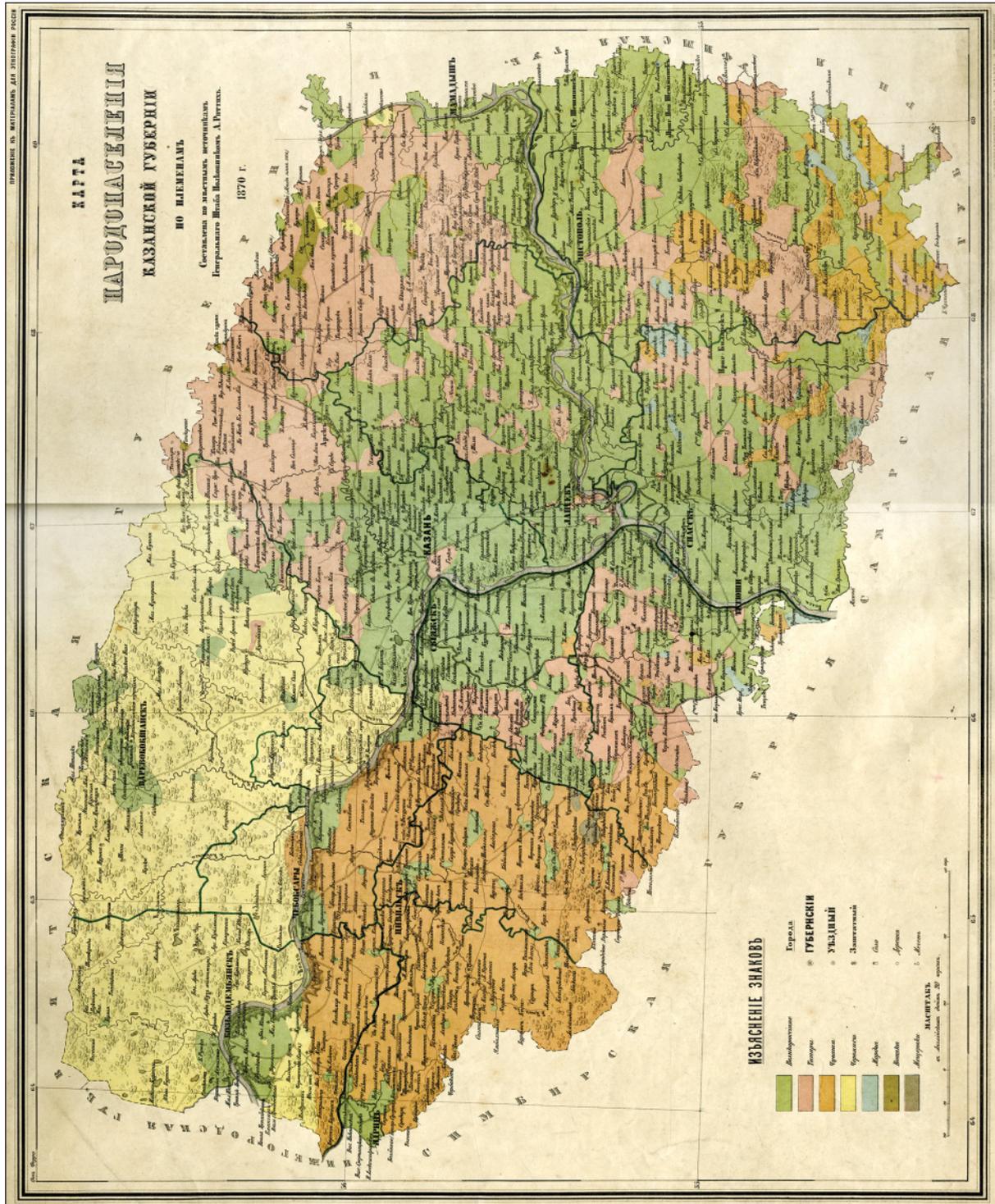
**Песня проводов в солдаты (салдат озату кәе), рекрутский напев (никрут кәе)** – непременно присутствует в репертуаре кряшен в каждой деревне. Проводы рекрута в дореволюционной действительности были прощальным окказиональным обрядом, когда юноша, которому пришла повестка в рекруты, гостевал в доме каждого своего родственника в деревне, переходя из дома в дом в течение одного или нескольких дней. Напев пелся и в прощальных ритуальных застольях, которые по очереди ему устраивали родные и близкие (а если он был сиротой, то соседи), во время перехода из дома в дом, обхода рекрутами деревни. Обычно рекрутский напев пели только парни (по словам информанток, «женщинам солдатский напев петь неловко»). Старинный рекрутский напев, как правило, представлял собой настоящую жемчужину песенной лирики с трагическим текстом. Для напева характерны квантитативный ритм, длинный стих и интонации, родственные свадебным и гостевым песням кряшен. Другой бытующий тип напевов «на проводы солдата» представляет собой «короткий напев» квадратной структуры, рассчитанный на гармошечное сопровождение.

**В трудовой деятельности** кряшен тоже существуют приуроченные напевы. Они либо напрямую связаны с ритмичными движениями трудового процесса (**напев валяния сукна – тула басу кәе**), либо просто сопутствуют коллективной сидячей работе женщин: шитью, вязанию, ошпыванию гусей (**напев помочи – өмә кәе**); либо поются после активной работы для поднятия духа (**напев возвращения с жатвы – урак кәе**, и с **сенокоса – печән кәе**). Напевы валяния сукна и возвращения с поля имеют энергичную маршевую структуру мелодики. Напев же помочи на посиделках является вдохновенным лирическим высказыванием.

**Церковное пение.** Система обучения в крещено-татарских школах включала не только Закон Божий, но и собственно пение православных молитв. Сегодня можно констатировать, что православные молитвы вошли в жизнь и быт кряшен. Существовали и церковные певчие из кряшен<sup>373</sup>. О присутствии православия в менталитете кряшен говорят не только православные иконы, расположенные в красных углах каждой комнаты деревенского дома. Экспедиционная практика показывает присутствие бытового православного пения в календарных праздниках кряшен. Автору этих строк удалось зафиксировать напевы православных молитв «Отче наш» («*И, Куктәге атабыз*»), «Святой Боже» («*Святой Алла*»), «Молитва Богородице» («*Алла анасына иман*»), «Молитва Святому Духу» («*Святой Тынга иман*»<sup>374</sup>) и целого ряда других, в том числе и в непосредственной последовательности с пением фольклора. Насколько можно судить об этом, в конце XX в., полные тексты ряда молитв, как правило, знала одна или две женщины в деревне. Они же лидировали в исполнении молитв.

<sup>373</sup> См. специальное исследование: *Ильясова А.Т.* Церковно-певческая практика татар-кряшен: дис. ... канд. искусствоведения. – Казань, 2008.

<sup>374</sup> Татарские названия православных молитв даются здесь в варианте миссионерского перевода священных православных текстов.

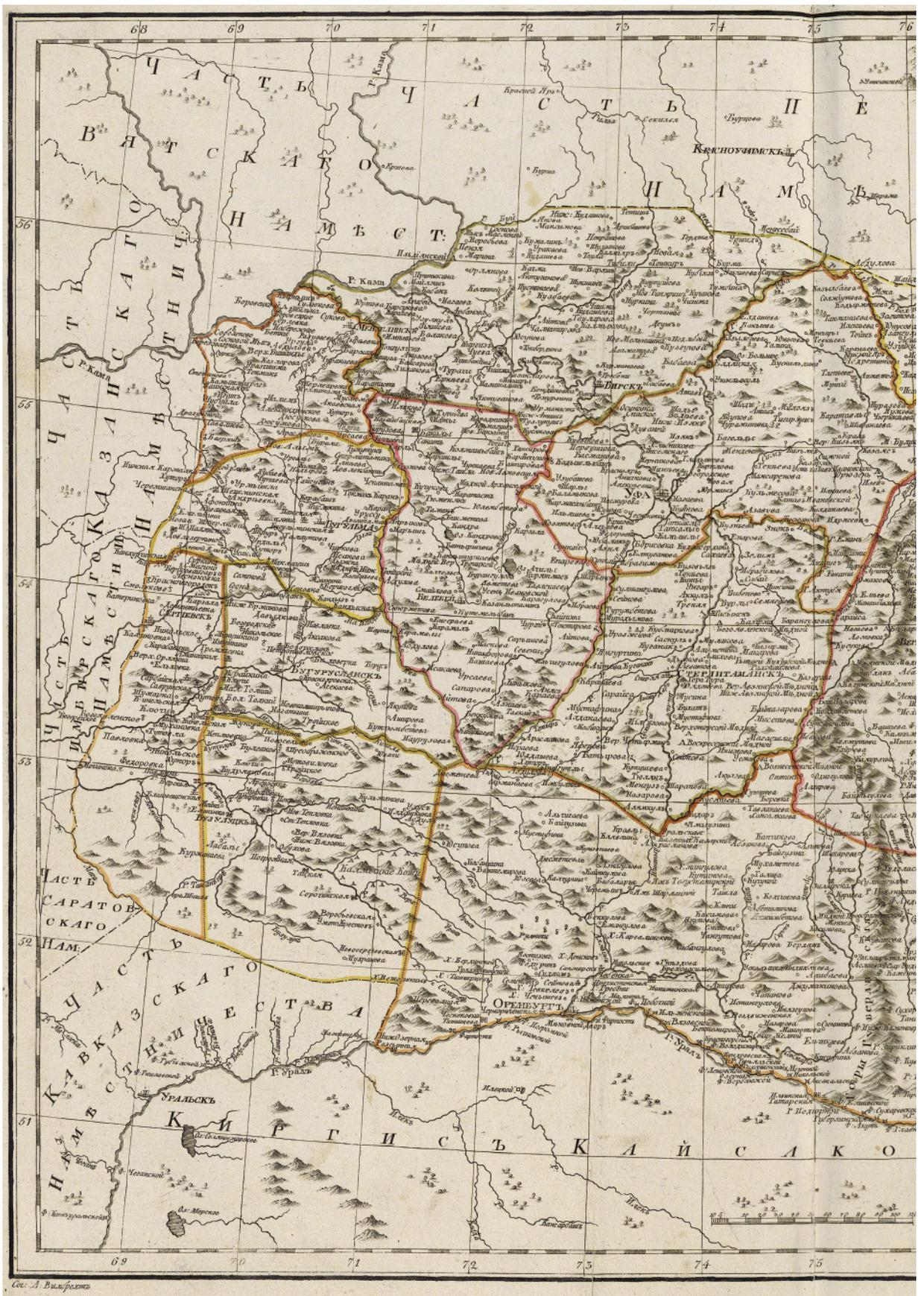


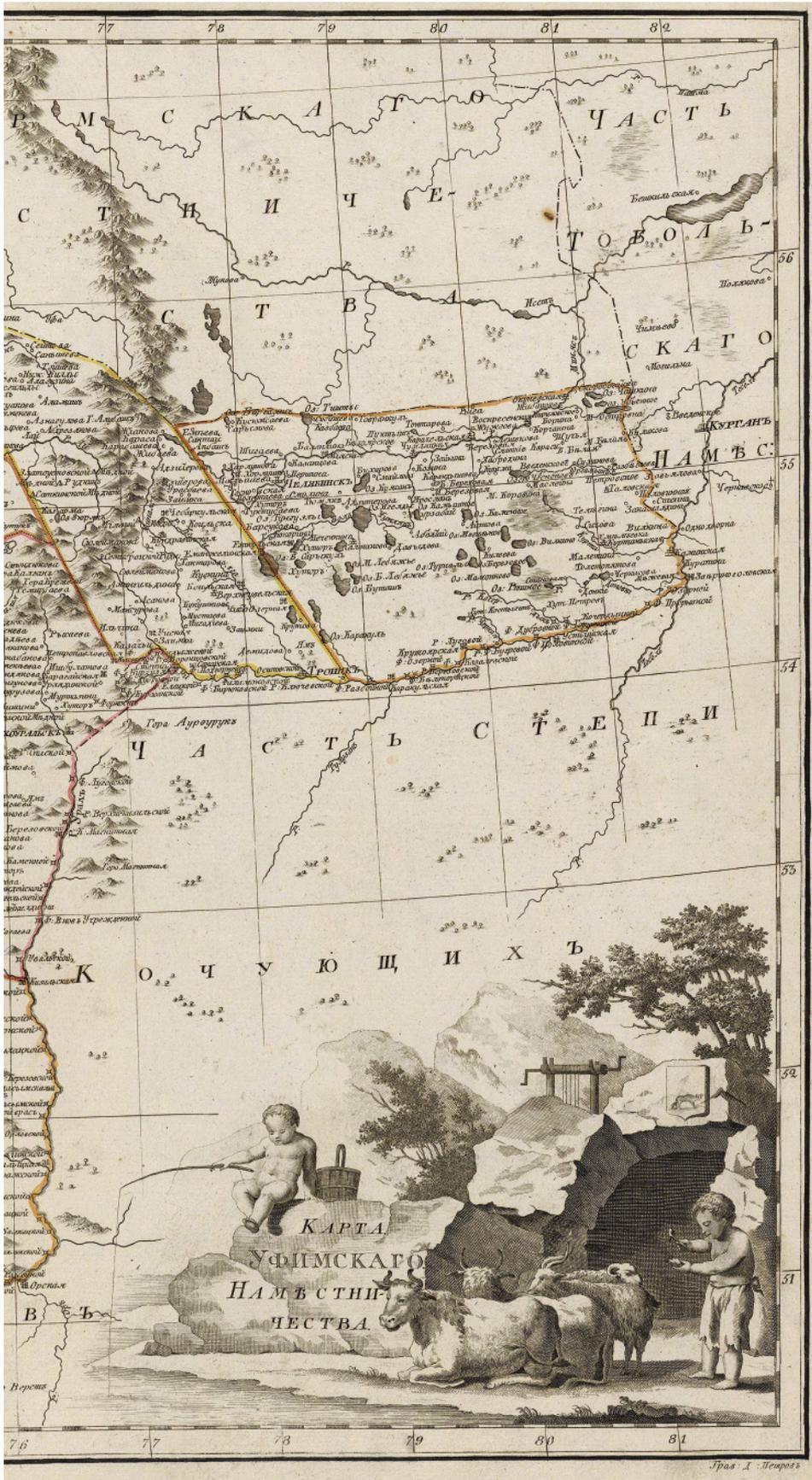
Карта народонасе-  
ления Казанской  
губернии по  
племенам. 1870 г.  
Сост. А. Риттих  
(из фондов РНБ)





Карта Н. Сансона  
«Государство царя и великого  
герцога Белой России или Московии».  
Вторая пол. XVII в.  
(Атлас Tartarica. История татар  
и народов Евразии. Республика  
Татарстан вчера и сегодня:  
справочно-энциклопедическое  
издание. – М., 2006. – С.380–381)





Карта Уфимского  
наместничества.  
1792 г.  
Сост. А. Вильбрехт  
(из фондов РНБ)

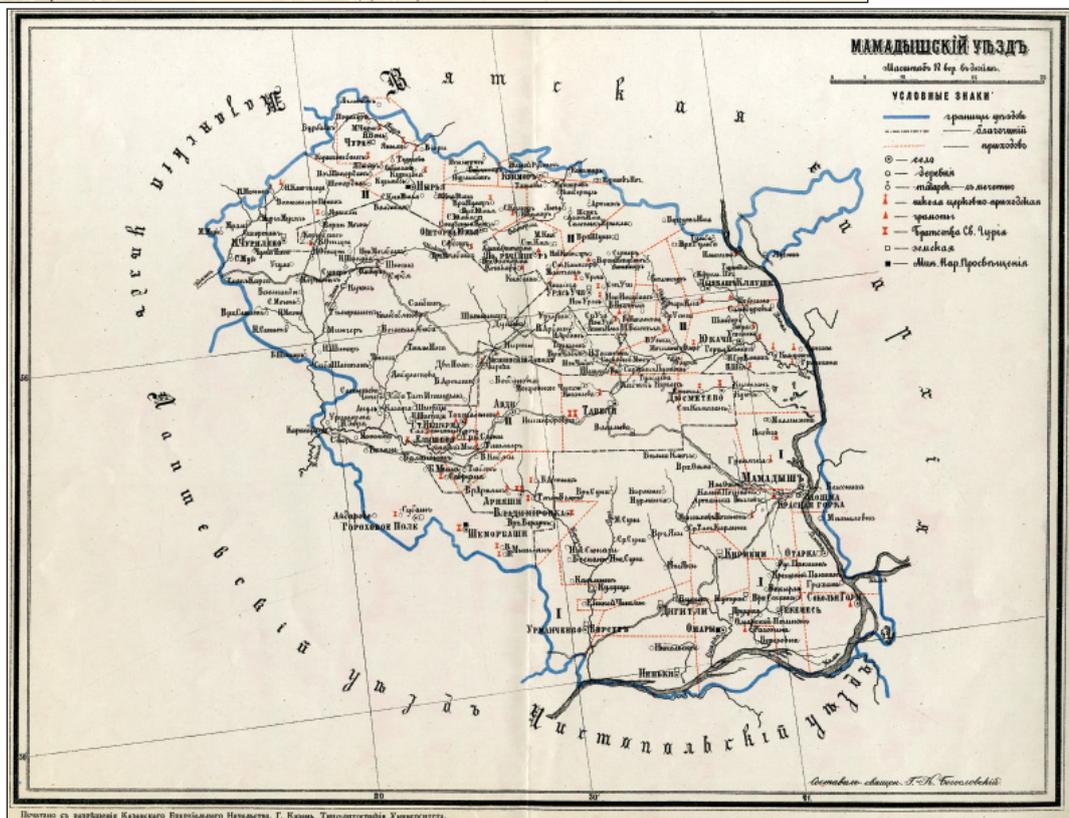


Карта Вятской губернии. 1892 г. (из фондов РНБ)



Церковно-административное деление Казанской епархии в кон. XIX в. Карта Лаишевского уезда (1). Карта Мамадьшского уезда (2). (Богословский Г.К. Атлас Казанской епархии по уездам (с картой народонаселения Казанской губ. по племенам). – Казань, 1895)

1



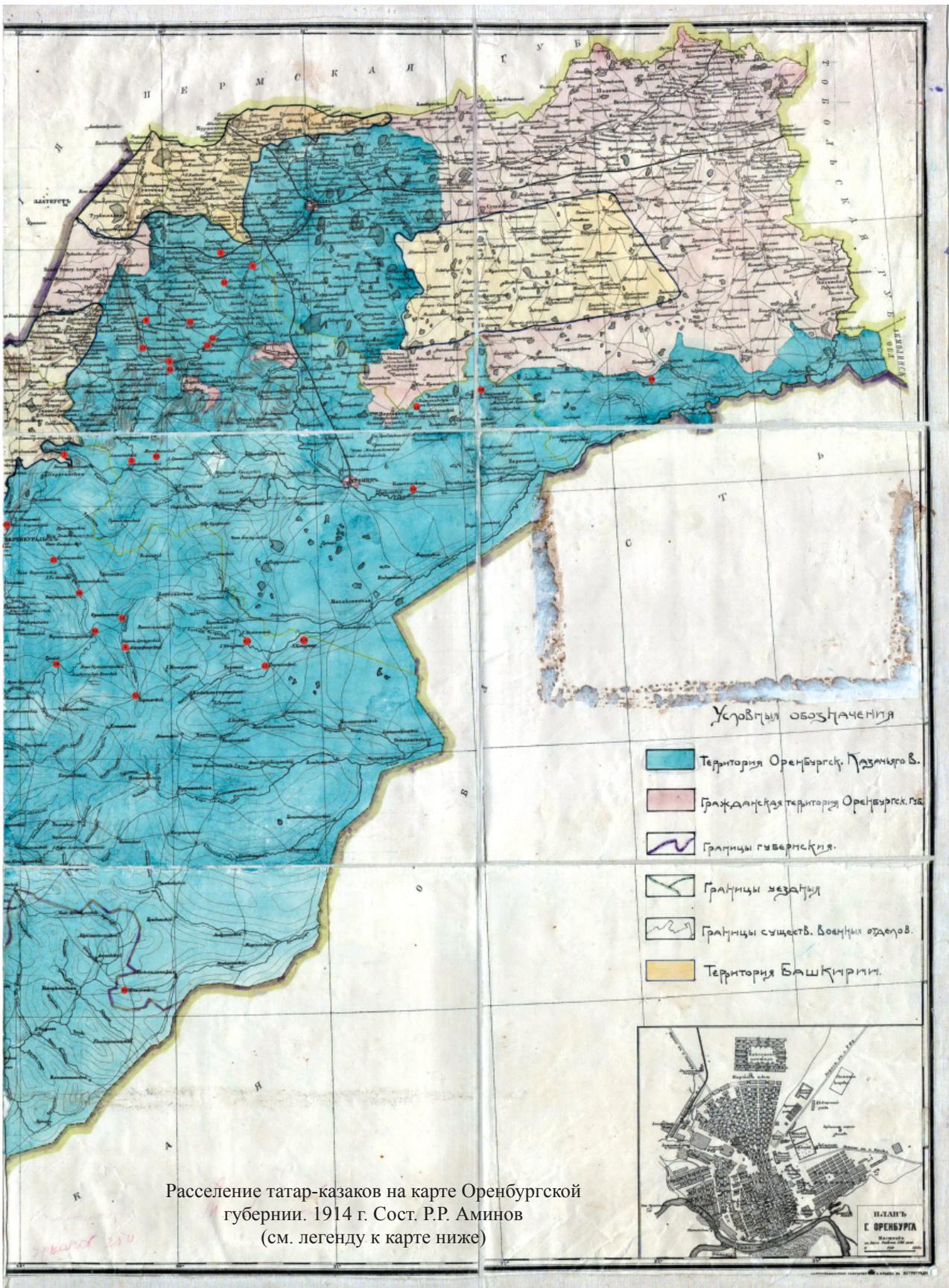
2

КАРТА  
**ОРЕНБУРГСКОЙ**  
ГУБЕРНИИ

Масштабъ  
въ линейномъ мѣрѣ 1:200,000

ИЗДАНИЕ КАРТОГРАФИЧЕСКАГО ЗАВѢДЕНІЯ А. НАВІИНА





Расселение татар-казаков на карте Оренбургской губернии. 1914 г. Сост. Р.Р. Аминов (см. легенду к карте ниже)

Расселение татар-казаков на карте Оренбургской губернии. 1914 г. Сост. Р.Р. Аминов  
(Карта Оренбургской губернии с показанием населенных пунктов и территории ОКВ.  
ГАОО. Ф.124. Оп.2. Д.2059(6179). Л.1). См. карту выше

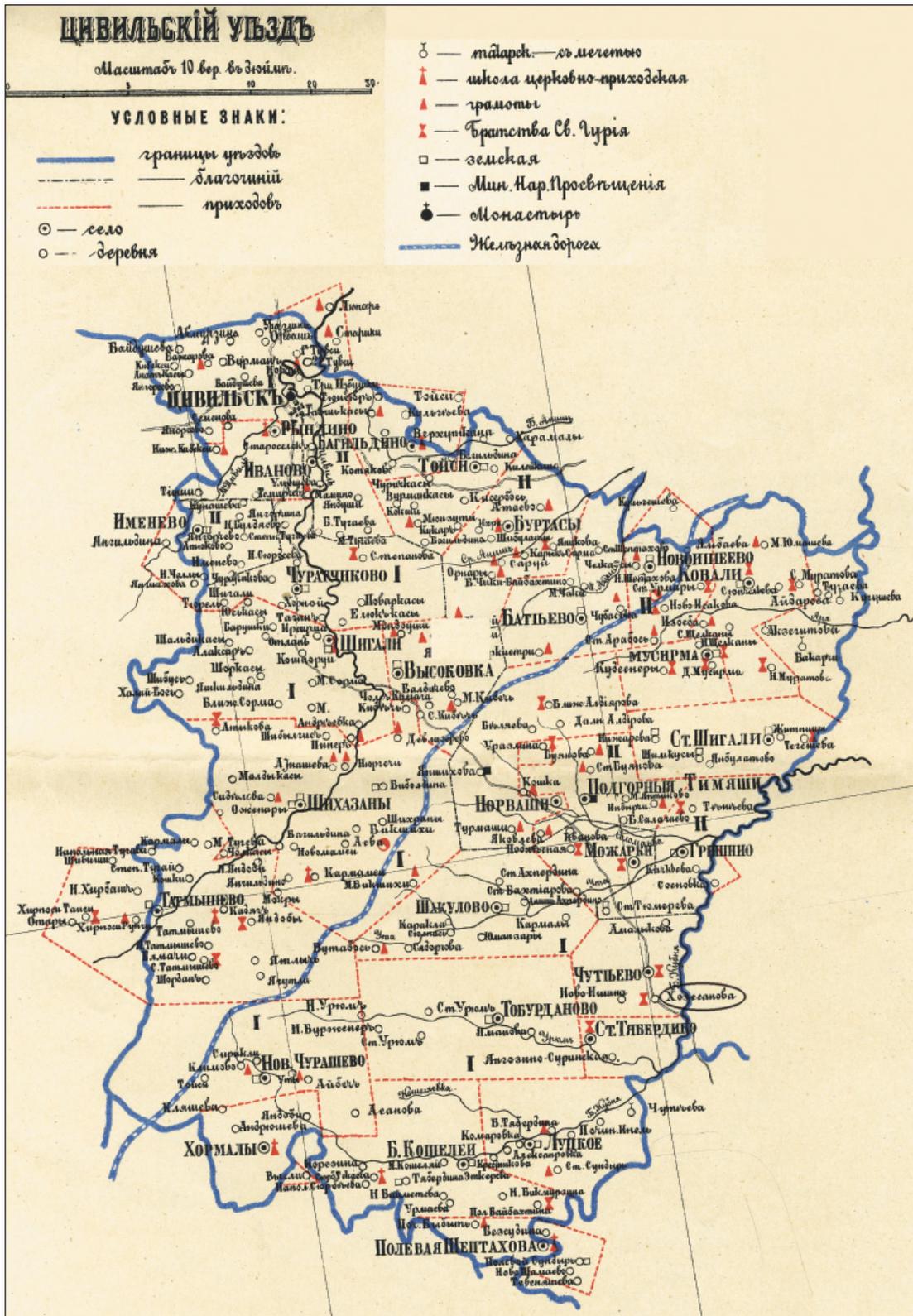
1 – Аблязово, 2 – Аджитаровский, 3 – Алабайтальский, 4 – Аминевский, 5 – Архангельский, 6 – Астафьевский, 7 – Ахуновский, 8 – Болотовский, 9 – Булатовский, 10 – Бурханкульский, 11 – Варнинский, 12 – Верхне-Зубочистенский, 13 – Верхнеуевельский (Варламова), 14 – Верхне-Чебенский, 15 – Воздвиженская станица, 16 – Гирьяльская станица, 17 – Донской, 18 – Желтый, 19 – Зубочистенский – 1-й, 20 – Зубочистенский – 2-й, 21 – Ильинская, 22 – Казбаевский, 23 – Кассельский, 24 – Ключевская станица, 25 – Ключевский – 2-й, 26 – Кондуровский, 27 – Краснокаменский, 28 – Куликовский, 29 – Линевский, 30 – Магадеевский, 31 – Нежинский, 32 – Нижнеозерная, 33 – Нижне-Чебенский, 34 – Никитинская станица, 35 – Никольский, 36 – Ново-Аблязовский, 37 – Ново-Алабайтальский, 38 – Ново-Аминевский, 39 – Ново-Ахуновский, 40 – Ново-Зубочистенский, 41 – Ново-Илецкий, 42 – Новоказачий, 43 – Ново-Никольский, 44 – Ново-Орская станица, 45 – Ново-Черкасский, 46 – Ново-Чесноковский, 47 – Орский, 48 – Остроленко, 49 – Павловский, 50 – Парижский, 51 – Подгорный, 52 – Поповский, 53 – Рычковский, 54 – Сакмарская станица, 55 – Сафинский, 56 – Слатинский, 57 – Таналькская станица, 58 – Требиатский, 59 – Трехозерный, 60 – Фершампенуазский, 61 – Чесноковский, 62 – Шишминский (Крык-Кукайский), 63 – Шукуровский. X/1 – хутор Бектеева (Верхнеуральская станица) X/2 – хутор Дашкина (Нижнеозерная станица), X/3 – хутор Кочурова, X/4 – хутор Кочурова-2



**Нагайбакская семья.**  
Пос. Фершампенуаз.  
Нач. XX в. (scarb.ru)



**Казачи-нагайбаки.** Пос. Париж.  
Нач. XX в. (scarb.ru)



Церковно-административное деление Казанской епархии в кон. XIX в.  
Карта Цивильскаго уезда.

(Богословский Г.К. Атлас Казанской епархии по уездам (с картой народонаселения Казанской губ. по племенам). — Казань, 1895)



**Домотканое полотно  
для пошива рубах**  
(из фондов НМ РТ)



**Женская рубаха с нагрудной  
апликацией.** Нагайбаки.  
Дер. Париж Верхнеуральского  
уезда Оренбургской губернии.  
Кон. XIX в. Рис. Д. Залялет-  
динова (из фондов АОЭ)



**Женские домотканые туникообразные  
рубахи.** Дер. Никифорово Мамадышского  
уезда Казанской губернии. Нач. XX в.  
Рис. А.А. Мазанова



**Мужская свадебная  
рубаха,  
вышитая  
«крестом».**  
Дер. Хозесано-  
ново Цивиль-  
ского уезда  
Казанской  
губернии.  
Нач. XX в.  
Рис. А.А. Ма-  
занова



Домотканый передник. Художественное ткачество. Дер. Большая Чура Мамадышского уезда Казанской губернии. Кон. XIX в. (из фондов АОЭ)



Фрагмент декора женского передника. Браная (настильная) техника. Фото С.В. Суловой (из фондов краеведческого музея г. Альметьевска)



Девичий костюм кряшенки. Нач. XX в. Фото С.В. Суловой (из фондов краеведческого музея г. Альметьевска)



Девушка в головном уборе *ак калфак*. Дер. Альведино Лаишевского уезда Казанской губернии. Рис. А.А. Мазанова (из фондов АОЭ)



**Матерчатый девичий калфак. Тамбур.**  
Дер. Козьяковы Челны  
Лаишевского уезда  
Казанской губернии.  
Кон. XIX в.  
Рис. Ю.Г. Мухаметшина



**Образцы золотного шитья на начельшах сурэка.** Дер. Калейкино.  
Фото С.В. Сусловой  
(из фондов краеведческого музея г. Альметьевска)



**Кряшенка в сурэка.** Дер. Калейкино.  
Кон. XX в. Фото С.В. Сусловой (из фондов краеведческого музея г. Альметьевска)

**Женский головной убор сурэка заказанских кряшен.** Сер. XX в. (из фондов АОЭ)

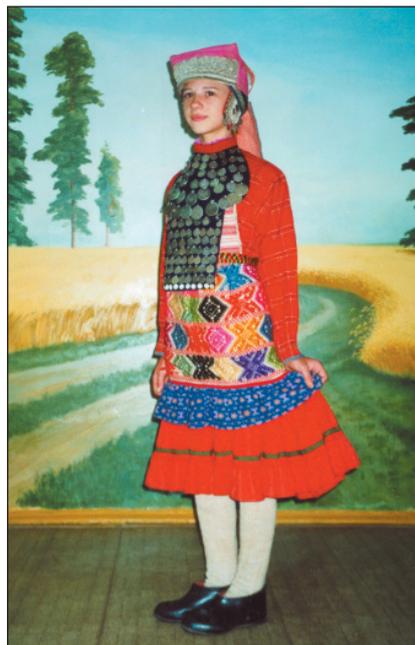




**Костюм кряшенки со  
свадебным покрывалом  
*туғарак яулык*.**  
Нач. XX в.  
(из фондов НМ РТ)



**Костюм кряшенки.**  
Дер. Ильтен-Буга.  
Сер. XX в.  
Фото С.В. Сусловой  
(из фондов краевед-  
ческого музея  
г. Альметьевска)



**Женский костюм.**  
Сер. XX в.  
Фото С.В. Сусловой  
(из фондов краевед-  
ческого музея  
г. Альметьевска)



**Заказанско-западно-  
закамский комплекс  
женского костюма.**  
Кон. XIX –  
нач. XX вв.  
(из фондов НМ РТ)



**Женщина в тюрбанообразном уборе с головной повязкой *ак яулык*.**

Дер. Крещеные Казыли Лаишевского уезда Казанской губернии.

Кон. XIX – нач. XX вв.

Рис. А.А. Мазанова



**Елабужская кряшенка в головном уборе с налобной повязкой *маңгай тәнкәсе*.** Нач. XX в.

Рис. А.А. Мазанова



**Традиционный женский костюм с головным убором *кашпу*.**

Молькеевские кряшены. Кон. XIX – нач. XX вв.

Рис. Д. Залялетдинова (из фондов АОЭ)



**Елабужский комплекс женского костюма.**

Кон. XIX – нач. XX вв.

Рис. Д. Залялетдинова (из фондов АОЭ)



**Костюм нагайбачки.** Троицкий уезд Оренбургской губернии (из фондов АОЭ)



**Кряшенки в традиционных костюмах.**  
Дер. Ялган Чистопольского уезда Казанской губернии. 1902 г. (из фондов РЭМ)



**Нагайбаки в традиционных костюмах.**  
Оренбургская губерния. Нач. XX в.  
Фото М.А. Круковского (из фондов РЭМ)



**Группа кряшенок в традиционных костюмах.** Дер. Гришкино Елабужского уезда Вятской губернии. Кон. XIX – нач. XX вв. (из фондов РЭМ)



**Нагайбакские дети.** Оренбургская губерния. Нач. XX в. Фото М.А. Круковского (из фондов РЭМ)



**Двор нагайбаков.** Оренбургская губерния. Нач. XX в. Фото М.А. Круковского (из фондов РЭМ)



**Нагайбачки.** Оренбургская губерния. Нач. XX в. Фото М.А. Круковского (из фондов РЭМ)



**Кряшенки в традиционных костюмах.**  
Дер. Гришкино Елабужского уезда  
Вятской губернии.  
Кон. XIX – нач. XX вв.  
(из фондов РЭМ)



**Кряшенская деревня.** Дер. Ялтан Чистопольского уезда Казанской губернии. 1902 г. (из фондов РЭМ)



**Старик-кряшен** возле своей бани-землянки. Дер. Ялтан Чистопольского уезда Казанской губернии. 1902 г. (из фондов РЭМ)



**Вид хозяйственных построек.** Дер. Ялтан Чистопольского уезда Казанской губернии. 1902 г. (из фондов РЭМ)



**Нагайбакские дети в повседневной одежде.** Оренбургская губерния. Нач. XX в. Фото М.А. Круковского (из фондов РЭМ)



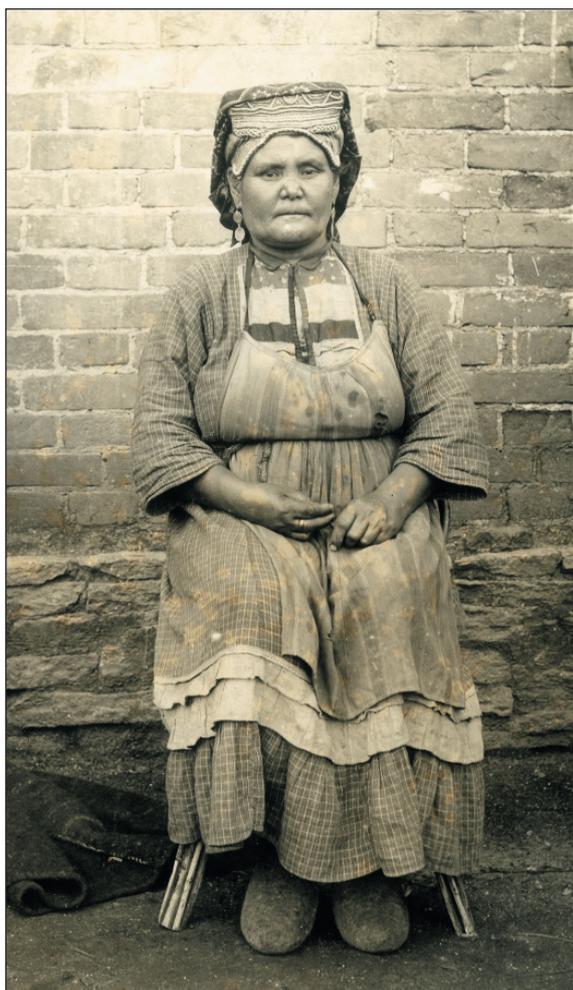
**Кряшенки в традиционных костюмах.** Дер. Гришкино Елабужского уезда Вятской губернии. Кон. XIX – нач. XX вв. (из фондов РЭМ)



**Кряшенки в традиционных головных уборах.**  
Дер. Гришкино  
Елабужского уезда  
Вятской губернии.  
Кон. XIX – нач.  
XX вв. (из фондов  
РЭМ)



**Кряшенки в традиционных костюмах.** Дер. Ялтан Чистопольского уезда  
Казанской губернии. 1902 г. (из фондов РЭМ)



**Нагайбачка в традиционном костюме.**  
Оренбургская губерния. Нач. XX в. Фото  
М.А. Круковского (из фондов РЭМ)



**Кряшенки в традиционных костюмах.**  
Дер. Ялган Чистопольского уезда Казанской  
губернии. 1902 г. (из фондов РЭМ)



**Жилые постройки нагайбаков.** Оренбургская губерния. Нач. XX в.  
Фото М.А. Круковского (из фондов РЭМ)



**Школа Братства св. Гурия.** Дер. Ерыксы Мамадышского уезда Казанской губернии.  
Нач. XX в. (из фондов РГИА)



**Церковно-приходская школа. С. Шаме Чистопольского уезда Казанской губернии**  
(смешанная русско-кряшенско-чувашская). Нач. XX в. (из фондов РГИА)



**Урок в церковно-приходской школе. С. Шаме Чистопольского уезда Казанской губернии**  
(смешанная русско-кряшенско-чувашская). Нач. XX в. (из фондов РГИА)



**Урок церковного пения в школе Братства св. Гурия. С. Белая Гора Чистопольского уезда  
Казанской губернии. Нач. XX в. (из фондов РГИА)**



**Школа Братства св. Гурия. Дер. Лыя-Шия Мамадышского уезда  
Казанской губернии. Нач. XX в. (из фондов РГИА)**



**Школа Братства св. Гурия.** С.Дюсьметьево Мамадышского уезда  
Казанской губернии. Нач. XX в. (из фондов РГИА)



**Экзамен в школе Братства св. Гурия.** С.Дюсьметьево Мамадышского уезда  
Казанской губернии. Нач. XX в. (из фондов РГИА)



**Школа Братства св. Гурия.** Дер. Новое Мачалкино Мамадышского уезда  
Казанской губернии. Нач. XX в. (из фондов РГИА)



**Церковь.** С. Янцеваы Лаишевского уезда Казанской губернии. Нач. XX в. (из фондов РГИА)



**Семья оставшихся в православии кряшен. Дер. Кибяк-Кози Лаишевского уезда  
Казанской губернии. 1904 г. (из фондов РГИА)**



**Отпавшие в ислам деревенские жители. Дер. Кибяк-Кози Лаишевского уезда Казанской губернии.  
1904 г. (из фондов РГИА)**



**Выход жителей из церкви. С. Янцевары Лаишевского уезда  
Казанской губернии. 1904 г. (из фондов РГИА)**



1



2

**Представители кряшенской духовной интеллигенции.**

1) Священник Максим Данилович Асанбаев с семьей.

2) Священник Тимофей Харитонов с семьей

(<http://missiakryashen.ru/gallery/dorevolucionnoe-duhovenstvo>)



**Представители кряшенского и чувашского православного духовенства.**  
Миссионерский съезд в г. Самара. 1899 г. (из фондов РГИА)



1



2

**Представители кряшенской духовной интеллигенции.**

1) Священник Георгий Даньев с женой. 2) Иннокентий (Никифоров), архиепископ Орловский и Севский (1879–1937) (<http://missiakryashen.ru/gallery/dorevolucionnoe-duhovenstvo>)



**Участники Первой мировой войны.**  
А.И. Будринов (в центре), уроженец с. Налим Мензелинского уезда Уфимской губернии. Нач. XX в. (Историко-культурное наследие кряшен Волго-Уральского региона. Актуальные вопросы и перспективы изучения. – Казань, 2016. – вкладыш)



**Участник Первой мировой войны**  
**П.М. Новиков.** Уроженец дер. Федоровка Мензелинского уезда Уфимской губернии. Служил в личной охране императора Николая II и его семьи в Царском Селе, в Федоровском городке. Нач. XX в. (Там же)



**Участники Первой мировой войны.**  
Князь Ш.А. Юсупов (стоит справа), Г.К. Калимуллин (сидит), П.В. Васильев (Волков).  
Нач. XX в. (Там же)



Газета «Киняш». № 41 (244) 7 ноября 1929 г.



Наградной знак имени Григория Булатова «За заслуги в патриотическом воспитании»

Открытие памятника первому знаменосцу Победы Г.П. Булатову. Парк Победы в г. Киров. 8 мая 2015 г.



**Кряшенки в традиционных костюмах с исследователем фольклора Н.Ю. Альмеевой.**  
Дер. Ташлыяр (Ново-Мочалкино) Мамадышского района РТ. 2014 г.



**Кряшенки в традиционных костюмах.** Дер. Кумырык (Комаровка) Мамадышского района РТ.  
2014 г. Фото Н.Ю. Альмеевой



**Кряшенки.** Дер. Савалеево  
Заинского района РТ. 2014 г.  
Фото Н.Ю. Альмеевой



**Поющие кряшенки.** Дер. Ильтень-Бута  
Альметьевского района РТ. 2013 г.  
Фото Н.Ю. Альмеевой



**Кряшены в традиционных костюмах.**  
Дер. Старое Гришкино (Бигэш) Менделеевского  
района РТ. 2014 г. Фото Н.Ю. Альмеевой



Президент Республики Татарстан Р.Н. Минниханов на республиканском празднике культуры кряшен «Питрау». 2016 г. ([http://president.tatarstan.ru/photo/show/1633738?measure\\_id=1501827#](http://president.tatarstan.ru/photo/show/1633738?measure_id=1501827#))



Выступление государственного фольклорного ансамбля кряшен «Бәрмәнчек». 2016 г. (<http://www.tatar-inform.ru/news/2016/07/17/512584/>)

Геннадий Макаров

### § 3. Традиционная музыкально-инструментальная культура

Фольклорное инструментальное наследие кряшен в своей основе имеет древние (урало-алтайские) традиции в их волго-камском варианте, которые родственны старотрадиционной культуре казанско-татарского, а также южно-удмуртского, чувашского, марийского, мордовского этносов. Кряшенское искусство в позднем средневековье вобрало в себя достаточно ощутимые элементы русской и, шире, европейской народной инструментальной культуры.

При изучении истории формирования музыкально-инструментальной культуры кряшен необходимо учесть то, что его начальный этап происходил в средневековый период истории, когда в обществе доминирующим было не этническое, а конфессиональное самосознание. После перехода кряшен в лоно христианства произошли соответствующие кардинальные и логически неосознаваемые изменения в общественном самосознании и ценностной ориентации этой группы татар. Они перестали причислять себя к миру ислама (умме) и вошли в мир православного христианства. Поэтому кряшены автоматически переключали свое мышление, жизненный уклад и, не задумываясь, пытались следовать нормам христианской культуры. Вследствие того, что единственной моделью христианской культуры в глазах кряшен была русская культура, народ пытался по-своему ее копировать. Однако это копирование для кряшен проходило через призму имеющегося у них к тому времени солидного багажа духовного наследия прошлого, закрепившегося уже на уровне подсознания простых людей, через активно функционировавшие к тому времени живые традиции народа. Таким образом, инструментальное искусство кряшен, оставаясь по своей сути ответвлением тюркской культуры, в своем историческом развитии имело постоянную тенденцию (после середины XVI в.) к сближению с русскими народными инструментальными традициями.

Культура кряшен, отпочковавшись от казанско-татарской этнической культуры, с эпохи вхождения их в XVI в. в лоно православной христианской религии создала свой общинный мир. Это привело к ограничению коммуникаций с остальным массивом татарско-мусульманского общества и появлению своих культурных приоритетов, которые привели к консервации устоев бытовых традиций культуры и усилению этнокультурных связей с соседними православными народами. Начавшийся процесс внутренней интеграции кряшен привел к созданию общих черт в культуре, искусстве, обрядах и обычаях.

По мнению исследователей, традиционная культура кряшен в своем жизненном укладе значительно консервативнее в сравнении с русской или татаро-мусульманской.

Модель традиционного социального обустройства кряшенского общества имела уровень сельских общин с сохранением реликтов джиенных округов, т.е. наличием остатков бывших некогда родоплеменных союзов или объединений. Это выражалось, прежде всего, в наличии ежегодных родоплеменных сходов (джиенов) в лице представителей различных родственных групп. Джиенные сходы из некогда очень важной общественно-политической структуры родоплеменного союза постепенно превратились лишь в праздник встреч родственников, а также в предбрачные игры (*уеннар*) для молодежи, где в основном в большинстве случаев составлялись договоры о предстоящих свадьбах. Наличием джиенов татары-мусульмане и татары-кряшены были схожи друг с другом. Отличие проведения джиенов у кряшен было лишь в приурочивании их к определенным престольным праздникам кряшенских сел.

Во время джиенных (престольных) праздников в селах представители какого-либо родственного клана поочередно посещали дома родственников, где их угощал хозяин этого дома. Все собравшиеся в доме за столом при распитии хмельных напитков пользо-

вались лишь одной рюмкой (которая называлась *тустыган*, для подношения в ней одного из видов традиционных напитков). Хозяин для каждого родственника пел специально приготовленную адресную песню-пожелание и получал взамен специально приготовленный ответ. Эти песни пелись на формульный обрядовый напев, который в разных подгруппах кряшен имел разное название, например: «*эчке көе*» (застольный напев), «*жыен көе*» (джиенный напев), «*мәжлес көе*» (гостевой напев), «*рәт көе*» (круговой напев) и др. К середине XIX в., как видно из материалов М.Г. Махмудова, молодежь во время джиенов играла в разные игры, например: «*так каравыл уены*» (горелки), развлекалась катанием на качелях – «*таган асты уеннары*», а если имелись «скрипачи и балалайщики» (*скрипкәчеләр һәм думбырачылар*), то устраивались пляски<sup>1</sup>.

Традиционная общинно-джиенная социальная структура жизни кряшен до середины XIX в. обуславливала одно основное направление – продолжение и следование наследным архаичным, но прежде всего бытовым формам культуры деревни.

Кратко опишем историко-культурные и стилевые пласты этнической культуры кряшен.

*Древний пласт.* С учетом особенностей содержания культуры татар-кряшен имеются основания выделить в ней явления искусства, содержащие в себе значительный объем реликтовых явлений древних традиций, сохранившихся с дорелигиозного (урало-алтайского) периода истории. Это стало следствием того, что православные миссионеры с большим рвением боролись в первую очередь не против проявлений «языческого» (этнического) искусства, а против влияния на них ислама.

*Средневековый пласт.* В сохранившемся к сегодняшнему времени кряшенском песенном творчестве явления позднего мусульманско-татарского искусства проявляются довольно слабо, но характерно то, что в содержании этнического искусства этой группы нередко без особого труда можно обнаружить яркие реликты мусульманского средневекового лирического искусства. Их можно идентифицировать с характерными чертами музыки и поэзии, фиксируемыми в истории искусства тюрков начиная с XI и заканчивая началом XVIII в. Это относится, прежде всего, к классическим ритмам в музыке и поэзии, мелодике, поэтическим жанрам, характерным для письменной средневековой поэзии татар-мусульман. Такое положение естественно согласуется с данными истории формирования этой группы.

*Стилевой пласт Нового времени.* К напевам, имеющим характерные признаки нового музыкального стиля кряшен и исполняемым на гармонике, думбре, скрипке-кубызе, относятся песни с элементами диатонизации. Это в большинстве случаев такмаки, скорые песни («*кыска көй*»), уличные припевки («*урам көе*»), в которых присутствует влияние стиля русских песен, частушек и страданий.

*Духовые инструменты. Продольные флейты-кураи.* Открытые продольные флейты являются характерными инструментами многих народов Среднего Поволжья и Приуралья – как тюркских (татар, башкир, средневековых ногайцев, чувашей), так и финно-угорских (мари, удмуртов, мордвы). В этноинструментоведческих работах исследователей даются сведения о видах продольных флейт татар, изготовленных из тростника (Р.Ф. Халитов, В.И. Яковлев, М.Н. Нигмедзянов).

Целенаправленное изучение курайных традиций кряшен привело к неожиданному эффекту – слову имевшихся стереотипов. Оказалось, что культура татар-кряшен естественным образом входит в общее «курайное пространство» народов Волго-Камского региона и имеет свою специфику исторического развития.

Сведения об употреблении термина *нугай курай* в значении «продольная флейта» впервые опубликовал Р.Ф. Халитов. Этот инструмент описан им так: нугай курай – ну-

<sup>1</sup> Махмудов М.Г. Практическое руководство к изучению татарского языка. – Казань, 1857. – С.255.

гайский курай – продольная флейта с клювообразной головкой, со свистковым окошком, с двумя игровыми отверстиями<sup>2</sup>. Причем *нугай курай*, по свидетельству Р.Ф. Халитова, является женским музыкальным инструментом<sup>3</sup>. Этот термин зафиксирован им от уроженки с. Тайсуганово Альметьевского района Татарстана.

Данный термин был зафиксирован в кряшенской слободе г. Абдуллино Оренбургской области, но уже для обозначения инструмента, на котором играли мужчины. Это отразилось и в фольклорных произведениях, в частности в песне «Нугай курай» – «Ногайский курай», записанной Д.М. Васильевым<sup>4</sup> от А.И. Минеева (1903 г.р.).

О том, что кряшены селений, расположенных в бассейне реки Зыча Заинского района (Зычеша, Дуртмунча, Нижнее Бишево), называли курай как *нугай* или *нугай курай*, сообщил автору данных строк уроженец указанного района писатель Рабит Батулла.

Проявление термина *нугай* в названии инструмента, на первый взгляд, можно связать с этнонимом *ногай/нугай* в значении самоназвания ногайского народа. Но при этом следует указать на то, что народы Средней Азии и Казахстана казанских татар традиционно называют *нугай*. Это объясняется тем, что ногайская история тесно связана со средневековыми Казанским, Астраханским, Сибирским и Крымским ханствами. Поэтому, возможно, *нугай курай* можно считать синонимом понятия *татар курай*.

Однако имеется материал, свидетельствующий и о несколько ином происхождении этого термина. В двухтомном толковом словаре татарского языка «*Ләһжәи татари*», составленном просветителем XIX в. Каюмом Насыри, есть много слов и понятий, ушедших из современного татарского языка. В этом словаре понятие *нугай* истолковано так: «...*нугай* – бер мәгъруф нәбатдыр. Балалар [аңардан] сыбызгы ясарлар» (...*нугай* – обычное растение. Дети из него изготавливают дудки). К. Насыри добавляет, что этот инструмент имеется и у народов фарси, где его называют «най» («*фарсыларда най диерлар*»)<sup>5</sup>. Какой из этих двух вариантов этимологии соответствует истине – сказать пока трудно.

На флейтовом инструменте под названием *нугай курай*, но с соответствующими изменениями в конструкции играли в прошлом и кряшены-мужчины. Сведения о мужских традициях игры на курае имелись в с. Мелькен Мензелинского района<sup>6</sup>.

Играли кряшены на длинном тростниковом курае (*шома кутше курай*) до середины XX в. и в Бакалинском районе Башкирии. Например, в с. Курчеево под звуки курая молодежь плясала во время вечерних игрищ, а также в клубах, при свете керосиновых ламп. Применение таких кураев современные жители села объясняют отсутствием, нехваткой в то сложное время гармоник, скрипок. Известным кураистом слыл тогда Николай Топорков. Он рассказывал, что его кураи были длиной 60–70 см, имели два игровых и одно звуковое отверстие. Такие кураи он видел и в соседних татарских селах, но они были короче кряшенских<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Халитов Р.Ф. Татарские народные музыкальные инструменты: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – Ташкент, 1987. – С.17.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Васильев Д.М. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции в г. Абдуллино Оренбургской области (1978 г.).

<sup>5</sup> Насыри К. Ләһжәи татари. Т.1. – Казан, 1895.

<sup>6</sup> Макаров Г.М. Материалы фольклорной экспедиции в Мензелинский район Республики Татарстан (август, 1978 г.).

<sup>7</sup> Макаров Г.М. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции Казанской гос. консерватории в Бакалинский район Республики Башкортостан (17–22 июня 2002 г.). с. Курчеево. Сообщила Алчинова Клавдия (1930 г.р.).

Курайные традиции кряшен хорошо прослеживаются и в Тукаевском, Заинском районах Республики Татарстан. Такие сведения были записаны в с. Бурды<sup>8</sup> от Кузьмина Петра Андрияновича (1940 г.р.). Рассказы о кураях имеются и в с. Средний Багряж Заинского района.

Сведения о мужских традициях игры на курае были зафиксированы в кряшенской слободе г.Абдуллино Оренбургской области. Жители слободы были переселены сюда примерно в середине XIX в. По показателям языкового и музыкального диалектов они относятся к кряшенам, проживающим в бассейне рек Ик и Сюнь. Этот небольшой анклав кряшенского населения сохранил многие уникальные явления традиционной культуры, в том числе и память о курае и даже волынке.

Помимо флейт из стебля растений, курай изготавливался из коры липы с двумя грифными отверстиями и свистковой пробкой. Такой инструмент применялся в музыкальном быту кряшен, главным образом среди пастухов. Например, в с. Зычеша Заинского района Татарстана. Однако его здесь называли просто *нугай* или, реже, *нугай курай*. Этот инструмент имел общую длину примерно 60–70 см, толщину около 25–30 мм.

Продольная открытая флейта кряшен Прикамья – *нугай курай*, *урман курае* – по своей конструкции не отличалась от аналогичных инструментов с двумя и тремя грифными отверстиями остальных татарских кураев. К курайной культуре юго-восточного региона примыкают и традиции игры на курае кряшен-нагайбаков, которые долгое время проживали в бассейне рек Ик и Сюнь.

*Кураи кряшен-нагайбаков Южного Урала.* Продольная открытая флейта нагайбаков под названием *сыбызгы* известна в музыковедении, прежде всего, по материалам С.Г. Рыбакова<sup>9</sup>, в которых она представлена в фонетической форме *чибузга*, хотя в народе произносится как *сыбызгы*. В работе флейта описана как инструмент, на котором играли во время святок.

В устной памяти нагайбаков до сего времени четко сохраняются сведения о наличии в музыкальном быту открытой продольной флейты под названием *курай*. Поэтому остается открытым вопрос о причинах, побудивших вышеупомянутого автора назвать эту народную флейту термином *сыбызгы*. Можно предположить, что к концу XIX в. нагайбаки под влиянием культурных связей с татарами и башкирами стали чаще применять термин *курай*, а *сыбызгы* постепенно забыли.

О популярности у нагайбаков продольной флейты в прошлом можно судить и потому, что не только среди татар и башкир, но и среди уральских казахов инструмент под названием *сыбызгы* испокон веков использовался как широко распространенный национальный духовой инструмент<sup>10</sup>. Этот же тип продольной флейты под названиями *курай*, *нугай курай*, *урман курае* бытовал и у кряшен Волго-Камья. Несомненно, этот инструмент имеет у кряшен-нагайбаков древнее происхождение и те же генетические корни, что и в культуре остальных тюркско-кипчакских народов Волго-Камского региона.

Особое значение в музыкальном быту нагайбакской молодежи курай имел осенью, во время проживания их на заимках, т.е. на занятых нагайбакскими семьями, отдельными родственными кланами дальних степных пастбищах. Такие пастбища назывались по именам их хозяев, например: *Казакай куышы* (*Заимка Казакая*), *Ибашай куышы* (*Заимка Ивановых*) и др. Это происходило так. После уборки урожая и завершения основных полевых работ многие нагайбакские семьи перегоняли свои стада овец, коз, коров и лошадей на дальние пастбища и возвращались домой лишь с первым снегом. На этих пастби-

<sup>8</sup> Макаров Г.М. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Тукаевский и Заинский районы Республики Татарстан (октябрь 1998 г.).

<sup>9</sup> Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман // Записки Императорской Академии наук. 13 сер. – Т.2. – №2. – СПб., 1897. – С.211.

<sup>10</sup> Сарыбаев Б.Ш. Казахские музыкальные инструменты. – Алма-Ата, 1978. – С.70–84.

щах строились временные жилища в виде полуземлянок, а иногда и в виде казахских летних жилищ, утепленных войлоком. Подобный выпас скота был необходим для экономии заготовленного на зиму сена. На заимки, которые располагались недалеко друг от друга, направлялась в основном молодежь. Парни по вечерам демонстрировали свое вокальное искусство, адресуя песни понравившейся девушке и получая при этом ответную песню. Вся степная округа слушала песни влюбленных и по-своему оценивала их пение. Тут же устраивались молодежные игрища, на которых показывали свое умение кураисты и домбристы, под аккомпанемент которых пелись песни, исполнялись народные танцы. Гармоника, которая была довольно дорогостоящей забавой, на заимках использовалась крайне редко, поэтому основными инструментами были курай и домбра (вид кустарной нагайбакской балалайки-думбра с кишечными струнами). Здесь же любители курайной игры запасались стеблями курая на зиму, чтобы изготавливать и применять курай и во время зимних и весенних праздников.

Приемы и стиль игры на нагайбакском *курае*, *сыбызгы*, несомненно, связаны с наследными традициями музыкальной культуры кряшен Волго-Камья и тюркским искусством Волго-Камского региона. Однако изменения в ладовом мышлении нагайбаков, связанные с влиянием русской казачьей музыки, а также башкирской и казахской песенности, привели к формированию новых напевов и наигрышей. Курайный репертуар в своей основе все же состоял из старотрадиционных пентатонных и смешанных пентатонно-диатонических напевов. Песни более позднего пласта нагайбакской музыки с позиций конца XIX в., которые, как справедливо заметил С.Г. Рыбаков, можно назвать *жана кюй* (новый напев), – песни «русского пошиба», под аккомпанемент курая исполнялись под воздействием курайной техники, приобретая стиливые черты кряшенских мелодий<sup>11</sup>. В современных этнографических материалах о нагайбаках относительно традиций, зафиксированы лишь сведения об игре мужчин. Сравнивая их с культурой татар-кряшен Волго-Камья, нужно отметить, что специфически женские традиции должны были быть и в нагайбакской культуре. Ввиду нивелировки национальных традиций культуры на протяжении почти всего XX столетия и недостаточного внимания к этим проблемам в современной культуре Нагайбакского района игра на традиционном курае, как в бытовой сфере, так и в художественной самодеятельности, отсутствует.

Историческая роль курая в развитии традиционной культуры татар-кряшен Прикамья и нагайбаков Южного Урала заключается не только в его популярности в прошлом. Курай долгое время являлся одной из связующих нитей с музыкой остальных групп кряшен, а для нагайбаков, живущих небольшим анклавом среди казахов и отдельных русских казачьих сел, – средством общения, осознания своей причастности к культуре тюркских народов Южного Урала. При помощи курая сохранялось старое музыкальное наследие, оставшееся после переселения нагайбаков из Заказанья и Икско-Сюньского бассейна на Южный Урал, долгое время востребованным был и сам курай. Он обновлялся и развивался, прежде всего, через непосредственное взаимодействие с финно-угорскими, а также ногайской, казахской, башкирской и русско-казачьей вокально-инструментальными традициями.

Специальные исследования курайного искусства кряшен правобережного Прикамья (бассейн рек Меша и Вятка) не проводились. Поэтому приходится констатировать известные факты из материалов словарей прошлого века, отразившие диалектные говоры указанных групп кряшен. Термин *кура* в этнической культуре многих кряшенских сел этого региона известен очень устойчиво, но в значении продольной флейты *курай*, на котором играли в прошлом конкретные исполнители. Инструментовед В.И. Яковлев

<sup>11</sup> Рыбаков С.Г. Русские влияния в музыкальном творчестве нагайбаков, крещеных татар Оренбургской губернии // Русская музыкальная газета. – 1896. – №11.

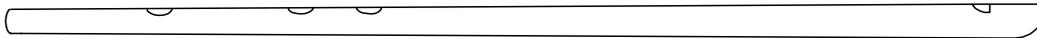
отмечает ограниченное применение открытой флейты-курая кряшенами Заказанья по сравнению с татарами-мусульманами, даже в пределах одного района<sup>12</sup>.

На основе приведенных выше фактических материалов можно сделать вывод, что курай татар-кряшен по своим конструктивным особенностям схож с аналогичными инструментами остальных этнических групп татар. Их различия, прежде всего, в репертуаре и стиле исполняемых произведений.

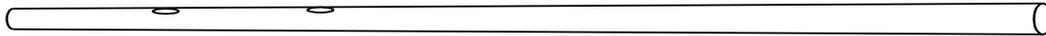
*Конструктивные особенности кураев кряшен.* Продольные флейты кряшен, как это видно из вышеприведенных примеров, представляют собой ареальное явление, характерное для всех групп татар, и по способу звукоизвлечения сводятся к двум основным типам. Первый представляет открытую продольную флейту, которая не имеет свисткового окошка, и на ней, в большей степени, играли мужчины. Второй тип флейты у основания имел специально вырезанное звуковое окошко. На такой флейте чаще играли женщины, ибо техника звукоизвлечения на них была относительно простой. Вместе с тем мы предполагаем, что при выборе типа инструмента для игры жесткой привязки к половым и возрастным особенностям исполнителей эти различия не имели. На этих двух типах курая могли по своему желанию и способностям играть как мужчины, так и женщины. Однако при всей условности такого деления он имел символическое значение в традиционном искусстве прошлого.



Схематическое изображение длинного тростникового курая со свистковой щелью



Общий вид курая с тремя игровыми отверстиями на грифе



Общий вид длинного тростникового курая с ровным срезом наверху и двумя игровыми отверстиями



Схематическое изображение короткого татарского курая со свистковым приспособлением

а)



б)



Общий вид тростникового курая с четырьмя игровыми отверстиями:  
а) со свистковой щелью; б) с ровным срезом вершины

<sup>12</sup> Яковлев В.И. Традиционные музыкальные инструменты народов Среднего Поволжья. – Казань, 1991. – С.21.

Длина кураев зависела от желания исполнителя настроить инструмент в определенном звуковысотном диапазоне. Чем длиннее был звуковой столб, тем ниже была тональная настройка. Обычно длину курая измеряли шириной ладони (*тотам*), например, курай длиной семь или восемь ладонных охватов (*жиде яки сигез тотамлы курай*). Расстояние между грифными отверстиями измерялось также приблизительно, с учетом многолетней практики изготовления, ориентируясь на ширину пальцев изготовителя. Количество грифных отверстий на инструментах было разным. Это зависело от местных традиций и желания исполнителя (от двух до четырех).

Аппликатура на обоих типах кураев (мужской и женский) была одинаковой. На курае с двумя отверстиями нижнее отверстие прикрывалось безымянным (иногда указательным) пальцем левой руки, а верхнее – безымянным (указательным) пальцем правой руки. На курае с тремя отверстиями нижнее отверстие прикрывалось безымянным (иногда указательным) пальцем левой руки, а два верхних – указательным и безымянным пальцами правой руки. На курае с четырьмя отверстиями два нижних отверстия прикрывались безымянным и указательным пальцами левой руки, а два верхних – указательным и безымянным пальцами правой руки. Диапазон и звукоряды кураев зависят от числа грифных отверстий и расстояний между ними.

В большинстве случаев ладовой основой настройки кураев служит пентатонный звукоряд двух видов, которые соответствуют ладовым особенностям этнических песен кряшен: первый – 2.3.2.2.3; второй – 2.2.3.2.3.

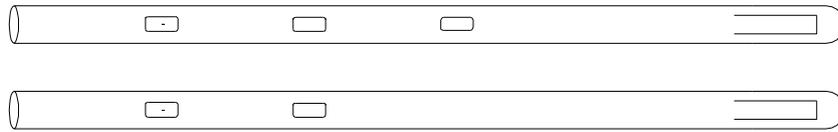
В культуре кряшен различных этнографических подгрупп имелся и тип продольной флейты со свистковым устройством с четырьмя или шестью игровыми отверстиями, их делали из специальной кленовой заготовки размером 30–40 см и диаметром 25–30 мм. Внутренняя полость ее высверливалась или выжигалась. Летом такой инструмент делали из липовой коры.

Как было отмечено выше, возможны конструкции сыбызгы, курая с двумя, четырьмя и шестью игровыми отверстиями. Отметим, что звуковысотная настройка этих инструментов может быть разной и зависит от размеров (длины, толщины) звуковой трубки, инструменты выбираются по желанию исполнителя – *сыбызгычы*.

Исходя из структуры звукорядов вышеприведенных *сыбызгы* (*нугай курай*), можно предположить, что курай с двумя и четырьмя отверстиями, как наиболее подходящие к ладовым особенностям старинных напевов, необходимо отнести к древним их видам. Сыбызгы с шестью грифными отверстиями имеет более позднее происхождение. Он возник здесь, во всяком случае, не ранее начала XX в.

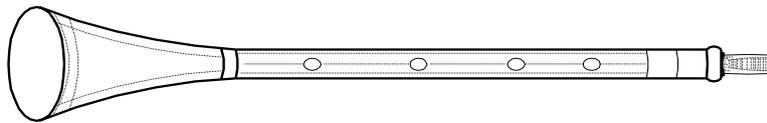
Кроме открытых продольных флейт, в традиционной культуре татар широко использовались различные виды флейт со специальным свистковым устройством под названием *сыбызгы*, *сызгырткыч*, в некоторых селах их называют *нугай курай*. Этот древний инструмент применялся как в быту, так и у пастухов, а также у охотников в качестве манка или сигнального инструмента. Происхождение этого типа инструмента, особенности его конструкции, применения в сравнении с инструментами родственных народов до сего времени целенаправленно не изучались.

*Сурнаи, пастушы дудки*. Сурнай является одним из характерных пастушеских духовых инструментов всех этнографических подгрупп кряшен. В любом кряшенском селе, особенно в левобережных районах Камы, можно услышать о наличии в прошлом традиций игры на сурнае пастухов, а также молодежи во время развлечений. Сурнай изготовлялся из самых различных материалов: крупных стволов соломы (*салам*, *камыл сорнай*), камыша (*камыш сорнай*), дягиля (*фәрештэ уты*, *камыл*), борщевика (*балтырган*), или же ствол инструмента вытачивался из дерева, гнулся из жести, а в качестве раструба применялся украшенный и специально обработанный коровий рог.



Общий вид пастушеских сурнаев, изготовленных из ствола соломы

Характерный гнусавый тембр звуков сурная и особый стиль исполнения традиционных наигрышей на этом инструменте не зафиксированы в живом звучании, хотя это было обычным явлением в музыкальном быту многих татарских и кряшенских сел до 40-х гг. XX в. Сейчас сурнай полностью вышел из употребления. Сведения о нем сохранились лишь в памяти пожилых жителей. Рассказы о сурнаях впервые нами были записаны в Заинском районе Республики Татарстан в с. Сарсаз Багряж от Тазовой Марии Ивановны (1912 г.р.)<sup>13</sup>. Из рассказов следовало, что музыкальные особенности сурная, отражающиеся в тембре, высоте звучания, зависели от применяемых типов конструкции инструмента. Они отличались друг от друга по свойству материала, из которого были изготовлены. Принципиальная схожесть сурнаев заключалась в способе звукоизвлечения. Одинарно бьющий язычок-пищик (*тел*) вырезался на основном стволе инструмента, имеющего длину 150–200 мм.



Общий вид пастушеского сурная (*сорнай, котуче быргысы*) кряшен (реконструкция)

Пастуший рожок является более усовершенствованным видом вышеописанного сурная. Название этого инструмента требует пояснения. Хотя он и называется *мугуз* (*мөгез*) – коровий рог, по сути, представляет собой вид примитивного кларнета, снабженного раструбом из коровьего рога. Этот вид сурная в народе называют не только пастушеским рожком – *мугуз*, но иногда и пастушьей трубой – *быргы*.

Отсутствие унифицированного названия этого типа инструмента говорит о размытости пастушеских музыкальных традиций к нашему времени. Ибо и рог (*мугуз*), и труба (*быргы*) означают, прежде всего, натуральные трубы. Можно предположить, что часть населения называет пастушеские инструменты трубой (*быргы*) по старой традиции, когда пастухи применяли в своей практике и натуральные трубы.

При изучении пастушеских духовых инструментов автор данной работы исходит из того, что они представляли собой региональное явление со слабо приметными локальными этническими особенностями, ибо близость ведения пастушеского хозяйства у народов Волго-Камского региона формировалась на протяжении многих веков. Общие климатические условия, общее правовое пространство, чересполосное проживание народов региона приводили к тому, что профессиональные пастухи, несмотря на свое

<sup>13</sup> Макаров Г.М., Альмеева Н.Ю., Баикурова Л.Р. Материалы (дневник) музыкально-этнографической экспедиции ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова в с.Нижний Багряж Заинского района Республики Татарстан (10 сентября 1985 г.).

этническое происхождение, могли наниматься пасти скот в иных этнических общинах, соблюдая те же или схожие музыкально-пастушеские традиции. Постоянное общение пастухов между собой создавало условия для преемственности традиций. Например, кряшенские пастухи Елабужского района подражались пасти скот в русских селениях, в кряшенских селениях Бакалинского района помнят яркую игру на дудках пастухов, выходцев из русских сел Калаевка и Чижовка Азнакаевского района Татарстана.

В русско-татарских словарях, основанных на материалах кряшенского варианта литературного языка, имеется еще одно название язычкового инструмента, на котором остановимся подробнее. В музыкально-лексическом наследии есть часто употребляемое, но не описанное в музыковедческой литературе понятие, которое означает язычковый инструмент *кузак*. Можно выделить два значения этого понятия. В народном понимании это обычный стручок бобовых (например гороха, акации), представляющий собой свободный аэрофон. Он в большей степени известен как детский инструмент. Во втором значении этот термин употребляется в памятниках письменности как синоним понятия *рожок (сурнай)*. Например, в Славяно-татарском словаре, подготовленном для чтения Евангелия, Часослова и Псалтыри и изданном Православным миссионерским обществом<sup>14</sup>, музыкальный инструмент *рожцы* переведен как *кузак*. Древнерусское выражение *рожцы вопяху* было переведено на кряшенский литературный язык как *кузак сызгырту*. Очевидно, что автором такого оригинального перевода был человек, который хорошо знал русский и татарский языки, историю традиционной культуры. Сведения об авторе этого перевода отсутствуют, как и ссылки составителя на какие-либо местные исторические источники. Термин *рожцы* был переведен составителем с русского языка как *кузак*. Можно предположить, что это синонимический вариант названия *сурнай* в кряшенско-татарском языке и, по-видимому, имеется в виду один и тот же язычковый инструмент. Возможно, что схожесть звучания инструмента *кузак* (как свободный аэрофон в виде очищенного стручка бобовых растений, на котором обычно извлекают гнусавые звуки, напоминающие звучание пищика камышовых или соломенных сурнаев) стала причиной такого перевода. Но можно усмотреть синонимическое равноправие понятий *сурнай* и *кузак* в историческом прошлом старозетнической культуры тюрок Волго-Камья. Такой вариант исключить нельзя, ведь у кряшен нередко фигурируют весьма архаичные элементы культуры. Такое предположение подтверждается материалами по истории музыкальных инструментов древнего периода индоиранских народов, культура которых связана со скифо-сарматскими традициями. Так, вариантом названия язычкового *сурнай*, являющегося родственным волго-камскому сурнаю, считается один из древнейших язычковых индоиранских инструментов с распространенным названием *кузах*<sup>15</sup>.

Из вышеприведенных материалов, характеризующих язычковые грифные инструменты кряшен под названиями *сорнай, быргы, муз, кузак*, можно сделать вывод, что они вписываются в общее русло язычковых инструментальных традиций народов Волго-Камского региона. Вместе с тем эта культура в XX в. пережила упадок, завершив, таким образом, свой путь и перейдя в разряд прошлой истории музыкальной культуры.

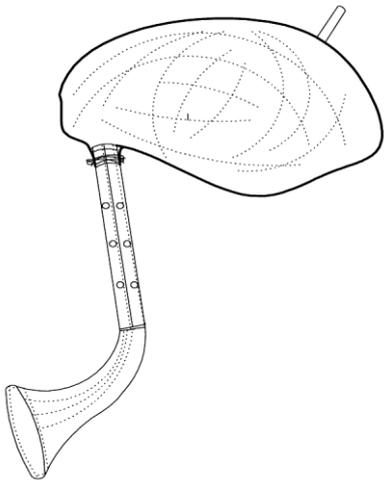
*Волынки – шыбыр, сурнай, кубыз, бызгы*. К одному из древних и характерных проявлений культуры Волго-Камского региона необходимо причислить наличие цельного феномена волынки и волыночных традиций.

Очевидно, что волыночные традиции в Волго-Камье в древности и средневековье имели не локальный и узко этнический, а общерегиональный характер. Волынка была известна всем этническим образованиям Волго-Камья: финно-угорским, тюркским. Особое значение в сохранении древних волго-камских волыночных традиций имела

<sup>14</sup> Славяно-татарский словарь. Пособие к чтению Евангелия, Часослова и Псалтыри. Издание Православного миссионерского общества. – Казань, 1910.

<sup>15</sup> *Бигамрде Ч. Дева*. Индийская музыка. – М., 1980. – С.168.

практика игры на этих инструментах у мари, чувашей, в культуре которых они сохранились до нашего времени.



Общий вид древнего пузыря-волынки волго-камского типа, который имелся и в музыкальной практике чувашей, финно-угорских народов (мы полагаем, что примерно таким он был и в старотатарской культуре татар)

Некоторые группы татар-кряшен левобережных районов Камы в этнокультурном плане дольше сохраняли элементы древнего искусства. Они исчезли у них лишь к концу XIX в. Поэтому в устной памяти старожилых некоторых кряшенских сел, родившихся в конце XIX – начале XX вв., сохранялись слабо просматриваемые следы волыночных традиций кряшен.

В Среднем Поволжье понятие *сурнай* ассоциируется, прежде всего, с культурой тюрков края. Этот термин охватывает не только различные «дудки», но и волынки.

Понятие *сорнай* широко известно всем группам татар как пастушеский инструмент. В значении же волынки-пузыря сведения очень ограничены, но они имеются. О существовании в прошлом традиций игры кряшен на пузыре знали в мордовско-кряшенском селе Казябаш (Васильевка) Альметьевского района Республики Татарстан. Сведения о них весьма примечательны. Поздней осенью во время помочей по убою и заготовке мяса на зиму (*сугым өмәсе*), при разделывании туш старики не упускали случая напомнить присутствующим молодым

людям, что из мочевого пузыря животных раньше изготавливали музыкальный инструмент *сурнай* (*сорнай*). Он имел спаренную игровую трубку (*куш сорнай*), на которой можно было играть не только в комплексе с мешком, но и вынув его из пузыря. Из исторических преданий сельчан известно, что они прибыли сюда из с. Бисипово Лякинского прихода Мензелинского уезда Уфимской губернии (эти сведения сообщены Д.М. Васильевым, неоднократно слышавшим разговоры о пузыре-сурнае от старожилых села и от своего деда Васильева Гурия Николаевича, *Гуржи карт*, 1903 г.р.)<sup>16</sup>. В этом селе на инструменте, схожем с парным сурнаем, представляющим собой вид парной жалейки, играла и мордва. Еще свежа в памяти старожилых села игра мордовского пастуха Ашлаева Пахома (1891–1941) на инструменте *нудей*<sup>17</sup>. В селе в прошлом были и другие *нудейщики*, но их имена уже не помнят.

Реликтом живых традиций в памяти кряшенского населения Пестречинского района Татарстана является обычай изготовления «пищалок», «жужжалок» из мочевого пузыря животных. Этот инструмент назывался *куык* (пузырь). Еще в 1960-е гг. в с. Крещеная Серда указанного района после забоя скота взрослые изготавливали такой инструмент. Для этого мочевой пузырь животного промывали, сушили, обваливали золой. Затем привязывали к отверстию пузыря трубку с туго натянутым ленточным прерывателем или сурнай с одинарным язычком из гусиного пера для получения звука после сдавливания наполненного воздухом пузыря. Такое звуковое приспособление использовалось детьми

<sup>16</sup> Макаров Г.М., Васильев Д.М. Материалы этнографической экспедиции в с. Васильевка Альметьевского района Республики Татарстан (июль, 1978 г.).

<sup>17</sup> Макаров Г.М., Васильев Д.М. Материалы этнографической экспедиции в с. Васильевка Альметьевского района Республики Татарстан (июль, 2002 г.), информатор Чебарова Акулина Федоровна (1921 г.р.).

в качестве игрушки, а во время святочных игр и иных молодежных развлечений – как один из атрибутов потех и розыгрышей («пищалку» незаметно подкладывали садыщимся на стул)<sup>18</sup>. Очевидно, что данный обычай является важным свидетельством применения с давних пор мочевого пузыря для изготовления звуковых приспособлений.

Факты использования волынок имеются в устной памяти жителей кряшенских селений юго-восточного региона Татарстана и сопредельных территорий. Память о наличии в прошлом музыкального быта волынки-пузыря отмечена в кряшенской слободе г. Абдуллино Оренбургской области. Рассказ известного знатока старины, преданий и сказок Минеева Александра Ивановича (1903 г.р.) зафиксировал Д.М. Васильев в 1978 г. А.И. Минеев рассказывал о волынке-пузыре, которую изготавливали из бычьего мочевого пузыря (*сидек куыгы*). Об использовании сурная в музыкальном быту он знал по памяти из рассказов о старине, услышанных в детстве. Жители этой кряшенской слободы, по имеющимся у них преданиям, прибыли сюда из бассейна реки Ик<sup>19</sup>.

Рассмотрим и другие варианты названий волынок на уровне диалектов этнических групп не только татар, но и других народов, связанных с ними в этнокультурном отношении. Если в этноинструментоведческой литературе сведений об инструментах *шўвыр*, *шйпйр* и других пузырях-волынках народов Волго-Камья достаточно, то материалы о пузырях-волынках татар-кряшен и вариантах их названий рассматриваются впервые.

*Шыбыр* (тат.), *шйпйр* (чув.) и *шўвыр* (мари) – широко распространенный вид названия пузыря-волынки в Волго-Камье (и у тюрков, и у финно-угров). Это связано, возможно, с его ранним происхождением по сравнению с другими вариантами названий волынки-пузыря в регионе. Определенную ясность в вопросе причастности волынки к этнической культуре кряшен вносят материалы по филологии и этнографии, собранные учеными-миссионерами XIX в. Например, в «Татарско-русском словаре» Н. Остроумова основной лексический материал собран у кряшен Мамадышского уезда Казанской губернии, в котором имеются сведения о традициях игры на волынке (пузыре) под названием *шыбыр* у крещеных татар в первой половине XIX в.<sup>20</sup> Подтверждают это и упоминания о названии плясового наигрыша «*Шыбыр кенә*» – «Под наигрыш пузыря» у крещеных татар с. Тавели Чистопольского уезда Казанской губернии, который исполнялся на гармонике или скрипке<sup>21</sup>.

*Кубыз*. Своеобразна судьба названия волынки-пузыря у татар-мусульман и татар-кряшен Арского, Балтасинского районов Татарстана. Хотя традиции игры здесь не сохранились, но местное население прекрасно помнит, что волынка называется *кубыз*. Это название хорошо знают и кряшены, и татары-мусульмане. Например, в смешанной татарско-марийской деревне Шурабаш Арского района Республики Татарстан марийцы называют волынку *шўвыр*, а татары – *кубыз*. То же самое название применяется и в кряшенских селах Сердабаш, Дурга по отношению к марийскому пузырю. Татарское название *кубыз* здесь довольно устойчиво. Оно примечательно тем, что сохраняет в себе одно из забытых старотрадиционных названий пузыря.

<sup>18</sup> Эти сведения были сообщены уроженцем села Крещеная Серда Пестречинского района Татарстана кандидатом филологических наук Максимовым Николаем Валентиновичем (1955 г.р.), ныне проживающим в Казани, который сам участвовал в изготовлении таких «музыкальных» пузырей – *куык*.

<sup>19</sup> *Васильев Д.М.* Материалы фольклорно-этнографической экспедиции в кряшенскую слободу г. Абдуллино Оренбургской области (1978 г.).

<sup>20</sup> *Остроумов Н.П.* Первый опыт словаря по выговору крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876.

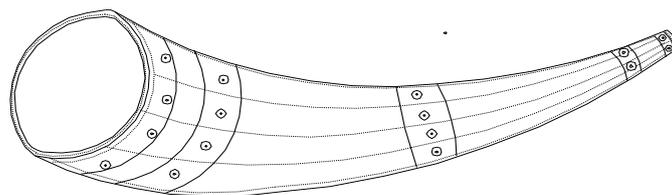
<sup>21</sup> *Аннаков М.* Святочные игры у крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1877.

*Бызгы.* У кряшен Икско-Сюньского бассейна, например в с. Бузюрово, сохраняется устойчивый термин *бызгы*, означающий пузырь-волынку, а также предания об использовании его в кряшенско-чувашском музыкальном быту довоенных лет (до 1941 г.) во время праздников. По воспоминаниям Алчинова Ивана Алексеевича (1927 г.р.), кряшены любили слушать игру волынщиков, которые приходили не только в село, но и на пасеку его отца<sup>22</sup>. Оригинальное кряшенское название *бызгы* неизвестно местным чувашам, которые называют его *сърнай*. По мнению жителей Бузюрова, этот инструмент использовался в старокряшенской культуре.

Название *бызгы* перекликается с вышеупомянутыми нами вариантами названий волынок: *кубыз* – у арско-балтасинских кряшен; *быз* – у удмуртов, *кыбызга* – в «Словаре татарского языка» И.П. Березгина, а также с названием варгана *кубызгы* у кряшен сел Иликово и Умирово Бакалинского района Башкирии. Очевидно, что название и характерные свойства музыкального инструмента, имеющие солидную историко-этнографическую основу, сформировались как региональное явление и требуют дальнейшего изучения.

*Натуральные трубы – быргы, көңертке.* Развитие видов натуральных труб в традиционном музыкальном наследии татар и история их формирования в контексте региональной культуры Волго-Камья и в целом Евразии являются слабо изученной темой. В устной памяти кряшен всех этнических групп понятие *быргы* связано, прежде всего, с пастушескими традициями. До 1950-х гг. инструмент применялся как пастушеский и изготавливался из жести местными сельскими кузнецами или жестянщиками (*тимерче, калайчы*), а также из рогов крупных животных.

При изготовлении пастушеского рожка выбирался крупный рог коровы или быка длиной 250–450 мм, диаметром у раструба 50–70 мм, а в узкой части – 20–25 мм. После вываривания рога в щелочном водном растворе (*селте суы*) в течение двух-трех часов внутреннюю часть рога тщательно выскабливали, а внешнюю поверхность вычищали до блеска. Для крепости рог снабжали медными ободками, а также украшали красивым орнаментом. Для извлечения звука узкий конец инструмента приставляли к напряженным губам и вдвухали воздух. От вибрации губ исполнителя в канале ствола рога возникал звук определенной высоты. Для сигналов применялись небольшие музыкальные фразы из нескольких звуков натурального звукоряда.



Пастушеский рожок из коровьего рога – *көтүче быргысы / көтүче mögeze*

Помимо пастушеских традиций рог применялся и на охоте. Например, А.А. Троянский, прекрасно знавший татарский быт, в своем знаменитом «Татарском словаре» упоминает *быргы*, который переводит как *трубка музыкальная, охотническая и вин-*

<sup>22</sup> Макаров Г.М. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции Казанской гос. консерватории в Бакалинский район Башкортостана, 17–22 июня 2002 г.

ная<sup>23</sup>. Не совсем понятно, что подразумевалось под понятием *винная*, возможно, что красиво разукрашенный рог служил не только как охотничий и музыкальный инструмент, но и как кубок при угощении гостей хмельными напитками.

В текстах народных песен кряшен упоминаются сигнальные трубы, изготовленные из металла. Например, в обрядовой песне «*Чикамыш*», которую исполняли в урочище Калатау у с. Ташкирмень Лаишевского района Татарстана во время ритуального поминовения усопших предков в семик<sup>24</sup>. Место для поминания представляет собой комплекс из трех древних курганов болгарского времени. Примечательно, что послушать эту древнюю песню и почтить память предков приходили сюда и татары-мусульмане, и татары-кряшены, хотя песню помнили и исполняли только пожилые женщины-кряшенки. После исполнения этого песенного цикла «*Калатау баши көйләре*» – «Песни горы Калатау», слушавшие женщины-мусульманки раздавали исполнительницам милостыни и совершали специальный намаз по мусульманскому обряду.

Представить внешний вид упомянутых в фольклорных текстах сигнальных труб, изготовленных из металла и применявшихся в далеком историческом прошлом, сложно. Мы в данном случае можем лишь констатировать сохранение труб в устной памяти народа.

Свое место в истории натуральных труб тюрок Волго-Камья имеют и традиции, связанные с христианской мифологией, что дополняет историю развития татарского музыкального искусства. Эти традиции связаны с культурой христианской подгруппы татар, т.е. кряшен, в духовном наследии которых сохранились редкие названия инструментов.

*Кунгуртку (көнгертке) – фанфары.* Понятие *кунгуртку* стало известно из народных легенд кряшен-нагайбаков, основанных на христианской мифологии. По мнению нагайбаков, этот инструмент представляет собой длинную медную трубу. Название этого инструмента присутствует в текстах народных духовных стихов, записанных у кряшен-нагайбаков, и означает сигнальную, фанфарную трубу, игрой на которой будет объявлено о начале Судного дня<sup>25</sup>.

**Многострунный щипковый инструмент гусли (гөслә, көслә).** В музыкальном наследии татарского народа гусли псалтеревидного типа, называемые *гөслә* (диалект. *көслә, гөсна*), занимают важное место. Этот инструмент до сего времени сохраняется в музыкальном быту кряшен. В современной культуре место гуслей ограничено рамками редких выступлений пожилых участников фольклорных ансамблей.

В татарском музыковедении гусли причислены к разряду общетатарских национальных инструментов. Однако живые традиции игры на гуслях сохранились до нашего времени только у кряшен. Какими свойствами конструкции обладали гусли татар-мусульман Волго-Камья, сказать весьма затруднительно, ибо никаких описательных и изобразительных материалов не сохранилось.

*Особенности конструкции волгокамских гуслей.* Конфигурация и общая конструкция гуслей татар-кряшен по своей типологии относится к одному из известных видов горизонтальной многострунной цитры, распространенной и имеющей общность в традиционной музыкальной культуре народов Волго-Камья.

Мы должны четко осознать, что гусли волгокамского типа по своей конструкции связаны с «доброгласной псалтырью», они пришли в край после знакомства населения

---

<sup>23</sup> Троянский А. Словарь татарского языка и некоторых употребительных в нем речений арабских и персидских, собранных трудами и тщанием учителя татарского языка в Казанской семинарии священника Александра Троянского. Т.1. – Казань, 1833.

<sup>24</sup> Макаров Г.М., Васильев Д.М. Материалы фольклорной экспедиции в село Ташкирмень Лаишевского района Республики Татарстан (январь, 1978 г.).

<sup>25</sup> Материалы фольклорной экспедиции в Нагайбакский район Челябинской области, дер. Требия (август 1978 г.), информатор Танаева Степанида Максимовна (1898 г.р.).

края с христианской культурой. А «дохристианские гусли» крыловидного типа, имеющиеся у народов балто-славянского мира, в конструкции поволжских гуслей никак не отражаются. Но необходимо отметить, что названия волго-камской горизонтальной цитры у народов этого региона *кесле*, *көслә* и др. однозначно связаны по происхождению со славянскими и, шире, индоевропейскими терминами: *гсль* (ст.-слав. яз.), *гоусли* (др.-рус. яз.), *gensle* (польск. яз.), *kantele* (литов. яз.), *kantor* (фин. яз.).

Мы считаем, что и название, и сами волго-камские гусли пришли в край после приобщения его народов к общемировой христианской цивилизации, непосредственным посредником которой стала русская средневековая культура эпохи проникновения христианского конфессионального искусства в Волго-Камье.

*Гусли кряшен Прикамского ареала.* В устной памяти всех подгрупп прикамских кряшен гусли сохраняют прочное положение, но оно имеет тенденцию к снижению и полному забвению, ибо память сохраняется до того времени, пока еще живы люди, помнящие о конкретных музыкальных исполнителях-гуслеях конкретного села. Несколько лучше обстоит дело на северо-западе Татарстана. Здесь еще продолжают сохраняться бытовые, инерционные традиции игры на гуслеях в семьях пожилых женщин-кряшенок, особенно в Балтасинском и Арском районах Татарстана.

Мы затронем следующие вопросы:

1. География распространения гуслей и особенности их локализации в этнических подгруппах.

2. Конструкции гуслей татар-кряшен в системе Волго-Камской ареальной культуры и описание приемов игры.

3. Особенности формирования репертуара.

4. Нахождение исторических и этно-генетических аналогов волго-камских гуслей в евразийском пространстве.

Гусли имелись в музыкальном быту всех этнографических подгрупп татар-кряшен. Однако степень их изученности неодинакова. Имеется разница и во времени их исчезновения из музыкальной практики. Чтобы увидеть реальную картину соотношения этих параметров, рассмотрим их в отношении к разным музыкальным поддиалектам кряшен, расселенных в различных районах Прикамья.

*Левобережное Прикамье.* Если гусельные традиции кряшен правобережного Прикамья в определенной мере изучены, то этнографические полевые материалы по гусельной культуре населения кряшенских селений, расположенных в бассейнах рек Шешма, Зай, Ик, Сюнь, представлены в музыковедении впервые. Это имеет большую познавательную ценность для изучения истории культуры этнических групп татар.

*Бурды.* В памяти старожилов этого села сохраняется имя певца и музыканта *Солтана Филипа* (Султанов Филипп, 1870–1950). Он играл на старинных гуслеях не только во время праздников традиционного цикла, но принимал активное участие и в концертах художественной самодеятельности вплоть до 1950-х гг.<sup>26</sup>

*Тонгузино.* В этом селе гусельное искусство связано с памятью о мастере-изготовителе и исполнителе на гуслеях, которого звали *Ничти Прул* (Нестеров Фрол, 1885–1955), он прекрасно исполнял как традиционные кряшенские напевы гостевого цикла, так и популярные татарские лирические песни. Его гусли имели металлические струны<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Макаров Г.М., Васильев Д.М. Материалы экспедиции в с. Бурды Тукаевского района, 8 октября 1998 г.

<sup>27</sup> Макаров Г.М. Материалы экспедиции в с. Кадырово Заинского района РТ, 23 марта 1999 г. Информатор *Парный Микулай*, 1916 г.р.

*Ахметьево.* Легендарным гуслиаром, оставшимся в памяти жителей села, стал доживший до 96 лет Бухаров Емельян (1840–1935),<sup>28</sup> после которого в селе уже никто не играл на гусях.

*Сарсаз Багряж.* В этой старинной деревне традиции игры на гусях прочно удерживались до начала 1950-х гг. Славился изготовлением гуслей мастер *Ынтун Гөргөрөй* (Антонов Григорий). Особо интересны воспоминания ныне здравствующего гуслиара Петрова Михаила Ильича (1930 г.р.), который проживает ныне в с. Бишево Заинского района, гуслей у него сейчас нет. Еще в годы войны 1941–1945 гг. гусли в кряшенских деревнях района занимали прочное положение, и вечерние игры, традиционные праздники не обходились без гуслей, на которых играли не только старики, но и молодые люди. М.И. Петров, будучи школьником, участвовал в районных олимпиадах сельской самодеятельности как исполнитель на гусях. Он был постоянным участником молодежных игрищ, на которых, помимо гуслей, использовались скрипка (*кубыз*), самодельная балалайка (*думбыра*), курай. Эти инструменты нередко составляли небольшой ансамбль традиционных инструментов. М.И. Петров научился играть на гусях у своего отца Ильи Гордеевича (*Гүрдей Илжә*, 1890–1950). Его отец исполнял на вышеупомянутых инструментах не только песенные напевы, но и специфически инструментальные, звукоподражательные напевы. Особой популярностью у слушателей пользовалось произведение «*Аккош бала чыгарган көй*» («*Наигрыш о том, как лебедь выводит птенцов*»).

Другой инструментальный наигрыш назывался «*Гайым-гайым*». Мы полагаем, им мог быть адаптированный к кряшенскому инструментальному стилю и пентатонному ладовому содержанию напев популярной русской песни «Ой за гаем».

*Верхний Багряж.* По имеющимся сведениям, в этом селе еще в начале века признанным гуслиаром и наставником молодых музыкантов был *Аксак Спиркә* (Аксаков Спиридон), который сам изготавливал гусли, думбыра, смычковый кубыз<sup>29</sup>.

*Новые Балыклы.* До 1950-х гг. здесь, как и во многих кряшенских селах Бакалинского района (Западной Башкирии), сохранялись традиции игры на гусях. Исполнялись звукоподражательные наигрыши на скрипке (*кубыз*), нугай курае, балалайке (*думбыра*), а также на гусях. По сведениям народного музыканта кряшенского села Новые Балыклы, которого звали *Сивалад агай* (Топорков Всеволод Гаврилович, 1912 г.р.), особо популярным здесь было исполнение наигрыша «*Казан алынган көй*» («*Наигрыш о взятии Казани*»). Он же пояснил, что этот напев позже стали распевать на новый текст, посвященный теме событий, происходивших вокруг города Порт-Артур в начале XX в., и дали ему новое название – «*Баит о Порт-Артуре*».

*Правобережное Прикамье.* Сохранившиеся живые гусельные традиции являются украшением сегодняшнего фольклорного искусства кряшен северо-западного региона Татарстана (Арский, Балтасинский, Кукморский, Сабинский, Мамадышский, Елабужский районы) и в кряшенских селах, смежных с ними районов Мари Эл, Удмуртии и Кировской области. Это было отмечено и исследователями татарского традиционного инструментального искусства М.Н. Нигмедзяновым<sup>30</sup> и Р.Ф. Халитовым<sup>31</sup>. Рассмотрим материалы следующих селений.

<sup>28</sup> Материалы экспедиции в с. Ахметьево Заинского района РТ, 24 марта 1999 г. Информатор Егоров Борис Сафронович, 1925 г.р.

<sup>29</sup> Эти сведения были сообщены в начале 1970-х гг. Елизаровой Татьяной Андреевной (1906–1992), уроженки с. Верхний Багряж Заинского р-на РТ.

<sup>30</sup> *Нигмедзянов М.Н.* Татарские народные музыкальные инструменты // Музыкальная фольклористика. Вып. 2 / ред.-сост. А.А. Банин. – М., 1978. – С.266–297.

<sup>31</sup> *Халитов Р.Ф.* Татарские народные музыкальные инструменты: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – Ташкент, 1987.

*Старая Ципья.* В этой крещено-татарской деревне традиции игры на гусях были свежи до начала 1970-х гг. Применялись здесь гусли на свадьбах, праздничных застольях для аккомпанемента пению традиционных песен и танцев (*Чабата*). Помимо этого гусяров приглашали и для участия в похоронных обрядах, т.е. для исполнения специальных обрядовых песен в доме с покойником – «*Төн саклап гөслә уйнау*» («*Проводить ночь у покойника с игрой на гусях*»). Незаменимыми специалистами в этой области были муж и жена Черновы: *Дәү Бәчелей* (Василий, 1907 г.р.) и *Агния тәтә* (Агния, 1909 г.р.). Они знали большое число (дохристианских) похоронных песен, причем жена играла на гусях (*гөслә*), а муж – на скрипке (*кубыз*), которую традиционно опирал о левое колено. Их же постоянно приглашали и на свадьбы, где к данному дуэту присоединялась и самодельная балалайка (*думбыра*). Репертуар этого ансамбля состоял из традиционных песенных и плясовых напевов края. Проживая череполосно с удмуртами, они знали и удмуртские напевы, которые в стилевом отношении были близки кряшенским. До 1940-х гг. все три вышеупомянутых инструмента имели жильные (кишечные) струны, лишь с появлением в селе тонких металлических проволок для изготовления специальных восковых рам, необходимых в пчеловодстве, все три инструмента, как правило, стали иметь металлические струны<sup>32</sup>. В краеведческом музее села имеется несколько экземпляров старинных гуслей.

*Сердабаш.* Знакомство с этим селом показало наличие здесь преемственности с очень старыми, наследственными традициями искусства игры на гусях. По воспоминаниям жителей, в прошлом каждая девочка с раннего возраста обучалась игре на гусях. С рождением дочки в семье ей дарили именные гусли.

Например, к 1940 г. в школьном ансамбле гусяров этого села участвовало 35 девочек. Одним из руководителей ансамбля был народный скрипач (*кубызчы*) *Пабиш агай* (Петров Павел, 1919 г.р., впоследствии погиб на фронте). Точное число юных гусярш ансамбля припоминается сельчанам в связи с тем, что они готовились ехать в Москву на декаду татарской литературы и искусства, но началась война, и пришлось надолго отложить эту поездку.

Наличие большого количества гуслей в селе связывалось с деятельностью гусельных мастеров, которых в народе называли *Саратый агай* (дядя Серафим) и *Быладый агай* (дядя Владимир). В конце XIX и начале XX вв. кустарным изготовлением гуслей (*гөслә*) и скрипок (*кубыз*) на продажу занимался легендарный *Әку карт* (дед Аку). Он был известным плотником-умельцем и народным музыкантом, сочинявшим напевы и песенные тексты. В селе до сего времени сохранились сочиненные им напевы (*Әку карт көйләре*).

Игра на гусях у кряшен всегда поощрялась. Одна из исполнительниц этого села вспоминает, что в детстве она всегда ощущала поддержку своего отца при усвоении ею навыков игры на гусях. Он говорил ей, что и пророк Давид (*Давид пәйгамбәр*) игрой на гусях заслужил божественную благодать и прощение своих грехов, поэтому игра на гусях богоугодна. Ее отец, как и другие пожилые люди, считал гармонику греховодной по той причине, что в ней много железных, колющих деталей, на гусях, напротив, нет даже ни одного гвоздя<sup>33</sup>.

Народные музыканты отмечают, что на старинных гусях были натянуты жильные струны, изготовленные из кишок животных, звук таких струн был более одухотво-

<sup>32</sup> Макаров Г.М., Васильев Д.М. Материалы экспедиции в с. Ципья (5 августа 1978 г.; 2 апреля 1997 г.).

<sup>33</sup> Макаров Г.М. Материалы экспедиции Фольклорного кабинета Казанской гос. консерватории в село Сердабаш Арского района РТ, 20–21 сентября 1997 г. Гусярши: Сабирова Мария Павловна (1924 г.р.), Михайлова Минсылу Ивановна (1929 г.р.), Терентьева Анна Терентьевна (1931 г.р.), Александрова Галима Александровна (1929 г.р.).

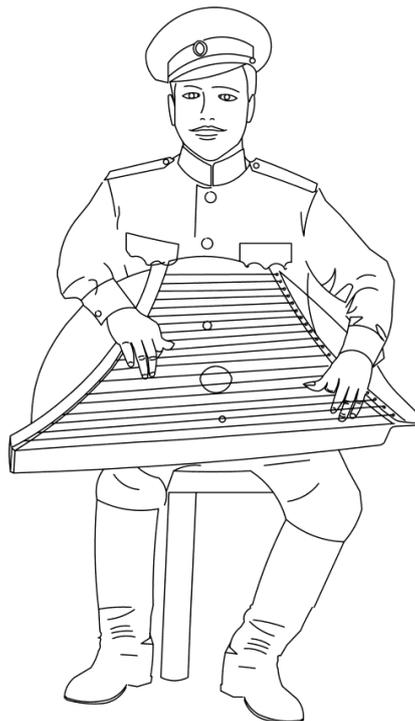
ренным и живым по сравнению с металлическим звучанием современных гуслей. На гусях с кишечными струнами играла, например, мать Марии Павловны Сабировой, которая при жизни (1891–1940) отказывалась играть на гусях с железными струнами, как противоречащими естественному звучанию инструмента.

*Нагайбакский район.* В настоящее время изучение содержания гусельной культуры нагайбаков возможно через обращение к публикациям дореволюционных авторов С.Г. Рыбакова, Е.А. Бектеевой, а также к работе современного исследователя В.В. Кощелева. Существенным дополнением в изучении гуслей нагайбаков стали полевые этнографические материалы в виде магнитофонных записей игры на гусях в с. Варламово, зафиксированные нами в 1978 г.

Разрушение слаженного механизма воспроизводства богатейших и красочных традиций гусельного искусства в музыкальном быту нагайбакских сел в последнее столетие стало следствием резких изменений социально-экономических условий жизни народа, произошедших после 1920-х гг. Такое положение поставило культуру кряшенско-нагайбакского традиционного гусельного искусства в разряд угасающего явления и поэтому требующего незамедлительного изучения и последующего возрождения.

О месте гуслей и значении их в нагайбакской культуре начала XX в. лаконично выразилась нагайбакская исследовательница Е.А. Бектеева: «В нагайбаках развито и эстетическое чувство, и они не лишены поэтического дара. Любимый из музыкальных инструментов у них гусли, на которых они играют артистически. Характер их песен большей частью заунывный, в них слышится тоска по утраченной милой родине, откуда они были переселены»<sup>34</sup>. Эпитет «артистически» предполагает наличие сложившейся традиции исполнительства на гусях и адресован нагайбакам-гусярям Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии XIX в.

Описание и музыковедческое исследование гусельных традиций нагайбаков впервые было проведено музыкальным фольклористом и бытописателем-этнографом народов Приуралья С.Г. Рыбаковым. Важным вкладом в изучение гусельного искусства кряшен явилась публикация, в которой дан общий обзор по гусям нагайбаков в бассейне реки Гумбейка конца прошлого века (ныне Нагайбакский район). Гусли он описывает следующим образом: «Старики и редкие из молодых играют на гусях (көся). Они имеют 15 струн жильных и металлических. Гусли изготавливаются из сосны, причем берутся куски дерева без сучков. Устройство их такое же, как и у русских гуслей. Верхняя дека имеет форму правильной трапеции или 3-угольной шляпы с закругленными углами и состоит из двух частей – большей, покрывающей кузов или резонатор гуслей, и меньшей, выходящей наружу, так как из под нею кузов не продолжа-



Казак-нагайбак – исполнитель на гусях. Нач. XX в. Прорисовка с фотографии выполнена Г.М. Макаровым

<sup>34</sup> Бектеева Е.А. Нагайбаки (Крещенные татары Оренбургской губернии) // Живая старина. – 1902. – Вып.2.

ется. На меньшей половине деки укрепляются колки – деревянные, иногда медные, на которые натягиваются струны, привязываемые другим концом к выпуклой деревянной дуге, укрепленной на деке. Ряд колков и дуга (струнодержатель) представляют собой две расходящиеся дуги. Посередине верхней деки делается круглое отверстие или несколько маленьких отверстий в одну линию со средним, большим. Изготавливаются гусли мастерами в некоторых нагайбакских поселках. Например, в поселке №1 – Касель, или №4 – Париж. На гусях играют более плясовые мелодии, протяжные плохо выходят. Струны уменьшаются в длине постепенно от нижних к верхним. Они обыкновенные, жильные, покупаются в г. Верхнеуральске. Стоимость гуслей от 3 до 5–7 рублей. Есть [у нагайбаков и] старинные гусли»<sup>35</sup>.

Русское влияние на все связанное с гусями, по С.Г. Рыбакову, заключается в том, что устройство нагайбакских гуслей такое же, как и у русских. Заявление основано, вероятно, на знакомстве автора с мнением А.С. Фаминцына по этому вопросу и на внешнем сходстве нагайбакских и русских инструментов без учета деталей. Расшифровка гусельных наигрышей нет. О репертуаре гусяров сказано лишь то, что на гусях исполнялись в основном плясовые мелодии.

Исходя из сказанного нашими предшественниками, мы можем утверждать, что в прошлом – по крайней мере, в XIX в. – нагайбаки имели уже сложившуюся традицию игры на гусях.

В 1972–1973 гг. фольклорной экспедицией Челябинского государственного института культуры был записан ряд наигрышей от нагайбака-гусяра Матвея Сергеевича Федорова. Часть этого материала вошла в сборник, составленный руководителем экспедиции В.Л. Хоменко. Руководствуясь задачами сборника, составитель не сообщает о связи гуслей с нагайбаками. Создается впечатление, что речь идет о факте бытования каких-то 15-струнных гуслей у русских.

Яркие свидетельства о нагайбакской гусельной традиции демонстрирует киноочерк «Гусяр», снятый Челябинской студией в 1981 г. Он посвящен творчеству уже известного нам М.С. Федорова. К сожалению, в создании ленты фольклористы участия не принимали, а сама работа над ней на полпути была прервана кончиной М.С. Федорова (декабрь 1981 г.). Поэтому вопросы о принадлежности гуслей нагайбакам остались без должного внимания.

*Чебаркульский район.* Как было упомянуто выше, сравнительно подробная и детальная характеристика гусельной культуры кряшен-бакалов (нагайбаков), проживающих в Чебаркульском районе Челябинской области, была дана инструментоведом В.В. Кошелевым на основе собранных им материалов во время экспедиционной поездки (сентябрь-октябрь 1982 г.). В его работе читатель может найти ответы на множество вопросов о характерных свойствах гуслей нагайбаков в музыковедческом и историко-этнографическом аспектах.

О функциях гуслей в свадебных обрядах, праздниках он пишет следующее: «Под гусли исполнялись народные песни, эпические произведения – баиты. Использовались они и на похоронах. Нагайбаки-бакалы села Попово в последний раз наблюдали такие похороны в конце 1940-х гг. Они помнят, какая роль отводилась гусям в обряде. После погребения родственники и знакомые умершего собирались в его доме. Спиртное из угощений исключалось. Всю ночь плясали, пели в сопровождении гуслей. Сказывали баиты, посвященные памяти покойного. Слушали специальные, «заунывные, тоскливые» гусельные наигрыши»<sup>36</sup>. Действительно, эта традиция полностью совпадает с мо-

<sup>35</sup> Рыбаков С.Г. Русские влияния в музыкальном творчестве нагайбаков, крещеных татар Оренбургской губернии // Русская музыкальная газета. – 1896. – №11.

<sup>36</sup> Кошелев В.М. Нагайбакские гусли. Опыт комплексного исследования // Искусство Татарстана: Пути становления. – Казань, 1985. – С.39–53.

делью традиционной культуры народов Волго-Камья. Этот обряд в отношении к нагайбакам упомянут и у Е.А.Бектеевой: «...вечером, после похорон, в дом умершего приглашаются девушки. Они садятся возле постели умершего и, как бы вспоминая его, поют заунывные, плачевные песни».

В. Кошелев сообщает факты, относящиеся к личности и творчеству нагайбакского гуслира Матвея Сергеевича Федорова.

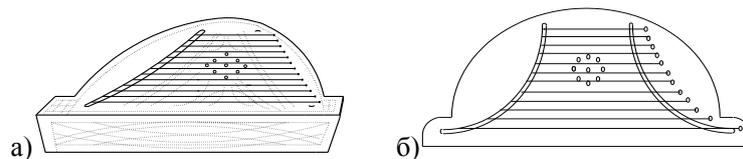
М.С. Федоров родился в 1897 г. в с. Вторая Ключевка. Потомственный нагайбак-бакал. Большую часть жизни прожил в другом нагайбакском селе – Попово. Вот что писал он о гусях: «На гусях, национальном инструменте нагайбаков, играли мой дед и прадед также, даже гораздо лучше меня, ... они никогда не выезжали за всю жизнь из ... деревни Вторые Ключи...». Сам М.С. Федоров научился играть у дяди. Сюда же присовокупим свидетельства односельчан М.С. Федорова. Они указывают на бытование гуслей в прошлом во всех 5 нагайбакских селах (Вторая Ключевка, Попово, Варламово, Краснокаменка, Болотово). В памяти поповцев до сих пор сохранились имена наиболее искусных гуслиров села начала XX в.: И.А. Дюсмекеева, В. и П. Уряшевых, В.Н. Степанова, Ф.С. Захарова и др. Все они были нагайбаками-бакалами, никуда надолго не выезжавшими из Попово. В начале наXX в. в селе насчитывалось более 10 гуслиров. Даты рождения многих из них приходятся на 1830-е гг. Местом их рождения можно считать с. Бакалы Уфимской губернии, так как в Попово ранее 1842 г., т.е. до переселения нагайбаков-бакалов, они оказаться не могли. Одни из них, вероятно, умели играть на гусях до переселения, другие научились на новом месте, в Попово. Как бы то ни было, но секреты гусельной игры передали им такие же нагайбаки-бакалы.

У кряшен-бакалов в современном Бакалинском районе Башкортостана живые гусельные традиции также не сохранились, но и о них помнят старожилы практически всех кряшенских селений района. Например, в с. Новые Балыклы (*Яңа Балыклы авылы*) до 1950-х гг. сохранялись традиции игры на гусях. Здесь исполнялись звукоподражательные наигрыши на скрипке (кубыз), продольной флейте (нугай курай), балалайке (думбыра), а также на гусях. Так, народный музыкант кряшенского села Новые Балыклы, которого звали *Сивалад дэдэй* (Топорков Всеволод Гаврилович, 1912 г.р.), отмечал, что здесь особо популярным было исполнение наигрыша «*Казан алынган көй*» («Напев о взятии Казани»). Этот напев позднее распевали на новый текст, посвященный событиям, происходившим вокруг города Порт-Артур в начале XX в. и дали ему новое название – «*Порт артур бәете*» («*Баит о Порт-Артуре*»). О наличии гусельных традиций с. Курчеево (*Корчай, Курса авылы*) упомянул в своих публикациях и известный тюрколог Н.Ф. Катанов. Он услышал здесь инструментальный вариант наигрыша «О взятии Казани» в исполнении кряшенского гуслира Степана Михайлова (12 сентября 1897 г.).

В Нагайбакском районе помнят игру немногих гуслиров прошлого. В Париже это Ишбаев Дмитрий Семенович (*Ижбай Метрей Симун улы*, 1896–1943), в Остроленко играл на гусях и скрипке Дюськин Василий (1875–1945). Более полный список народных инструменталистов следует дополнить. Нагайбакский ансамбль народных инструментов, состоявший из гуслиров, скрипачей, гармонистов и кураистов, участвовал в 1930 г. в первом краевом фестивале народного творчества в Свердловске. На него были приглашены самые знаменитые нагайбакские музыканты, певцы.

*Особенности конструкции волго-камских гуслей.* Конструкция гуслей кряшен имеет общность с гусями других народов края. Они имеют полукруглый корпус с небольшими выступами в углах оснований. Длина основания инструмента 600–700 мм, ширина 350–400 мм, высота 100–120 мм. Нижняя дека сделана из сосновых или еловых дощечек толщиной 5–6 мм, верхняя – из тонко выструганных дощечек. На левой стороне расположены колки (некоторые мастера снабжают колковую конструкцию дуго-

образным порошком для струн). На противоположной стороне деки – симметрично порошкам приклеивается дугообразный струнодержатель, изготовленный из гнутой березы. В центре прорезается несколько резонаторных отверстий. Колки (*боргычлар*) изготавливаются из высушенных березовых заготовок, а их головки – в виде лопаточек. Левая обечайка (*кыса*) выпаривается и изгибается по форме изгиба деки и приклеиваются к декам рыбным клеем. Левая часть обечайки чаще бывает прямой. Поэтому часть левой деки представляет собой окрылок, который бывает много толще, чем правая часть деки. На этом окрылке располагают колки и порожек. В Арском и Балтасинском районах Татарстана боковина основания имеет прямую форму, а в Заинском районе она имела изогнутую форму в виде лунницы (*ярым ай*).



Общий вид гуслей кряшен с прямым передним корпусом:  
а) без порошка, б) с порошком

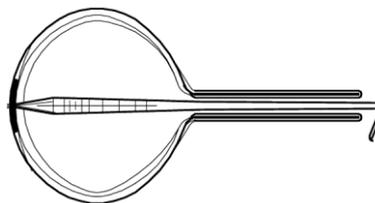
**Традиции игры на смычковых инструментах (кубыз, скрипка).** Целенаправленное изучение музыкально-этнографического содержания кряшенских народных традиций игры на скрипке до сего времени оставалось за пределами этномусиковедения. Отдельные упоминания о скрипичных традициях татар-кряшен имеются в трудах музыковед М.Н. Нигмедзянова. Исследователь указал на особенности посадки народных исполнителей, которые при игре опирали скрипку на левое колено или держали между коленями, активно применяя при игре открытые бурдонирующие струны, а также на то, что народную самодельную скрипку кряшены называли *кубыз*.

Принято считать, что термин *кубыз* первоначально означал «музыкальный инструмент» вообще. Действительно, такая идея правомерна, ибо можно предположить, что этот термин возник от *быз/баз*, означающего в персидском языке понятие *игра*. Такая трактовка вполне согласуется и с языковыми данными конца XVIII в., исходя из татарско-русского словаря А.Троянского, где понятие *кубыз* переведено как дудка, гудок, всякий игровой инструмент, а *кубызчы* – музыкант.

Необходимо уточнить интерпретацию названия *кубыз* – музыкальный инструмент. Опираясь на имеющиеся в нашем распоряжении экспедиционные музыкально-этнографические материалы, можно констатировать, что это название в традиционной лексике кряшен означает в большинстве случаев именно струнный смычковый инструмент. Лишь в некоторых селах термин *кубыз* применялся для обозначения других инструментов. Например, в Заинском районе 23.03. 1999 г. нами было зафиксировано, что в с. Тонгузино термин *кубыз* применяется для обозначения *гармоники*, а в с. Шурабаш Арского района Татарстана татары термином *кубыз* обозначают *волынку-пузырь* волго-камского типа. В материалах татарско-русского словаря по выговору крещеных татар, составленного в конце XIX в., *кубыз* однозначно переводится как скрипка. Такое положение можно подтвердить и тем, что и у остальных тюркских и финно-угорских народов в Волго-Уральского региона, а также у тюркских кипчакских народов Центральной Азии старинные традиционные смычковые инструменты также называются *кубыз*, но с некоторыми фонетическими изменениями. У мари это – *ия ковыж*, у чувашей – *купӑс*, *серме купӑс*, у башкир – *кыл кумыз*, у казахов, каракалпаков, ногайцев – *кобыз*, *кылкобыз*.

Из опросов жителей кряшенских сел видно, что у всех подгрупп кряшен издавна имелись свои традиции игры на самодельной скрипке, называемой *кубыз/кугыз*. В с. Ташкирмень кряшены скрипку называют *губыз*.

Во всех регионах проживания кряшен традиционные исполнители, играя на смычковом инструменте *кубыз/кугыз*, ставили его на левое колено, а иногда и зажимали между коленями. Три струны (четвертая или убирается, или не используется при игре, а если и используется, то настраивается ниже третьей на кварту), изготовленные из овечьих кишок, настраивались по квинтам. При игре наряду с исполнением основной мелодии использовались



Схематическое изображение инструмента кубызгы (*тимер кубыз*) татар-кряшен Бакалинского района Башкирии

и звучали соседние открытые струны в виде квинтовых или октавных бурдонов. Исполнители держали смычок тыльной стороной ладони вверх, и несколько реже, наоборот, тыльной стороной ладони вниз. Общий вид инструмента по своей форме похож на обычные европейские скрипки. Помимо вариантов обычной европейской скрипки у кряшен, как и у остальных этнографических групп татар, встречались и иные внешние формы конструкций, которые были связаны с доскрипичными традициями и назывались уже *такта кубыз* (у кряшен), *такта скрипка* (у казанских татар), *гыдук*, *дудук* (у мишарей). Изготавливались кубызы-скрипки отдельными кустарями. Народные мастера по изготовлению самодельных кубызов (скрипок) стремились использовать гриф фабричной скрипки алыт. Это объяснялось тем, что размеры мензуры алытовой скрипки соответствуют требованиям заказчиков – народных исполнителей *кубызчы*.

Большинство наигрышей исполнялось в квинтовой настройке, с обильным использованием верхних или нижних открытых струн в виде квинтовых, октавных бурдонов. Была также характерна моторность исполняемых наигрышей, которая возникала из-за ритмического дробления, особенно первых долей в мелодиях. Такой прием игры чаще всего применялся при исполнении плясовых такмаков.

*Социальный статус народных скрипачей.* Место музыкантов (в том числе скрипачей – кубызистов) в жизни кряшенского общества можно разграничить на три основных уровня.

1. *Бытовой*, когда любители игры на традиционных инструментах музицировали в свободное от основной сельскохозяйственной работы время, заполняя свой личный досуг.

2. *Полупрофессиональный*, когда люди, владевшие основным ремеслом, например валянием валенок и других войлочных изделий, портняжным, токарным, плотничьим делом, применяли для заработка и музыкальное ремесло. Таких примеров достаточно много. Так, известными в этой округе были следующие скрипачи: *Адылов Герасим* –

*Киемче Гаряч* (1883–1956),  – вид тамги клана (Адыловых); медведь – аю *Печник Иван* – *Чиркас Иван* из с. Савалеево, *Итекче Даный* из с. Сарсаз-Багряж и др. Они часто и надолго выезжали из своих селений на работу по заказу. Помимо основной работы их приглашали на платной основе и в качестве музыкантов на званые вечера, праздничные гуляния в тех селах, где они в тот момент работали.

Например, известный певец и скрипач (*кубызчы*) *Савалей карт* из с. Бурды откликнулся на приглашение лишь состоятельных хозяев. Он слыл знатоком-исполнителем исторических баитов, сочинителем песен-баитов с сюжетами о неординарных проис-

шестивях в селе. Например, сохранился отрывок из байта юмористического содержания о приключении обманутых охотников:

Сэвэлэйнен башы бөдрэ-бөдрэ;	На голове Савалея кудри вьются;
Крисаннарга бүре килгән,	У Хрисанфа во дворе волки,
Бар да жаланаяк жөгерә.	Все побежали не обуваясь.

Дед Савалей прославился и как умелый, правдивый предсказатель будущего. Он исполнял предсказания под аккомпанемент своего кубыза в виде традиционного набора специальных песен с иносказаниями, которые расшифровывались и толковались самими слушателями. Его песни предсказаний, судя по словам Зинаиды Чулаковой (1937 г.р.), которые она частично помнит со слов своей матери, родившейся в 1891 г., напоминали святочные гадальные песни. Пророчества Савалей бабая, которые он рассказывал и в устной форме, до сего времени передаются в виде легенд и их можно услышать во время бытовых бесед бурдинцев. Родился этот певец-импровизатор в первой трети XIX в., умер от старости в 1905 г.

Знаменитым певцом-импровизатором и исполнителем на кубызе был и другой бурдинец – Петр Пермяков (*Пирмәк Питере*). Он прославился как неоднократный победитель песенных состязаний во время традиционных свадеб, когда со стороны невесты и жениха выставлялись специально приглашенные прославленные певцы-импровизаторы. Такие состязания превращались в крупное событие, о них затем десятилетиями рассказывались легенды. За победу на свадебном состязании певец получал от хозяев в подарок деньги, а как обязательную часть платы – лошадь и корову.

3. *Профессиональный.* Большое значение в популяризации и сохранении традиций инструментального искусства татар-кряшен имела практика игры бродячих музыкантов, которые жили за счет заработков от игры на скрипке. Этот вид музицирования можно условно назвать *профессиональным*. Такие бродячие музыканты ориентировались на вкусы кряшенской публики. Придя в село, эти музыканты располагались на церковной или базарной площади, а за отсутствием таковых – на местах, где происходили сельские сходы (*мәйдан*), там они исполняли те традиционные произведения, которые находили интерес и положительный отклик у слушателей. В репертуаре таких бродячих певцов и скрипачей были следующие блоки произведений:

– Духовные песнопения – *иман жәырулары*: «Христос һәм аның өйрәнүчеләре» («Христос и его ученики»), «Тор инде жәным» («Восстань, моя душа»), «Сион тауы» («Гора Сион») и др.; различные байты на трагические бытовые и исторические темы.

– Популярные лирические песни.

– Инструментальные композиции на такие темы, как:

а) звукоподражательные наигрыши, посвященные живой природе, например: лебедям (*аккош*), журавлям (*торна*), куропаткам (*бүдәнә*) и др.;

б) исторические события: *Казанны жау алган көй* (Наигрыш о взятии Казани);

в) марши: *Төрөк маршы* (Турецкий марш), *Поход маршы* (Походный марш);

г) ярмарочные наигрыши: *Кручул көе* (Карусельный наигрыш);

д) переинтонированные наигрыши других народов: *Гайым* (Ой за гаем) и др.

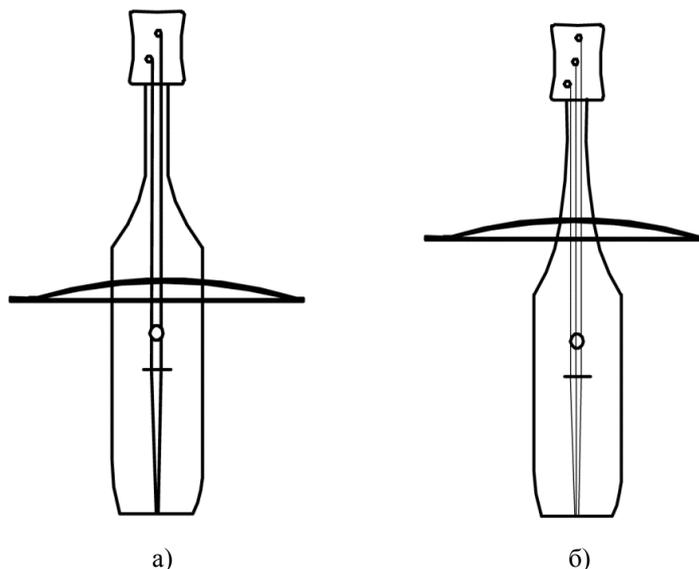
Такие музыканты чаще всего были кряшенского происхождения, но среди них встречались и удмурты, мари, чуваша, которые знали татарский язык и необходимый репертуар. Они «гастролировали» в основном по одному, но иногда и по несколько музыкантов. О практике подобных концертов на деревенских площадях, особенно во время церковных, престольных праздников сел, еще помнят во многих селениях кряшен. Особенно частыми такие музыкальные визиты происходили в довоенные годы, в годы войны они постепенно исчезли.

Помимо народных скрипачей в кряшенских селениях помнят и музыкально образованных исполнителей, знавших ноты. Пожилые люди из с. Бузюрово Бакалинского района Башкирии помнят псаломщика Ивана. Играя на скрипке, он разучивал с певчими местной церкви различные христианские песнопения.

Основное большинство наигрышей исполнялось в квинтовой настройке, с обильным использованием верхних или нижних открытых струн в виде квинтовых, октавных бурдонов. Была также характерна моторность исполняемых наигрышей, которая возникла из-за ритмического дробления, особенно первых долей в мелодиях. Такой прием игры чаще всего применялся при исполнении плясовых такмаков.

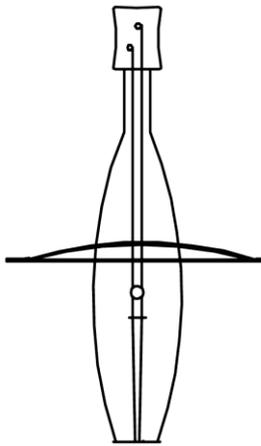
*Гудошные традиции.* Вызывает интерес кубыз кряшен, который представляет собой не только самодельную скрипку, но и инструмент с названием *такта-кубыз* (бассейн рек Зай и Шешма), а также *кугыз* (в Елабужском и Менделеевском районах Татарстана), который изготавливался в лодкообразной или лопатообразной форме. В кубызе татар-кряшен отложились не только позднейшие традиции европейского бытового скрипичного искусства, но и традиции гудошного искусства, проникшего в искусство народов Среднего Поволжья.

В отличие от старинных классических типов смычковых кубызов общекыпчакского типа такта-кубыз кряшен имел и иной внешний вид, и иные конструктивные параметры. Это, прежде всего, то, что он имеет форму, напоминающую Георги корабль. По нашему мнению, этот тип кубыза, при сохранении некоторых особенностей общекыпчакского кубыза, испытал на себе влияние и русского гудка, а именно схожесть внешнего вида с лодкой, настройка по квинтам, характерные аппликатурные приемы игры.



Смычковые такта-кубызы татар-кряшен лопатообразной формы: а) двухструнный кубыз; б) трехструнный кубыз. Нач. XX в. Реконструкция Г.М. Макарова

К одному из важных звеньев в цепи развития смычкового искусства нового времени необходимо причислить наличие в прошлом (до 1940-х гг.) традиций изготовления кряшенами инструмента *такта-кубыз*, а татарами-мусульманами *такта-скрипка* (т.е. буквально «дощечная скрипка»). Практика изготовления этих инструментов относилась к обыденным явлениям музыкального быта многих сел.



Смычковый такта-кубыз татар-кряшен лодкообразной формы. Нач. XX в.  
Реконструкция  
Г.М. Макарова

Этот смычковый инструмент выдалбливался из толстой доски (5–7 см). Его корпус по очертаниям являлся лопатообразным или заостренным книзу, в виде лодки. Чаще две, а иногда и три, или всего одна струна изготавливались из нескольких скрученных лошадиных волос. Этот *такта-кубыз* должен был имитировать скрипку. В этом случае он мог иметь три струны, настроенные по квинтам. Если инструмент имел две струны, то он мог, видимо, настраиваться и на кварту, по аналогии с домброй и старинным тюркским кубызом. Из сведений, полученных нами из полевых материалов известного знатока-лексиколога и этимолога татарского языка, доктора филологических наук Ахметьянова Рифката, однострунный смычковый инструмент у татар чаще был известен под названием *тарый*.

На таких инструментах получали первоначальные азы игры многие начинающие кряшенские кубызисты, татарские скрипачи. В реальности эти «учебные» инструменты несли в себе проявления многих доскрипичных, собственно кылкубызных традиций, а также элементы гудка. Это зависело от динамики обновления и реально «работающего» механизма преемственности в каждом отдельном регионе проживания этнических групп народа. Например, дека такта-кубыза, в отличие от кыл-кубыза, была деревянной. Такта-кубыз по особенностям конструкции, а также исполнительских приемов близко соотносится и с видами марийского *ия ковьжса*, удмуртского *кубыза*. Однако их сравнительное изучение еще ждет своего специального исследования.



**Щипковый хордофон думбра.** Сравнительно стабильное распространение и сохранение у татар-кряшен традиций игры на хордофоне, именуемом *думбра*, имеет свои причины и следствия. Мы полагаем, что широчайшее распространение в русской народной бытовой культуре домрово-балалаечных традиций, которые появились в России в XVI в., было связано с тюркским культурным влиянием. Позже, наоборот, искусство русских домрачеев и балалаечников стало влиять на дальнейшее развитие домбры народов Волго-Камья. Именно в этом аспекте произошли изменения и в кряшенской домбровой культуре. По прошествии некоторого времени старинная тюркская домбра народов Поволжья стала рассматриваться кряшенским населением как явление, имеющее общность с русской балалайкой, не противоречащее культуре доминирующего в российском государстве народа. Таким образом, домбра (думбыра) легализировалась в общественном сознании татар-кряшен как признанный общероссийский музыкальный инструмент.

Это очень важный рубеж начала формирования собственно домбрового искусства кряшен как диалектного явления, отпочковавшегося от татарской средневековой этнической культуры. Такая позиция существенно отличает его от домбровой культуры татар-мусульман, которая в меньшей степени была подвержена влиянию русского балалаечного искусства и с большим упорством и осознанностью необходимости самосохранения продолжала развивать оставшиеся реликты общетюркских и общемусульманских традиций. Поэтому с началом осознанного причисления домбры кряшен к кругу общероссийской русской культуры влияние русского балалаечного искусства на искусство кряшенской группы татар значительно возросло. Описанная ситуация, как нам видится, стала одним из важных факторов сохранения некоторых реликтов живых домбровых традиций до нашего времени. О том, что *думбыра* (в русскоязычных источниках «балалайка») применялась в быту кряшен, упоминают авторы многих этнографических зарисовок конца XIX – начала XX вв. Например, священник, член ОАИЭ С.М. Матвеев, имевший крещено-татарское происхождение, оставил после себя ряд статей о праздниках и древних обычаях татар-кряшен. Он писал, что на свадьбы кряшен приглашались музыканты: гармонист – *эргэнче*, скрипач – *кубызчы*, балалаечник – *думбырачы*. Под аккомпанемент этого ансамбля «мужчины пляшут, русскую большей частью, в присядку с громким приптыванием ногами, а женщины тихо вертятся на одном месте»<sup>37</sup>.

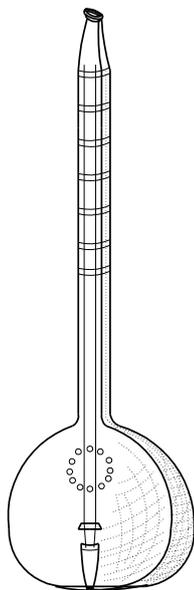
Все татарско-русские словари XVIII – начала XX вв. отмечают наличие в татарской (кряшенской) культуре домбры. Например, священник А. Троянский, хорошо знавший быт кряшен с. Апазово и составивший свой знаменитый татарско-русский словарь, упоминает инструмент думбра и переводит его как балалайка<sup>38</sup>. Человеку мало сведущему в русском инструментарию XVIII в. может показаться, что автор видел у татар обычную современную балалайку с короткой шейкой, треугольным корпусом и тремя металлическими струнами. Ввиду большой разницы в конструктивных особенностях между русскими балалайками: а) конца XIX – начала XX вв. и б) XVIII – середины XX вв., следует привести мнение специалистов о реальном содержании понятия «балалайка» у русских этого исторического времени. Так, русский инструментовед К.А. Вертков раскрывает это положение следующим образом: «В описаниях неизменных качеств народных балалаек XVIII – первой трети XIX века никаких различий не наблюдается. Все ... авторы согласно свидетельствуют, что эти инструменты (балалайки) имели очень длинную шейку, две струны, играли на них способом бряцания. А в иных случаях, при помощи плектра в виде пера или щепки, мелодию исполняли на пер-

<sup>37</sup> Матвеев С.М. Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии // ИОАИЭ. – 1896. – Т.13. – Вып.5.

<sup>38</sup> Троянский А. Словарь татарского языка и некоторых употребительных в нем речений арабских и персидских, собранных трудами и тщанием учителя татарского языка в Казанской семинарии священника Александра Троянского. Т.1. – Казань, 1833.

вой струне, а вторая звучала постоянно, как неподвижный бурдон»<sup>39</sup>. Для большей наглядности см. рисунок такой балалайки.

Среди инструментальных наигрышей наиболее популярной является тема трагической гибели Казанского ханства. Такие наигрыши имелись в Альметьевском районе Татарстана, они исполнялись не только на курае, но и на других инструментах. В с. Ильтень-Бута до 1940-х гг. популярностью пользовался самодельный старинный инструмент думбыра – тип самодельной балалайки с тремя, а в более старых традициях – двумя жильными струнами, изготовленными из овечьих кишок.



Старинная балалайка кон. XIX в. с круглым кузовом, так называемая «балалайка по М. Гютри». Прорисовка изображения балалайки Г.М. Макарова

*Особенности исполнительства.* Исполнение на домбре древних, средневековых и более современных музыкально-поэтических произведений традиционного фольклора кряшен, как явление художественного наследия, требует предварительного изучения его основ. Это сопряжено с трудностями, в первую очередь, с отсутствием достаточных записей с исполнением на домбре этих наигрышей. Поэтому здесь можно применить ретроспективные методы анализа и восстановление приемов игры, характерных для различных пластов культуры, хотя они будут вторичны по отношению к ушедшим традициям. Наличие достоверных исторических источников (представленных выше), а также их анализ с позиций исторического развития культуры дают основание для продолжения музыковедческого изучения этого феномена татарского искусства.

При решении этой задачи большое значение будет придаваться аналитическим, ретроспективным методам анализа, которые опираются на фольклорное искусство этой этнографической группы татар.

Самым простым выходом из этой ситуации могла быть попытка автоматического возведения современной русской балалайки в ранг явления кряшенской традиционной культуры и рассмотрения возможных вариантов исполнения бывших домбровых напевов кряшен с позиций обычной балалайки. Тем более, что фабричную балалайку можно встретить среди кряшен до настоящего времени. Однако это стало бы упрощением и изменением реальной картины исторического развития кряшенской домбры.

С учетом из представленной выше схемы стратификации музыкальной культуры кряшен на историко-стилевые пласты, а именно: **древний, средневековый, нового времени** есть необходимость рассматривать домбровое искусство кряшен именно с этих исторических позиций. Несомненно, что лирические и лиро-эпические произведения, относящиеся к древнему и средневековому пластам культуры, сохранившиеся у кряшен, могли исполняться на домбре, имеющей общие параметры с классической тюркской домброй с двумя струнами. Струны обязательно должны быть изготовлены из овечьих кишок или навощенных суровых нитей, чтобы соответствовать тембру и старому стилю традиционной музыки. А произведения нового времени могли звучать и на домбре, близкой русским кустарным балалайкам, характерным для начала XX в., с тремя жильными или металлическими струнами.

<sup>39</sup> Вертков К.А. Русские народные музыкальные инструменты. – Л., 1975.

Одним из основных и решающих параметров струнных инструментов является его мензура, что связано с длиной рабочей струны и общими размерами грифа. Знакомство с этнографическими материалами по домбре кряшен показывает, что в большинстве описанных самодельных инструментов длина грифа, как правило, больше чем у фабричных балалаек. Общая длина инструмента колеблется от 70 до 75 см, что соответствует размерам домбр многих других тюркских народов Урало-Алтайского этнокультурного ареала.

Мелодика и метроритмика обрядовых песен татар-кряшен восходят к древнейшим урало-алтайским музыкальным традициям. При исполнении таких напевов на домбре используется в основном первая аппликатурная позиция инструмента, когда тоникой напева является звук открытой второй струны «ре». Это связано с тем, что интонационное ядро первой части напева начинается и чаще всего звучит на первой струне в пределах большой терции, реже квинты, а вторая часть напева всегда завершается квартой ниже, т.е. на второй струне. Песенными текстами таких напевов обычно являются четырехстрочные народные стихи, которые содержат от 9 до 12 (13) слогов и называются *жыр*.

Традиция сочинения и исполнения музыкально-поэтических произведений в народном байтном жанре состоит в том, что его особенностью является наличие авторского поэтического текста, написанного под влиянием письменных традиций татарской средневековой поэзии. Эта традиция имеется у всех этнографических групп татар, и это явление достаточно подробно описано в музыковедческой литературе.

Иногда можно услышать мнение, что у кряшен и нагайбаков байты отсутствуют. Этот вопрос недостаточно прояснен и в музыковедческой литературе. Байты в творчестве всех подгрупп кряшен, хотя и несравненно реже, чем у татар-мусульман. Наличие байтов у кряшен отмечали еще дореволюционные авторы, такие как И. Тимофеев, Б. Гаврилов, А. Витевский, Н. Катанов.

Наряду с такими общетатарскими популярными байтами, как «Гали бәете» («Байт о Гали») (комический сюжет о незадачливом парне Гали, который вместо волка забил одичавшую в лесу собаку), «Патима бәете» («Байт о Фатиме»), «Чегән бәете» («Байт о цыганах»), у кряшен имеется немало байтов, сочиненных местными авторами на сюжеты из жизни кряшен. Например, в Заинско-Чистопольском регионе популярны такие произведения, как «Байт о джигите Сергее», сюжет которого раскрывает жизнь солдата, уроженца с. Чура Батырово, расположенного в современном Нурлат-Октябрьском районе Татарстана. В этих краях распространен и байт «О чае» («Чэй турында») на слова кряшенского поэта Якова Емельянова. В Закамье популярны такие байты, как «Уничкә» («Анисья»), «Әйдүшкә» («Авдотья»).

Пожилые носители фольклорных традиций татар-кряшен еще помнят практику специального исполнения мастерами-рассказчиками байтов, сказок и сказаний, когда долгими, зимними вечерами вперемежку с прозаической частью пелись (речитировались) специальные поэтические вставки. Например, жительница с. Васильевка (Кәҗәбаши авылы) Альметьевского района Татарстана *Нәнисә әби* (Васильева Анфиса, 1908 г.р.) вспоминала, что некоторые сказки рассказывались в течение нескольких вечеров подряд. Главной героиней одной из таких объемных сказок была девушка по имени *Карачяч сылу*. Вероятнее всего, этим произведением являлся дастан «*Буз йегет*», где героиней также является *Карачяч сылу*. Во время фольклорных экспедиций среди кряшен было записано несколько десятков вариантов таких древнейших татарских байтов, как «Сак Сок», «Хан кызы» и др., которые пелись под аккомпанемент думбры (балалайки).

Скорые напевы, исполнявшиеся под аккомпанемент думбры, были наиболее популярны и распространены в народе. Они характеризуются огромным разнообразием ладовых, мелодических и композиционных, метроритмических параметров. Объединяющими их факторами являются веселый, жизнелюбивый характер содержания текстов,

которые, как правило, основаны на семи-восьмисложных стихах, а также приподнятый тон напевов, имеющих танцевальную ритмику. Большинство такмачных напевов имеют ангемитонное ладовое содержание и восходят к древним песенно-танцевальным традициям. При исполнении под аккомпанемент домбры, смычкового кубыза и нугай-курая на посиделках или во время вечерних игр нередко пение такмаков сопровождалось танцами и хлопками в ладоши.

Значительное число такмаков кряшен испытало на себе влияние русских частушек. Это заметно в проявлении элементов диатонизации мелодического рисунка и общем интонационном настрое напева. Например, в тексте следующего такмака упоминается название с. Калейкино. Исполнительница этого напева помнит его в характерном пении известного исполнителя такмаков под аккомпанемент домбры конца 1930-х гг., которого звали *Кечтам Павал*.

Танцевальные наигрыши как особый жанр инструментального искусства, так же как и традиционная хореография Волго-Камского региона, сложились очень давно. Здесь наряду с древнейшими проявлениями сосуществуют и современные наигрыши, возникшие в результате влияния русского бытового искусства конца XIX – начала XX вв. К старому слою плясовых, распространенных в общинной культуре кряшен, относится группа наигрышей, известных под общим названием «Чабата», что дословно означает «Лапти». В подавляющем большинстве они представляют собой трехтактовые мелодические построения. Плясовой, такмачный (частушечный) характер, а также название связывают их с русскими наигрышами «Чечатуха» южнорусского традиционного хореографического искусства. Причины такой схожести, которые могут иметь типологический и даже историко-генетический характер, специально не исследовались. Большое распространение в качестве плясовых наигрышей кряшен имели такие русские мелодии, как «Во саду ли», «Краковяк», «Комарски», «Барыня» и др.

Таким образом, график развития домброво-балалаечных традиций кряшен за прошедшие два столетия отражает картину изменения культуры от ее свойств, близко сопоставимых со степными тюркскими элементами в строении и изготовлении струнно-щипковых инструментов (думбыра), к народным традициям российского балалаечного искусства, а также к почти полному исчезновению их к началу XXI в. Вместе с тем, присутствует заметная тенденция к возвращению исчезающих традиций, имеющих старотатарские (тюркские) элементы, в современную сценическую жизнь.

*Светлана Сулова*

#### § 4. Народная одежда

В современных этнологических исследованиях одним из приоритетных направлений изучения народной культуры, в том числе народного костюма, является этнорегиональный аспект, позволяющий выявить особенности формирования и функционирования его у различных структурных подразделений этноса. Этнорегиональный подход способствует обоснованию тезиса о том, что народный костюм, особенности его формирования являются отражением сложного процесса формирования самого этноса или его отдельных структурных подразделений, в данном случае крещеных татар (кряшен).

По типологическим и картографическим материалам историко-этнографического атласа татарского народа<sup>40</sup> в середине XIX в. в Волго-Уральском регионе выделено три

---

<sup>40</sup> *Сулова С.В.* Этнокультурное районирование по данным народного костюма // Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2002. – С.187–193.

крупных этнокультурных ареала, включающих в себя распространение тех комплексов народной одежды, которые по основным типологическим показателям имеют общую основу: Западный (условно «мишарский»), Центральный (условно «казанско-татарский») и Восточный (условно «башкирский»). Особые комплексы традиционной одежды кряшен четко выделяются в Центральном и Восточном ареалах. Так, в Центральном этнокультурном ареале (это уезды Казанской, Вятской, Самарской, частью Пермской, Уфимской и Оренбургской губерний) наряду с казанско-татарскими выявлено три ареалообразующих комплекса одежды кряшен – заказанско-западно-закамский, елабужский и молькеевский. В Восточном этнокультурном ареале (Верхнеуральский, Троицкий уезды бывшей Оренбургской губернии) наряду с зауральским (мусульманским) комплексом выявлен и комплекс одежды нагайбаков.

С принятием христианства кряшены, как известно, оказались в условиях культурной изоляции от основной массы татар, что способствовало более длительному сохранению в их костюме архаических реликтовых форм, которые к началу XX в. практически вышли из быта мусульманских групп этноса. Многочисленные этнотерриториальные, а внутри их половозрастные, социальные и другие комплексы костюма бытовали у волго-уральских кряшен вплоть до середины XX в. (и позднее). Особым разнообразием отличалась женская одежда: именно в ней, как в зеркале, отражалась этнокультурная специфика костюма локальных групп кряшен.

При этом все костюмные комплексы кряшен объединяло присутствие в их генезисе различных по времени проникновения древнетюркских компонентов, например, болгарского и кипчако-ногайского субстратов. Не случайно поэтому мы и другие исследователи фиксировали сходство ранних донациональных форм сельского костюма татар-мусульман (казанских, мишарей) и кряшен<sup>41</sup>.

Научные изыскания в области традиционной одежды кряшен помогают ответить на сложный и нерешенный до сих пор вопрос: Кто они кряшены? Татары или особый этнос? Во всяком случае, кряшены – это единственное этноконфессиональное подразделение волго-уральских татар, народный костюм которых остался самобытным и неконсолидировался в единые общенациональные нормы.

**Костюм в системе народного декоративно-прикладного творчества.** Народный костюм кряшен сложился как особая система народного художественного творчества, своеобразный синтез древних оседло-земледельческой и степной кочевнической культур. В наиболее развитых видах декоративно-прикладного творчества, связанных с воспроизводством костюма: художественное ткачество, тамбурная вышивка, золотное шитье, аппликация, просматриваются традиции древних и средневековых евразийских цивилизаций (тюрко-татарских, финно-угорских, славяно-русских). Особая роль в этом принадлежит Казанскому ханству – государству с высокоразвитыми ремесленными традициями, истоки которых связаны с городскими и сельскими ремеслами Волжской Булгарии и Золотой Орды, а в более позднее время и Российской империи.

Привозные ткани, особенно хлопчатобумажные и полушелковые, фурнитура и декоративные детали для оформления костюма пользовались спросом среди зажиточного населения. Они использовались в комплексах праздничного костюма. Повседневная же одежда изготавливалась из материалов собственного производства.

**Художественное ткачество.** Наиболее распространенной отраслью домашней промышленности, связанной с изготовлением одежды, было ткачество. Ткани со сложными полихромными узорами выполнялись не каждой женщиной, а особыми мастерицами, которых в деревнях было немного. Ими был освоен практически весь известный

---

<sup>41</sup> Сулова С.В. История костюма тюркских народов (этнографическое исследование татарской народной одежды). – Астана, 2001. – С.264; Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар-кряшен. – Казань, 2005. – С.53.

арсенал техники домашнего ткачества: от простого переплетения нитей до высокохудожественных и трудоемких техник. Орнамент в декоративных тканях для одежды создавался, главным образом, в браной (в том числе выборной) и многоремизной техниках.



Фрагмент женского тастара. Браное (выборное ткачество). Нач. XX в.  
Дер. Хозесаново Цивильского уезда Казанской губернии. Фото С.В. Сусловой

Старинной традиционной для татар и тюркского мира в целом является, как известно, закладная техника ткачества, которая использовалась, главным образом, при изготовлении «мягкой домашней утвари» (полотенец, занавесок, скатертей). Формы и мотивы закладных узоров обнаруживают много общего с орнаментом тканых изделий узбеков, каракалпаков, казахов, киргизов и, особенно, азербайджанцев и башкир. Но в тканях для пошива одежды у татар, в том числе и кряшен, она использовалась крайне редко.

Трудоемкая в исполнении закладная техника к концу XIX в. практически вышла из употребления, уступив место браной технике – самой распространенной форме узорного ткачества большинства народов Восточной Европы. Орнамент браных (выборных) полотнищ, используемых для пошива одежды, как правило, включает сложные, поражающие необыкновенной ажурностью, геометрические формы. Браное ткачество у кряшен, как и у татар в целом, преобладало<sup>42</sup> и распространилось, по мнению специалистов, в XVI в., что было связано с расселением в крае русских<sup>43</sup>.

Для одежды в основном использовались ткани простого переплетения. Из белых шелковистых волокон льна изготавливали ткани для праздничного и обрядового костюма. Грубые ткани из пряжи пеньки шли на пошив повседневной и рабочей одежды. Для пошива одежды использовались однотонная ткань (белая, крашенная *буяк*) и пестрядь (*алача*). Произведенная в домашних условиях пряжа до появления в середине XIX в. ярких анилиновых красителей окрашивалась обычно растительными красителями, что придавало узорным тканям особую мягкую матовую окраску. В целом, способы окрашивания

<sup>42</sup> Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала (Конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 1996. – С.110.

<sup>43</sup> Валеев Ф.Х. Народное декоративное искусство Татарстана. – Казань, 1984. – С.13.

тканей были едиными у всех народов Поволжья, но у татар больше использовалась кора деревьев<sup>44</sup>. Применение различных видов пряжи (льняной, хлопчатобумажной, шерстяной) в одном изделии создавало возможность высокохудожественного сочетания ее в одном орнаменте, позволяло разнообразить фактуру и цветовую гамму полотна.

Из однотонной материи, пожалуй, наибольшее применение при пошиве одежды, как и у других групп волго-уральских татар, получила белая некрашенная ткань. Белый цвет у тюркских этносов чаще использовался в одежде старшего поколения. Для крашенины использовались в основном два цвета: синий и буро-красный. Эти же цвета брались, главным образом, и для окрашивания ниток для пестряди. В пестроткани они нередко сочетались с белым. Иногда для усиления контрастности вводились строчки желтого и черного цветов. Сочетая цвет, масштаб и повторяемость отдельных элементов узора, ткачиха создавала ткани различного назначения. Так, для верхней одежды *чоба*, нижней поясной одежды *ыштан* пестрядь изготавливали в частую мелкую полоску. Пестрядь в клетку чаще шла на изготовление мужских и женских рубаш. Наряду с общими для татар чертами в технических приемах ткачества, в использовании типов ткацких станков, колорите тканей, в орнаменте и композиции узоров, у территориальных групп кряшен наблюдались некоторые специфические особенности. Это позволило Ф.Ш. Сафиной выделить у волго-уральских кряшен ряд комплексов традиционного ткачества<sup>45</sup>:

– *казанско-татарский* (использование всех трех известных типов ткацкого стана, выборной техники по пестряди для пошива женских рубаш и передников, многоремизной техники на четырех подножках, изготовление белого бранья на одной дощечке);

– *елабужский* (русский тип ткацкого стана, многоремизная техника на четырех, восьми подножках, желто-черная пестрядь, использование браной техники при декоре женских рубаш и передников и др.);

– *молькеевский* (русский тип ткацкого стана, самопрялка-стояк, использование браных узоров при декоре головных уборов *тастаров* и многоцветной пестряди при пошиве женских рубаш).

**Вышивка.** Одним из наиболее популярных и любимых традиционных художественных рукоделий кряшенок была вышивка. Она не требовала сложных технических приспособлений, и поэтому ею могла заниматься каждая женщина. В отличие от художественного ткачества, которое было заменено фабричными тканями, вышивка гораздо дольше сохранялась в быту и выполняла традиционные, во многом аналогичные художественному ткачеству функции, связанные, в частности, с декоративным оформлением народного костюма, особенно головных уборов, рубаш, передников, нагрудных украшений.

Достаточно распространенной была полихромная вышивка, в том числе и тамбурная. Тамбуром вышивали контур узора, им же заполняли внутреннее поле. Были распространены низкий тамбур *эlmэ* и высокий – *куперткэн эlmэ*. Низкий тамбур выполнялся специальным тамбурным крючком сравнительно крупными стежками, обычно тонкой шелковой нитью. Такая вышивка была плоской и напоминала изящный рисунок цветочно-растительного характера. Высокий тамбур выполнялся кручеными шелковыми нитями или гарусом очень мелкими стежками, которые придавали рельефность вышивке и создавали эффект аппликации шнуром. Тамбурной вышивкой украшались детали (оборки, воланы) рубаш, передники, нижние нагрудники *күкрәкчә*, головные уборы (тастары у молькеевских кряшен, *сүрәкә* у заказанско-западно-закамских и елабужских кряшен). Особенно богато расшивались полихромным тамбуром бархатные и сатиновые девичьи калфаки в Мамадышском и Лаишевском уездах Казанской губернии<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала... – С.33.

<sup>45</sup> Сафина Ф.Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала... – С.110.

<sup>46</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2000 – С.134.



Образцы вышивки «крестом» на женских передниках. Сер. XX в.  
Дер. Васильевка Альметьевского района РТ. Фото С.В. Сусловой

Широко была распространена и вышивка гладью. Шелковой полихромной гладью пользовались при заполнении внутреннего поля узоров. Контуры же самих узоров нередко выполняли тамбурным швом. Гладью обычно украшались передники. Достаточно распространённой, в отличие от казанских татар, была и вышивка в технике «крест». «Крестом» вышивали начельши головных уборов *сүрәкә*, свадебные мужские рубахи и др.

Однако наиболее древней этноспецифической и оригинальной вышивкой, выполнявшейся в черно-бордовых тонах, является техника, которая применялась в декоре старинных головных уборов кряшенок: при оформлении концов женского головного полотенца *баш яулык* и свадебного головного убора *түгәрәк яулык*. Особенно оригинален своей архаичностью *түгәрәк яулык* (круглый платок). Он имеет четырехугольную (подпрямоугольную) форму, размером 30(50) x 40(60). Шили его из белого домотканого холста. По белому полю платка вырисовывается черный рельефный стилизованно-растительный узор с красно-бордовыми просветами. Традиционная композиция узора состоит из крупной центральной крестообразной фигуры и более мелких угловых древовидных фигур. По краям убора проходит бордюры — широкая черная с красными просветами полоса. Вышитые узоры, как и на *ак яулык* — двухслойные, выполненные с использованием двойной техники шва (гладь и петельный шов). Декоративное оформление платка завершается тяжелой бахромой из крученого шелка буро-красного цвета, приходящейся на лоб, край убора украшен рядами монет. По мнению Р.Г. Мухамедовой, узоры на этих платках отражают мировоззрение предков по тюркской линии и являются образцами магического искусства. Согласно древним верованиям тюрков, мировое пространство (вселенная) представлялось четырехугольной формой и состояло из видимого и невидимого миров. Крестообразная фигура (розетка) — символ жизни. В углах четырехугольника в виде стилизованных деревьев обозначены обиталища рода человеческого, каждый из которых своими корнями уходит во вселенное пространство.

во<sup>47</sup>. *Тугарак яулык* бытовал у всех групп кряшен, за исключением молькеевских. Им покрывали *сүрәкә* во время свадебного обряда *баш бәйләү*.

Древний, глубоко традиционный вид народного творчества кряшен – золотное шитье. Оно представлено в основном на налобной части – очельях женских головных уборов – *сүрәкә*. В *сүрәкә* кряшенок встречались очелья двух видов: прямоугольные и полуовальные (кокошничкообразные). Полуовальные очелья отмечаются лишь в *сүрәкә* елабужских кряшен в качестве ритуального (праздничного) убора. Эти виды очелий различались между собой и по особенностям техники золотного шитья, и по характеру орнамента<sup>48</sup>.

Кряшенскими мастерицами применялись, в основном, счетные швы настилом из золотных нитей *нагыш* – один из немногих терминов, сохранившихся в народной памяти<sup>49</sup>. Шитье настилом *нагыш* – вид прикрепа, когда золотные нити, сложенные в несколько слоев (обычно четное число – 4, 6, 8 слоев), выкладывались на предварительно выложенные шнуры или непосредственно на ткань. Подкладка под *нагыш* настилась из грубых нитей или шнура из хлопка плотными рядами вдоль изделия, а золотные нити стелились поверх шнуров перпендикулярно (поперек). При этой технике золотная нить прикреплялась мелкими стежками тонкой шелковой, шерстяной или хлопковой нитью в тон золота, серебра или контрастной цветной нитью (в зависимости от художественной задачи). Эти швы являются счетными, так как каждый стежок нити прикрепа через определенный промежуток (рядов настила) образует дополнительный геометризованный линейный узор. В данном случае применялся тот же принцип, что и в счетной двухсторонней вышивке по полотну, когда подсчитывалось количество нитей утка и длины. Здесь эти нити заменялись рядами настила, которые также нужно было считать.

В золотном шитье кряшен практиковалось два вида композиции: ленточная – построение орнамента в виде бордюра и строгой симметрии по вертикальной оси узора. Ленточные композиции применялись в вышивках на *сүрәкә* с прямоугольным очельем. Другой вид композиции встречаем на *сүрәкә* с полукруглым очельем, где всегда применялась геральдическая композиция в виде восходящего солнца<sup>50</sup>.

Техника золотного шитья на прямоугольных очельях обычно представляет собой сочетание сплошного застила и глади вприкреп по толстому жгуту. Узоры – обычно геометрические или сильно геометризованные растительные, зооморфные и антропоморфные мотивы, среди которых угадываются фигуры людей, всадников и двухголовых птиц, летучих мышей, а также солярные символы. Во время экспедиции в Альметьевский район Татарстана (дер. Ильтен-Бута) встречались *сүрәкә* с геометризованным изображением двуглавой птицы<sup>51</sup>. Подобные изображения двуглавых птиц весьма характерны для русской народной вышивки. Двуглавые птицы, как известно, интерпретируются как символ стихии огня, мужского начала. Женское же начало часто изображается в виде ромба и его разновидностей. В русской вышивке размещение рядом ромба и креста, ромба и розетки связывалось с символикой соединения мужского и

<sup>47</sup> Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар-кряшен. – Казань: Слово, 2005. – С.46.

<sup>48</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... – С.160–162.

<sup>49</sup> Приведенные в работе материалы о технике и орнаментальных особенностях золотного шитья кряшен впервые изложены в неопубликованной работе: Фасхутдинова Л.Ф. Золотное шитье волго-уральских татар XIX – начала XXI вв.: этнорегиональное историко-этнографическое исследование: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2012. – 116 с. (АОЭ).

<sup>50</sup> Фасхутдинова Л.Ф. Золотное шитье волго-уральских татар XIX – начала XXI вв.: этнорегиональное историко-этнографическое исследование: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 2012.

<sup>51</sup> Материалы экспедиции С.В. Суловой в Альметьевский район Татарстана (проект «Альметьевская энциклопедия»).

женского начал. В золотном шитье кряшен узоры в виде ромба и его различных трансформаций в сочетании с зигзагами, полосами, кругами и другими фигурами выстраиваются в ленточные раппорты.

Достаточно часто на прямоугольных очельях *сүрәкә* встречается мотив восьмиконечной звезды, весьма популярный в народном декоративно-прикладном искусстве народов Евразии. Заметим, что в православном символизме восьмиконечная звезда (октограмма), как известно, означает вечность.

Кокошничкообразные *сүрәкә* с очельем полукруглой формы расшивались гладью *вприкреп* по твердой основе (картону) с использованием шитья мишурными нитями по шнуру. Золотной орнамент очелья в целом напоминает восходящее солнце. Элементы орнамента крупные и предельно простые. Дублирующие друг друга полукруги, чередуясь со жгутом, обшитым мишурной нитью, завершаются малыми полукружьями, имитирующими лучи солнца. В итоге и собственно головной убор приобретает форму полукруга. Думается, этот орнамент один из наиболее архаичных в татарском шитье. Мотивы солнца и имитирующие его символические знаки восходят к языческому прошлому и связаны с земледельческим культом. В целом же семантика золотошвейных узоров на очелье *сүрәкә* до сих пор полностью не исследована.

Золотошвейное искусство кряшен представляет собой особый пласт в этнокультурном наследии татарского народа. По технике исполнения и орнаментации их золотные вышивки стоят особняком и визуально – ближе к русскому золотошвейному искусству. Не случайно специфическая для кряшен золотошвейная техника – гладь *вприкреп* по настилу из толстых шнуров и жгутов – не встречается ни у казанских татар, ни у мишарей, но применяется на золотошвейных головных уборах русских женщин.

**Металлические украшения.** В арсенале приемов декоративно-художественного оформления наряду с художественным ткачеством, вышивкой и золотным шитьем большая роль принадлежала металлическим (монетным и чисто ювелирным) украшениям. Украшения (шейно-нагрудные, накосные) из серебряных монет, чешуеобразно насаженных на матерчатую основу, кряшенки, как и сельские татарки, изготавливали сами.

У кряшен, представляющих собой этническую общность сельского типа, ювелирное дело не получило заметного развития в отличие от казанских татар, у которых богатые ювелирные традиции сложились издавна на базе средневековых городских традиций Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства. Поэтому ювелирные изделия, в частности венчальные перстни, они обычно заказывали у казанско-татарских или русских мастеров. Однако отдельные ювелиры работали и в кряшенских поселениях. Так, например, в начале XX в. в Нагайбакском округе (дер. Попово Троицкого уезда Оренбургской губернии) работал довольно известный ювелир – Иван Афанасьевич Уряшев, выходец из бакалинских кряшен (Белебеевский уезд Уфимской губернии). Он владел техникой гравировки, чернения, скани, ездил по нагайбакским деревням, собирал заказы; порой изготавливал ювелирные украшения прямо на месте: серьги, браслеты, кольца.

Из ювелирных украшений у кряшен бытовали небольшие серьги *дуганак* (дугая лунница), *йөрәкле сырға* (дугое сердечко), а также серьги, целиком собранные из монет или монетных имитаций, характерные и для сельских мусульманок. Чрезвычайно популярными (кроме молькеевских кряшен) были крупные сканные или пластинчатые миндалевидные серьги с подвесками. Серьги этого типа, основу которых составляет щиток миндалевидной формы, являются, как известно, этноспецифическим элементом казанско-татарского костюма, и изготавливались они именно казанско-татарскими мастерами<sup>52</sup>. Наиболее распространенными у кряшен были миндалевидные серьги, выполненные в технике плоской скани, с превалированием декора в виде розетки из мелкой бирюзы в

<sup>52</sup> Сулова С.В. Женские украшения казанских татар середины XIX – начала XX в. Историко-этнографическое исследование. – М., 1980. – С.24.

центре щитка. У казанских татарок такие серьги бытовали в девичьих «открытых» калфачных комплексах головных уборов, а также в аналогичных уборах молодых женщин *яшь килен*, не использующих, как это характерно для мусульманок среднего и старшего возраста, больших головных покрывал. У кряшен вплоть до середины XX в. миндалевидные серьги также употреблялись девушками в калфачных комплексах головных уборов и молодыми женщинами, но в качестве дополнительного височного украшения (прикреплялись к височному украшению – элементу комплекса *сүрәкә*).



Монетная серьга кряшен. Кораллы.  
Нач. XX в. Фото С.В. Сусловой



Монетная нагрудная брошь *тәнкәле булавка*.  
Нач. XX в. Фото С.В. Сусловой

Способ ношения этих сережек у кряшен довольно любопытен: за верхушки обеих серег привязывалась атласная лента *сырга бавы*, которая, перехваченная петлей под подбородком, свисала на грудь.

**Аппликация.** Искусство аппликации не менее древняя техника, используемая для создания художественных изображений. Это кусочки цветной ткани, кожи, которые нашиваются на декорируемую основу. Таким образом создается узорный орнамент. Узорами аппликации часто украшались предметы, связанные с традициями кочевого быта, в том числе и одежда, главным образом женская. Аппликация – одна из популярных и характерных техник в декоративно-прикладном искусстве волго-уральских татар. В costume наибольшее распространение она получила у татар-мишарей (особенно сергачских) при украшении головных уборов, нижних нагрудников и женских рубах и у кряшен. У кряшен она использовалась при декоративном оформлении покрывала *сүрәкә*, нижних нагрудников и нагрудной части рубахи.

**Этнотерриториальные комплексы народного костюма и особенности их формирования.** Большую роль в формировании этнотерриториальных комплексов одежды кряшен играли региональные особенности этнической истории, природных условий обитания и этнического окружения, неравномерность социально-экономического развития, иноконфессиональная принадлежность, а также территориальная раз-

бросанность. Это касалось преимущественно одежды женщин, что объясняется их более замкнутым образом жизни и большей приверженностью к традиционным морально-этическим нормам.

**Мужская одежда.** Традиционная одежда мужчин отличалась заметным разнообразием, но в отличие от женской мало различалась в территориальном отношении. Одежда же нагайбаков и вовсе зачастую представляла собой обычную казачью форму. Уже в середине XIX в. и, особенно, к концу XIX – началу XX вв. местные особенности в ней были незначительными. В зависимости от материальных возможностей, сезона и функционального назначения ее шили из фабричной (хлопчатобумажной, шерстяной) ткани, но чаще из холста и сукна домашней выработки, меха.

Основу мужского традиционного костюма составляют рубаха *күлмәк* и штаны *ыштан*, сшитые из сравнительно легких тканей. Вплоть до середины XIX в. туникообразная рубаха с центральным грудным разрезом была среди татар общераспространенной. У кряшен заметное распространение получила туникообразная рубаха с боковым грудным разрезом. От русской косоворотки она отличалась заметной расклешенностью к низу, т. е. сохраняла свою традиционную основу. Разрез делался на правой стороне груди, а у русских – на левой.



Семья кряшен. Нач. XX в.  
(из фондов АОЭ)

Появление во второй половине XIX в. рубахи со скошенными плечами и круглыми проймами, обычно с отложным воротником, связано с распространением фабричной ткани, ширина которой позволяла не делать характерные для туникообразных рубах боковые клинья и ластовицы под рукавами. В начале XX в. этот тип рубахи становится преобладающим у всех групп кряшен, как, впрочем, у татар в целом. Белые домотканые праздничные рубахи (особенно свадебные), заменившиеся на рубахи из белой фабричной ткани, чаще украшались не тамбуром, как у казанских татар, а болгарским крестом,

либо позументной тесьмой. В отличие от татар-мусульман кряшены обязательно подпоясывали рубаху поясом *билбау*. Пояса были многоцветными шерстяными или плетеными косичкой из цветных шерстяных нитей.

Штаны *ыштан* по покрою представляют собой широко известную поясную одежду тюркоязычных народов, получившую в этнографической литературе название «штаны с широким шагом». Мужские домотканые штаны шили обычно из крашенины, а чаще из полосатой пестряди в различных сочетаниях красных, черных, белых, синих, зеленых узких полос. Комплекс нижней одежды (туникообразная домотканая рубаха-косоворотка и домотканые штаны с «широким шагом») во второй половине XIX в. преобладал среди всех групп кряшен<sup>53</sup>. В это же время получают распространение нетра-

<sup>53</sup> Суслова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... – С.55; Карта 2.

диционные виды верхних штанов *чалбар*. Их шили на европейский лад на поясе с боковыми швами и карманами, с разрезом спереди и с застежками на пуговицах.



Группа нагайбаков с. Лягушино Троицкого уезда Оренбургской губернии.  
Семейное фото кон. XIX в.

В середине XIX в. татары (включая кряшен) преимущественно носили одежду с цельной приталенной спинкой *чабулы кием* – с клиньями на боках ниже талии, а позднее и с подрезными и присборенными по линии талии бочками. Ее шили с наглухо закрытым воротом, с выкроенными плечиками. К этому типу верхней одежды относятся: *камзол*, *бишмэт*, *чоба*, *чабулы чикмэн*, *чабулы тун*. Камзол входил в комплекс мужской одежды всех групп татар, за исключением елабужских и молькеевских кряшен. Бешмет, как и казакин, представлен у кряшен единично и не повсеместно.

В конце XIX – начале XX вв. получает значительное распространение верхняя одежда с отрезной по линии талии спинкой и с борами. Рабочая одежда подобного кроя из домашнего сукна бытовала у них под названиями *эжэм* или *эрмэк*. У большинства групп кряшен, в том числе у оренбургских казаков-нагайбаков, бытовала подобная же разновидность зимней одежды. Это так называемая *борчатка* – шуба с отрезной и присборенной спинкой, распространившаяся, вероятно, под влиянием русской традиции. Ее шили из дубленых в желтый, реже черный, цвет овчин. *Борчатка* получает значительное распространение в быту практически всех групп волго-уральских кряшен, включая и молькеевских<sup>54</sup>.

Верхнюю одежду подпоясывали широкими, ткаными из разноцветных шерстяных нитей или изготовленными из фабричной материи, кушаками *эзэр*. Длина их доходила до трех метров, ширина до 15–20 см. Мягкие матерчатые пояса завязывались обычным способом, путем обматывания их вокруг талии, причем концы пояса подтыкались (прятались) или, наоборот выпускались по бокам, если на концах имелись красивые кисти.

<sup>54</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... – С.64.



Суконная нижняя обувь крымских татар тула оек. Рис. А.А. Мазанова (из фондов АОЭ)

Верхняя одежда с прямой спинкой *туры кием* (обычно дорожная зимняя) – широкая и длинная, довольно долго сохраняла туникообразный покрой, не имела застежек. Ее носили свободной или подпоясанной кушаком. Это *туры чикман, толып чикман, толып, туры тун*.

Мужская обувь преимущественно представляла собой прямоплетеные татарские лапти с белыми суконными чулками *тула оек*, ичегообразный покрой которых (с вшитой подошвой) повторяет покрой суконных чулок, имевших широкое распространение у татар в целом, за исключением касимовских татар, молькеевских крымских татар, некоторых групп ч-окающих мишарей<sup>55</sup>. Выходной обувью служили сапоги.

Из головных уборов летом мужчины носили традиционную для татар валяную, чаще из черной шерсти, шляпу *эшлэпэ* или *картуз*, а зимой утепленные шапки татарского образца *мескен бурек*, черную каракулевую шапку *кара бурек* или *малахаи* – ушанки.

Этнотерриториальные комплексы женского костюма середины XIX в. выявлены, как уже отмечалось, по материалам одежды «Историко-этнографического атласа татарского народа».



Войлочные мужские шляпы. Рис. А.А. Мазанова (из фондов АОЭ)

**Женский костюм заказанско-западно-закамских крымских татар.** Этот комплекс костюма с небольшими нюансами имеет четкое этнокультурное содержание и идентифицирует собой основное крещено-татарское население Центрального ареала, рассеянно проживавшее в Спасском, Чистопольском, Лаишевском, Мамадышском уездах Казанской, а также в Малмыжском уезде Вятской, Мензелинском уезде Уфимской губерний.

<sup>55</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... – С.78.

Женский наряд отличался сложным комплексом головного убора. Он состоял из волосника *малэнчек*, головного покрывала *сүрэкэ*, полотенцеобразной повязки *ак яулык* и покрывала *түгэрэк яулык*. Именно в этом сложном и многоступенчатом комплексе убора причудливо переплелись различные компоненты, участвующие в генезисе этой группы кряшен.

*Малэнчек* представлял собой мягкую шапочку из холста, ситца, бархата, в налобную часть которой вшивался твердый рогообразный налобник из бересты, дощечки или жестянки. Носили *малэнчек* с покрывалом *сүрэкэ* или фабричным платком. Рогообразные женские уборы широко известны среди финно-угорских народов региона. В частности, оригинальным убором марийских женщин являлся *чурик*<sup>56</sup>. Этимологию термина исследователи связывают со словом *щур* – рог. Восточные марийцы этот убор иногда называют *экэй*. Этот термин восходит к *акка*, что в индоевропейских языках обозначает «мать», «кормилица». Термин *экэй* в значении нижнего головного убора замужней женщины встречается и у татар, причем на несмежной с марийцами территории<sup>57</sup>.

Покрывало *сүрэкэ* – основной элемент комплекса, бытовало с некоторыми нюансами у всех кряшен, кроме молькеевских. Это трехчастное головное покрывало, состоящее из сшитых между собой налобника – очелья, основного полотнища и крыльев – височников. Очелье, чаще в виде прямоугольника, делалось на полутвердой основе и обшивалось позументом, на котором располагалась аппликация из серебряных жгутиков, или украшалось золотной вышивкой. Как правило, это были геометрические узоры в виде треугольников, крестов, сердечек, кругов, полукругов и т.д. Основное полотнище изготовлялось обычно из пестряди, ситца или холста и украшалось аппликацией из полосок цветных ситцев, шелка, а конец оформлялся оборкой из яркого ситца или бахромой. Височники – полоски холста, обычно трапециевидной или прямоугольной формы с тесемками для крепления на затылке, украшались так же, как и очелье. В зависимости от местных традиций и вкуса женщины *сүрэкэ* дополнительно могли украсить монетками, лентами, утиным пухом и т.д. *Сүрэкэ* являлось стабильной частью сложного комплекса головного убора. Его надевали с волосником *малэнчек*, наушниками и различными типами покрывал в зависимости от социального статуса женщины. Так, невеста надевала *сүрэкэ* с покрывалом *түгэрэк яулык*, пожилая женщина – с покрывалом *ак яулык*. Способ повязывания *сүрэкэ* практически был единым: в начале поверх твердого налобника волосника при помощи боковых завязок укрепляется очелье, затем височники, которые накладываются на уши чуть ниже налобника и закрепляются сзади. Кряшенские *сүрэкэ* во многом аналогичны головным уборам *сорокам* русских женщин южных губерний, как по своей конструкции, так и по технике вышивки.

Ю.Г. Мухаметшин – ведущий специалист в области материальной культуры кряшен также полагал, что «в формировании головного убора *сүрэкэ* и входящих в его комплекс элементов большую роль сыграла культура русского народа»<sup>58</sup>.

*Ак яулык* – основной полотенцеобразный элемент тюрбанообразного (чалмообразного) головного убора женщин, украшался двухслойными узорами вышивки с использованием двойной техники шва (гладь и петельный шов), аналогичными вышивке на покрывале *түгэрэк яулык*.

При диахронном анализе тюрбанообразных головных уборов важно дифференцировать древнетюркские и ранние исламские традиции. Так, внешнее и конструктивное сходство мусульманской чалмы и древнетюркского тюрбанообразного убора может служить основанием для методически неверной историко-генетической интерпретации.

<sup>56</sup> Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. – Йошкар-Ола, 1992. – С.34.

<sup>57</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала ... – С.143.

<sup>58</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены – М., 1977. – С.113.

К примеру, у тюркских и других народов Средней Азии женские чалмообразные головные уборы существовали задолго до принятия ислама<sup>59</sup>.



Кряшенка в традиционной одежде кон. XIX – нач. XX вв.  
Дер. Крешеные  
Казыли Лаишевского уезда  
Казанской губернии.  
Фото Ю.Г. Мухаметшина



Кряшенка в традиционной одежде кон. XIX – нач. XX вв.  
Вид со спины.  
Дер. Крешеные Казыли  
Лаишевского уезда  
Казанской губернии.  
Фото Ю.Г. Мухаметшина



Девичий вышитый бархатный калфак. Тамбур. Комплекс одежды кон. XIX в.  
Вид со спины. Дер. Козяковы  
Челны Лаишевского уезда  
Казанской губернии.  
Фото Ю.Г. Мухаметшина

Полный комплекс женского тюрбанообразного убора или отдельные его рудименты сохранялись у тех групп татар, в одежде которых раннетюркские (кипчако-ногайские) черты проявлялись ярче и сохранялись дольше. У заказанско-западно-закамских кряшен, никак не связанных с культурными традициями ислама, чалмообразное завершение женского головного убора бытовало вплоть до начала XX в. Отдельные его рудименты зафиксированы у ц-окающих и ч-окающих мишарей и касимовских татарок, у татарок степного Оренбуржья и Западной Сибири, у ногайцев и степной (кочевой) группы крымских татар.

Свадебное покрывало *түгәрәк яулык* надевали во время свадебного обряда *баши бәйләү*, после чего его использовали молодые женщины лишь по праздникам. Так, кряшенка северной части Закамья надевала его в первый день замужества. Порог дома ро-

<sup>59</sup> *Мешкерис В.А.* Женские чалмообразные головные уборы на кумакских статуэтках из Согда // *Костюм народов Средней Азии.* – М., 1979. – С.13–17.

дителей мужа она должна была перешагнуть в этом уборе. В некоторых деревнях Западного Предкамья женщины носили его по праздникам до рождения ребенка. *Тугарак яулык* представлял собой подпрямоугольное белое холщовое покрывало, которое крепилось с изнанки на дощечку волосника. Специальная распорка придавала убору горизонтальный сгиб на темени, в результате чего покрывало в развернутом виде ложилось на спину девушки.

Платок вышивался черным и бордовым шелком и украшался такой же шелковой бахромой, лицевая часть ушивалась тремя-пятью рядами монет. Со стороны висков свисали нашитые на тесемку монетные подвески. Любопытно, что у южных удмуртов бытовало аналогичное свадебное покрывало *сюлык*, представляющее собой белый квадратный холст, который также украшался черной ковровой вышивкой с древовидным орнаментом, исходящим от углов к центру, края также обрамлялись массивными кистями из бордовых или черных ниток.

Головной убор молодых женщин сопровождался оригинальным набором украшений, состоящим из монетного височного украшения *жилкалек* и крупных миндалевидных сканых или пластинчатых серег *сырга*, *кандала сырга* (серьга-клоп), нередко соединенных между собой специальной цепочкой или атласной лентой *сырга бавы*. Миндалевидные серьги до конца XIX в. бытовали в девичьих калфачных комплексах головных уборов *ак калфак* (белый кафак), а также в уборах молодых женщин-невесток, не использовавших больших головных покрывал. Наши исследования показали, что эти серьги в истоках своих связаны с ювелирным искусством казанских татар, у которых они так же широко бытовали в тех же комплексах девичьих уборов *ак калфак*, но в более раннее время. Способ ношения этих серег с подборочной цепочкой следует связывать с аналогичными шейно-височными украшениями большинства тюркских этносов, истоки которых восходят к ранней истории племен Южной Сибири, Средней Азии и Казахстана.

Покрой – конструктивные основы костюма, в которых наиболее ярко проявляется специфика культурных традиций этноса<sup>60</sup>. В середине XIX в. у всех групп волгоуральских татарок, в том числе и у кряшенок, бытовала туникообразная рубашка с центральным грудным разрезом. В отличие от туникообразных рубаш соседних финноугорских и славянских этносов, татарская рубашка была очень свободной и длинной, с длинными рукавами, что сближает ее с туникой тюркских народов Средней Азии и Ка-



Кряшенки в традиционной верхней одежде кон. XIX – нач. XX вв. Дер. Крешенье Казыли Лаишевского уезда Казанской губернии. Фото Ю.Г. Мухаметшина

<sup>60</sup> Сухарева О.А. Опыт анализа покроя традиционной туникообразной среднеазиатской женской одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. – М., 1979. – С.77.

захстана, некоторых тюркских народов Дагестана, например ногайцев<sup>61</sup>. Как и у волго-уральских татар, она изготавливается из прямого куска ткани, перегнутой вдвое на плечах, так что из одного куска образуется основа одежды – ее стан. Прямые невырезанные рукава пришиваются к стану по прямой нитке; с боков, под рукавами, захватывая их, помещаются боковины<sup>62</sup>. У заказанско-западно-закамских кряшен, как и у казанских татар,



Кряшенка в традиционном костюме кон. XIX – нач. XX вв. с монетным комплексом украшений. Дер. Белая Гора Чистопольского уезда Казанской губернии.  
Фото С.В. Суловой

пестрядинная домотканая рубаха была с верхним воланом *өске итәкле күлмәк*, одевалась с передником, сшитым также из домотканины, но с богатым браным орнаментом.

Поверх рубахи и передника (иногда и камзола) надевался специальный набор монетных шейно-нагрудных украшений на матерчатой основе. Это шейные украшения *муенса*, *тамакса*. Это украшение носили и в будни, и в праздники, начиная с 14–15 лет. Основу изготавливали из грубого холста полулунной формы, обшитого с лицевой стороны тканью темных тонов (черной, бордовой). С внутренней и внешней сторон лунницы выпускался яркий кант (малиновый, красный). Основными элементами украшения основы являлись ряды кораллов, бисера, стекляруса и монет. В зависимости от материального состояния и художественного вкуса женщины количество и манера расположения их на основе менялись. Однако нижний ряд украшений обычно состоял из рублевых монет. Довольно часто в районе плеча пришивались раковины *каури*, жетон

или пуговица, выполнявшие роль своеобразных оберегов. *Тамакса* надевали в сочетании с монетным, чаще овальной формы нагрудником и монетной же перевязью сегментовидной формы. Этот комплекс отличался особой устойчивостью и четкостью состава входящих в него элементов. Он характерен для большинства групп кряшен, проживающих в Центральном этнокультурном ареале.

Из верхней одежды носили приталенные *эдәп камзол* (или *жылән*), а также чекмени *чикмән* (или *эрмәк*) с отрезной и присборенной спинкой *борчатка*. Любопытным аналогом в покрое отдельных вариантов верхней женской одежды с цельной приталенной спинкой волго-уральских татар, особенно заказанско-западно-закамских кряшен и нагайбаков<sup>63</sup>, астраханских татарок (карагашек)<sup>64</sup>, крымских татарок степной группы<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Булатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А. Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. – Пушкино, 2001. – Карта 1.

<sup>62</sup> Сухарева О.А. Опыт анализа покроя... – С.79.

<sup>63</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... – Табл.ХІІ.

<sup>64</sup> Материалы этнографической экспедиции 1989 г. к астраханским татарам С.В. Суловой (АОЭ).

<sup>65</sup> Рославцева Л.И. Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX в. Историко-этнографическое исследование. – М., 2000. – С.36.

является наличие *подкройных бочков*. Исследования Л.И. Рославцевой<sup>66</sup>, Е.Н. Студенецкой<sup>67</sup> позволяют назвать эту особенность «ногайской». Покрой *борчатка*, как отмечалось, является характерным для народной русской одежды.

Из верхней обуви бытовали кожаные *кэвеш*, а в качестве рабочей – «татарские» лапти с прямоплетеной головкой. Широко распространенную разновидность нижней обуви, причем у всех групп кряшен и сельских мусульман, представляли обычно белые из самодельного сукна чулки *тула оек*. Носили их в комплексе с повседневной лыковой или кожаной обувью. Суконные чулки *тула оек* представляют собой наиболее оригинальную древнетюркскую разновидность чулок. Судя по материалам историко-этнографического атласа «Одежда народов Дагестана», подобные суконные чулки *уюк* преобладали в этом регионе, главным образом, у ногайцев<sup>68</sup>. Грубое сукно домашнего производства для изготовления подобной обуви использовали и крымские татары (степняки)<sup>69</sup>. Суконные чулки носили татарки и башкирки Зауралья<sup>70</sup>. Бытовали они и у других кочевых в прошлом народов.

**Женский костюм елабужских кряшен.** Один из наиболее оригинальных, хорошо сохранившихся в быту – елабужский комплекс костюма (Елабужский, юг Малмыжского уезда Вятской, север Мамадышского уезда Казанской губернии). Елабужский комплекс (особенно покроем, декоративное оформление верхней и нижней одежды, обувь и др.) во многом напоминал другие территориальные комплексы одежды кряшен и прежде всего «основной» – заказанско-западно-закамский.

Возрастные, социальные комплексы одежды елабужских кряшенок, главным образом, различались головными уборами.



Елабужская кряшенка в праздничном головном уборе *сүрәкә* с полуовальным очельшем. Нач. XX в. Дер. Брюшли Елабужского уезда Вятской губернии. Фото Ю.Г. Мухаметшина

<sup>66</sup> Рославцева Л.И. Одежда крымских татар ... – С.36.

<sup>67</sup> Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. – М., 1989. – С.150–155.

<sup>68</sup> Булатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А. Одежда народов Дагестана... – Карты 44, 50.

<sup>69</sup> Рославцева Л.И. Одежда крымских татар... – С.15.

<sup>70</sup> Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. – Уфа, 1995. – С.150.

Головной убор замужней женщины состоял из волосника *манэлчек*, головного покрывала *чукол*, налобной повязки *маңгай тәңкәсе* и височных украшений-наушников – *чигәчә*. Волосник представлял собой холщовый чехол, край которого собирался на шнурке. Спереди он также снабжался обтянутой холстом дощечкой для удержания убора в вертикальном положении. Головное покрывало *чукол* состояло из налобной и хвостовой части. Налобная часть украшалась аппликацией из полосок цветного ситца, позумента, кружев или шитьем из мишуры и цветного шелка. Орнамент обычно геометрический. Хвостовая часть украшалась аппликацией из ярких полос шелка, ситца, лент. Заметим, что подобное покрывало и обозначающий его термин *чукол*, *чакул* были известны кряшанам Белебеевского уезда Уфимской губернии и нагайбакам. Височное украшение *чигәчә* представляло собой полуовальные наушники, которые делались на полутвердой основе из бересты или картона и обшивались монетами; полуовал наушников по краям оформлялся серебряным жгутом и рядами кораллов.

Головная повязка *маңгай тәңкәсе* была в виде сужающейся к концам холщовой ленты. Поверхность холста сплошь зашивалась монетами. Иногда монеты пришивали к



Елабужская кряшенка в *жилән*.  
Костюм кон. XIX в. Дер. Старое Гришкино  
Елабужского уезда Вятской губернии.  
Фото Ю.Г. Мухаметшина

нижнему краю повязки вроде подвесок. *Маңгай тәңкәсе* представляла собой праздничный вариант налобной повязки, а у повседневной была позументная. В целом, комплекс женского головного убора елабужских кряшен представляется весьма архаическим элементом культуры и напоминает собой древние шлемовидные уборы тюркских народов края. Архаические шлемовидные уборы известны в традиционной культуре бесермян, молькеевских кряшен, чувашей-анатри, пермских татар, лямбирских мишарей, они указывают на участие древнетюркского, вероятно булгарского, компонента в их формировании.

Женщины средних лет на праздники (свадьба, Масленица) надевали особый обрядовый головной убор, напоминающий русскую сороку. Он также был многочастным и состоял из волосника *манэлчек* и височного украшения *чигәчә*. Особую специфику в этом комплексе составляло головное покрывало с кокошниковобразным очельшем *сүрәкә*. Верхний край очельша украшался позументом и двумя-тремя рядами цветной тесьмы (или ленты), собранной в складку. В центре нашивался узор в виде полукруга, уложенного из рядов серебряного жгута. Полукруг обрамлялся семью маленькими лепестками-жгутиками. Этот мотив и композиция узора характерны для большинства елабужских кряшен. Хвостовая часть *сүрәкә* была из пестряди, ситца или холста. Она украшалась аппликацией из полосок цветной ткани, а по нижнему краю – бахромой или яркой оборкой из ситца. Свадебным покрывалом также являлся *түгәрәк яулык*.

Летом девушки ходили с непокрытой головой или в уборах, не закрывающих полностью волосы. Наиболее распространенным девичьим убором, как у других групп кряшен и сельских мусульман, был так называемый *ак калфак*, который надевался в

сочетании с особым набором девичьих украшений: головной повязкой *ука-чачак*, специальным девичьим накосником *чэч тәңкәсе*, *тезмә*, миндалевидными серьгами. Из-за массивности серьги нередко крепили к височной части головного убора на *ука-чачак*. *Ак калфак* вязали из белых хлопчатобумажных ниток, как правило, с геометрическим орнаментом, с яркой кисточкой на конце. Поверх него надевалась налобная повязка *ука-чачак*. На холстяную полосу ткани нашивались яркие (розовые, салатные, малиновые) шелковые и позументные ленты. Непременной деталью повязки была позументная (золотая, серебряная) бахрома, к которой прикреплялись специальные конусообразные, спиралевидные позументные подвески, обычно пять штук. Зачастую *ука-чачак* украшалась и монетами. Девичью косу скрывал накосник *чэч тәңкәсе*. На стеганую матерчатую основу накосника длиной до 50 см, шириной до 10 см чешуеобразно нашивались три-четыре ряда серебряных монет. Хвост накосника *койрык* также украшался монетами. Память о том, что *чэч тәңкәсе* и *ак калфак* были исключительно девичьими уборами, которые женщины никогда не надевали, сохранилась до сих пор.

Женская туникообразная рубаша и передник елабужской кряшенки представляли собой, как правило, единый ансамбль, отличающийся цельностью декоративно-художественного оформления, использованием высокохудожественного браного (выборного) полотна, искусным подбором тканей, основанном на контрастных цветовых и фактурных сочетаниях тканей домашнего производства с более тонкими фабричными.

Туникообразная рубаша, как и у казанских татар, кроилась с верхним или нижним воланом, шилась из домашней пестряди в клетку, пестрядинный передник был с узкой грудкой, штаны «с широким шагом».

Характерным элементом этого ансамбля было использование в качестве декора полихромной домотканой браной тесьмы. В рубаше такая тесьма вшивалась на месте стыка туникообразного остова и волана. Низ рубаше (волан) отделялся браной узкой тесьмой. Подобным же образом украшался и передник *альяпкыч*, который также кроился с воланом. Завязки на переднике были тоже браными и очень длинными. Опоясав фигуру вокруг талии, нарядные браные тесемки завязывались спереди бантом.

Ансамбль сопровождался и особым набором шейно-нагрудных украшений. Это широкая монетная перевязь «кольцо» *муитомар*, *мутимар*, имеющая обычно красную сатиновую основу, и шейно-нагрудное украшение на матерчатой основе – *тамакса*. Заметим, что в данном комплексе у женщин отсутствовал монетный нагрудник, характерный здесь исключительно для девичьей одежды. Оригинальным монетным украшением была брошь *тәңкәле-булавка*, наподобие финской фибулы *сюльгам*, широко бытовавшей у финно-угорских народов края. Она скрепляла грудной разрез рубаше и представляла собой специальную композицию из мелких серебряных, часто и с позолотой, монет, прикрепленных к дугообразной булавке.

Женские камзолы были с цельной приталенной спинкой. Праздничные камзолы по подолу, краям бортов, вороту, проймам рукавов украшались позументом, аппликацией из цветных тканей, лентами, художественной строчкой – обычно в виде растительного орнамента. Камзолы подбивались легкими тканями или пестрядью. Особенно ценились, в том числе и как предмет свадебного калыма, камзолы с подкладкой из лисьих лапок.

Из верхней одежды носили также *укалы жсилән* с прямой или с «подкройными бочками» спинкой и *эрмәк* с отрезной, сильно соборенной спинкой «борчатка».

В качестве обуви чаще использовались лапти «мордовского типа» – с косоплетеной головкой, хотя бытовали и «татарские». Их (как и заказанские кряшенки) надевали с суконным чулком *тула оек*. По покрою *тула оек* напоминали татарские *читек* с отдельно скроенной головкой, голенищем и подошвой.

На формирование елабужского, как и заказанско-западно-закамского, комплекса значительное влияние, как видим, оказало местное финно-угорское население. Безу-

ловным было и влияние русской народной одежды. Оно сказывалось в покрое верхней одежды *борчатка*, в способах повязывания головных платков по-русски. Женское головное покрывало *сүржә* по покрою и декору аналогично русской *сороке*. Сходство наблюдается и в способах декоративного оформления народного костюма.

**Женский костюм молькеевских кряшен.** Молькеевские кряшены проживают достаточно компактно в бывших Цивильском и Тетюшском уездах Казанской губернии. История сложения этой группы крещеных татар очень сложна. Одни исследователи, как известно, видят в них отатарившихся чувашей, другие – татар, испытавших чувашское влияние. Н.И. Воробьев – основоположник традиционной татарской этнографии, считал, что молькеевские татары представляют собой своего рода осколок древнего болгарского этноса, т. е. возникли они непосредственно из «болгарского корня», общего для обоих народов – и татар, и чувашей<sup>71</sup>. Сложность исторической судьбы этой группы отразилась и на традиционном костюме.

Костюм молькеевских кряшенок представляет особенно большой интерес архаичностью своих структурных компонентов и возможностью их историко-генетического анализа. Одним из важнейших ракурсов этого анализа являются определение места традиционной одежды молькеевцев в структуре народной одежды волго-уральских татар, выявление историко-генетического соотношения специфических типов традиционной одежды молькеевцев с сопоставимыми в историко-этнографическом отношении типами традиционной одежды других этноструктурных подразделений татарского этноса. Думается, такой подход будет важным, ибо в науке до сих пор бытует устоявшееся мнение о том, что костюм этой группы является, главным образом, чувашским. Однако компонентный и хронологически послойный анализ его на фоне материалов «Историко-этнографического атласа татарского народа» рисует более сложную ситуацию.

Значительный интерес представляет собой тастарный комплекс головного убора, бытовавший в конце XIX – начале XX вв. Он состоял из двух обязательных элементов: полотенеобразного *тастар* и специального верхнего шарфа-платка *чыбар яулык*. *Тастар* изготавливался из белого домотканого холста длиной до трех метров. По всей длине с обеих сторон окаймлялся домотканой же красной полосой. Богатством оформления отличались концы тастара. Они пришивались к основному полотнищу с двух сторон и представляли собой высокохудожественное тканье выборного полихромного исполнения с применением ярких кашемировых нитей. В оформлении концов тастара применялась и тамбурная вышивка, которая выполнялась на кумаче легким контурным узором цветочно-растительного характера. Концы завершались затейливыми фестонами домашнего кружева. Тастар дважды обертывался вокруг головы и шеи с тем, чтобы орнаментированные концы свисали на спине, один выше другого. Поверх тастара назад концами завязывалось короткое полотенце *чыбар яулык*. В декоративно-художественном отношении он мало отличался от тастара. Здесь также присутствовали художественное тканье, тамбурная вышивка на кумаче и кружево.

Подобный тастарный комплекс в целом не был характерен для других этнотерриториальных групп кряшен и татар. Хотя следует заметить, что определенное сходство, особенно в способе ношения (обертывание тастара вокруг лица и шеи и расположение украшенных полотнищ на разных уровнях на спине), наблюдается с тастаром темниковских и, особенно, лямбирских мишарей<sup>72</sup>. Ближайшим же аналогом-калькой ему (по всем возможным параметрам) является женский головной убор *сурпан* низовых чувашей, особен-

<sup>71</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары. Некоторые данные по сравнительной характеристике быта. – Казань, 1929.

<sup>72</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари: Историко-этнографическое исследование. – М.: Наука, 1972. – С.107.

но степняков – подгруппы хирти<sup>73</sup>, обитающих практически в одной среде с молькеевцами (Комсомольский район Чувашии). Заметим, что у прочих этнотерриториальных групп чувашей данный убор отличался от молькеевского по способу ношения, а также декоративно-художественными особенностями оформления либо функционально<sup>74</sup>.

Как известно, в середине XIX в. и ранее молькеевцы поверх тастара вместо *чыбар яулык* надевали *кашбу* – древнетюркский шапкообразный головной убор со спинной лопастью, украшенный серебряными монетами, нухратками, бисером, кораллами. В XIX в. такой убор был распространен у лямбирских и симбирских мишарей<sup>75</sup> (*кашпау*) и у чувашей *хушту*<sup>76</sup>. Как отмечалось выше, в прошлом подобный убор бытовал и у пермских татар, традиционный костюм которых отличался сохранением архаических элементов казанско-татарского костюма Центрального ареала. Весьма схожие женские головные уборы вплоть до середины XX в. бытовали у елабужских кряшен и бесермян. Массовые синхронные материалы указывают на отсутствие в XIX в. головного убора типа *кашпау* у казанских татар. Не исключено, однако, что у них он был вытеснен раньше головными уборами вроде калфаков или тастарных комплексов, на что указывали и прежние исследователи. Во всяком случае, *кашбу* молькеевцев – это бесспорно близкородственный элемент традиционному костюму волго-уральских татар, он является неотъемлемой частью его типологической структуры и, прежде всего, в мишарских его вариациях.

Интересны в этом отношении и старинные девичьи головные уборы молькеевцев. Девичья бисерно-монетная шлемовидная шапочка *такъя* имела на верхушке шишак, на висках наушники, сзади бисерный назагыльник наподобие матерчатого накосника. Материалы Атласа позволяют констатировать устойчивое бытование в середине XIX в. близкого девичьего убора и у казанских татар – *такъя* и, особенно, у мишарей – *тайка*. Идентичная молькеевской шапочка *тухъя*, как известно, имела место и у чувашей-анатри. К концу XIX в. этот убор практически полностью вышел из повседневного быта мишарей и, особенно, казанских татар. На смену ему пришли калфакообразные уборы и упрощенный вариант *такъи* (наподобие мужской тюбетейки), носившейся с длинным матерчатым монетным накосником типа *чэч тэңкэсе*. У молькеевцев же, как и у анатри, *такъя* продолжала бытовать и в середине XX столетия, чаще как обрядовый, праздничный элемент костюма.

Кроме *такъи* у девушек широко бытовал и *мамык калфак*, хорошо известный этнографам белый вязаный чулкообразный головной убор – *ак калфак*, широко распространенный практически у всех групп волго-уральских татар. У чувашей же *ак калфак* имел распространение только у степняков – анатри и то, как утверждают исследователи, в качестве заимствованного у татар явления<sup>77</sup>. Как видим, данный убор также бесспорно вписывается в параметры типологии татарских головных уборов.

Во время этнографической экспедиции 1984 г. можно было увидеть женщин в домотканых одеждах. Этому способствовал долго сохранявшийся специфический для молькеевцев консервативный бытовой уклад: очень медленное втягивание их в общероссийский ритм экономических отношений, полунатуральный характер хозяйства.

Важным этноопределяющим элементом народного костюма, как известно, является традиционная женская рубаха, ее покрой, характер декора.

<sup>73</sup> Воробьев Н.И., Львова А.Н., Романов Н.Р., Симонов А.Р. Чувашии. Этнографическое исследование. Ч. I. – Чебоксары: Чувашское гос. изд-во, 1956. – С.298.

<sup>74</sup> Воробьев Н.И., Львова А.Н., Романов Н.Р., Симонов А.Р. Чувашии... – С.298.

<sup>75</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари... – С.109.

<sup>76</sup> Воробьев Н.И. и др. Чувашии... – С.308.

<sup>77</sup> Воробьев Н.И. и др. Чувашии... – С.311.

В конце XIX – начале XX вв. у молькеевских женщин преобладала туникообразная, но неширокая, как у татар, рубаха из клетчатой пестряди темно-красных, оранжевых тонов с яркими однотонными оборками по подолу. Рубаха имела еще один существенный нюанс, который более сближает ее с рубахой низовых чувашей, нежели татар какой бы то ни было группы.



Фрагмент вышивки на женской рубахе молькеевских кряшен. Тамбур. Нач. XX в. Дер. Молькеево Цивильского уезда Казанской губернии. Фото Ю.Г. Мухаметшина

Основное полотнище туники имело горизонтальный разрез на спине; получалось что-то вроде кокетки, к которой в сборку пришивалось два или полтора полотнища пестряди. По этим параметрам женская рубаха конца XIX – начала XX вв. аналогична рубахе низовых чувашей-анатри.

Любопытно, однако, что анализ более раннего материала (середины XIX в.) говорит о другом. В этот период времени у молькеевских женщин широко бытовали белые холщовые туникообразные рубахи с вышивкой по грудному разрезу, плечам, концам рукавов. Вышивкой либо красным кумачом оттеняли и низ рубахи, и швы между центральным и боковыми полотнищами туники. Первая визуальная оценка также на-

водит на мысль об идентичности этой рубахи чувашской (анатри). И это действительно так. Однако более тщательный анализ ее на фоне синхронных татарских материалов позволяет утверждать, что аналогичные рубахи были характерны и для большинства групп кряшен<sup>78</sup> и мишарей<sup>79</sup>, и даже касимовских татар<sup>80</sup>. И еще одна любопытная деталь. В старину на женских пестрядийных рубахах молькеевцев имелось «изюбричное» оформление грудного разреза. Матерчатый нагрудник *изу* является неотъемлемым признаком именно татарской рубахи, что практически не встречалось у чувашей.

Другим специфическим элементом татарской нижней одежды (кроме некоторых групп кряшен) является женский нижний матерчатый нагрудник *кукрэчэ*. Под тем же названием этот элемент встречается и у молькеевцев, оформлялся он, как и у мишарей, лоскутным узором (аппликацией), а не тамбурной вышивкой, как это было принято у казанских татар. Заметим, что у чувашей (в том числе и анатри) *кукрэчэ* в женском одеянии отсутствует.

Женские передники *альяпма* были обычно из домашнего холста или фабричной материи. Чаще встречались фартуки без грудки *запон*. Их украшали вышивкой крестом или тамбуром. Крестом выполнялись не только орнаменты растительного характера, но и зооморфные мотивы. Поверх рубахи и передника завязывали шелковый или полосатый домотканый пояс *бута*, длинные концы которого спускались справа ниже колен.

Верхняя одежда – летняя *пустан халат*, демисезонная *чикмэн* и зимняя – *тун* обычно была темных тонов с отрезной и присборенной спинкой – «борчатка».

<sup>78</sup> Мухаметшин Ю.Г. Указ. соч. – С.100.

<sup>79</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари... – С.91

<sup>80</sup> Шарифуллина Ф.Л. Касимовские татары. – Казань, 1991. – С.67.

Своеобразным был и комплекс украшений. Монетную перевязь носили женщины всех возрастов. Девушки надевали ее на игрища, а женщины чаще на праздники и в гости. Оригинальным и схожим с чувашским было бисерное ожерелье. В косы, кроме монет, часто вплетали и раковины каури, которые в большей степени выполняли охранную функцию. Как и у прочих групп волго-уральских кряшен, широко бытовали пластинчатые браслеты, кольца и серьги, украшенные подвесками из монет.

Идентичные по своей концептуальной направленности факты позволяют уловить заметные тенденции в динамике формирования женского костюма молькеевских кряшен. Легко заметить, что структурно-типологическое содержание раннего комплекса одежды (середины XVIII в.) является близкородственным традиционному костюму татар и, прежде всего, в его кряшенских и мишарских вариациях, а также костюму чувашей-анатри, причем чувашские аналогии представляются более поздними. Объяснение этому, думается, в следующее: с конца XIX в. мишарские комплексы одежды активно трансформируются в сторону казанско-татарского городского костюма, что было связано с процессом формирования общенациональных элементов, проходившим на фоне консолидационных процессов у татар в целом. Эти процессы, однако, не коснулись молькеевцев (как, впрочем, и других групп кряшен), костюм которых продолжал развиваться в русле традиций чувашей – более крупного православного этноса.

**Женский костюм приуральских нагайбаков.** Одним из наиболее интересных в этнокультурном отношении структурных подразделений волго-уральских татар являются приуральские нагайбаки (Верхнеуральский, Троицкий уезды Оренбургской губернии). Вопросами их происхождения, этнической идентификации исследователи занимались с середины XIX в. Одни связывали их с крещеными нагайцами, другие – с крещеными казанскими татарами.

Вплоть до начала XX в. одежда нагайбачек шилась из тканей домашнего производства. Ткани изготовлялись из самодельных нитей или покупных – *кижеле*. Рубаха обычно шилась из темно-красной пестряди в мелкую черно-белую или черно-синюю клетку. Покрой рубахи был традиционным для волго-уральских татар в целом – туникообразным, нередко с нижней оборкой из той же пестряди. Рукава и воротник часто отделялись рюшами.

При едином покрое рубахи нагайбачек Троицкого и Верхнеуральского уездов различались особенностями декоративного решения. Так, нарядные, в том числе свадебные, рубахи в Верхнеуральском уезде нередко украшались аппликацией *корамалы кижэ кулмэк*. Она представляла собой круговую композицию т.н. «лоскутного узора» на груди и часто



Праздничная одежда нагайбачки кон. XIX – нач. XX вв. Дер. Попово Троицкого уезда Оренбургской губернии. Фото С.В. Сусловой

ниже талии. Подобная аппликация не встречена нами у других групп кряшен, для которых более характерным было «изюобразное» оформление грудного разреза рубахи. Более близкой, но не идентичной, представляется аппликация на рубахах сергачских и керенских мишарок – *юле кулмэк, торламе кулмэк*<sup>81</sup>.

В Троицком уезде при пошиве праздничной рубахи нередко использовалось высокохудожественное браное (выборное) полотно. Из красочного тканья часто шилась оборка рубахи *чуптарлы кулмэк*. Этот вариант декоративного оформления рубах был весьма распространен у елабужских кряшен<sup>82</sup>, а также у татар-мусульман северо-западных районов Приуралья, особенно у пермских<sup>83</sup>.

Покрой передника *алчупрэк, альяккыч* был традиционным, как и у других групп кряшен – с узкой грудкой. Пестрядь для пошива бралась в более крупную клетку, чем для рубах. Нагайбачки Троицкого уезда использовали и узорное тканье, выполненное в разных техниках – браной, выборной, переборной. *Альяккыч* не только конструктивными особенностями, но и характером тканого орнамента, цветовой подборкой шерстяных нитей для его исполнения, а также применением кружев, нарядной тесьмы ближе всего в ряду аналогий стоит к передникам елабужских кряшен<sup>84</sup>.

Нижние женские нагрудники *кукрэкчэ* молодые нагайбачки носили очень редко, только в период кормления ребенка. Их украшали не тамбурной вышивкой, что имело место у большинства групп татар, а исключительно аппликацией наподобие *корамалы*.

Нижняя поясная одежда *ыштан* по принципу кроя не отличалась от аналогичной одежды татар, в том числе кряшен. Штаны кроились с «широким шагом» из пестряди в полосу, разве что были несколько длиннее и потому порой выглядывали из-под рубахи.

Выходной верхней одеждой служили *жилэн*. Праздничные жилены шились из плиса, бархата, цветного кашемира, отделялись позументом или художественной строчкой по вороту, манжетам рукавов, карманам. Покрой их был приталенным за счет подрезной и присборенной спинки. Демисезонной одеждой служили приталенные *чикмэн* или *чипей* из сукна собственного производства – белого или черного цвета с отделкой из плиса, кашемира по вороту, бортам и рукавам. Зимой носили шубы *тун*: они были дубленые, реже – крытые фабричной материей. Более нарядными считались крытые шубы *пустау тун*. Свадебные *пустау тун* шились из мягких, хорошо выделанных шкур молодых ягнят *бэрэн кабы тун*. Они чаще кроились со сборами по линии талии «борчатка», с круглым меховым воротником и меховыми манжетами.

Оригинальным элементом костюма нагайбачек был широкий домотканый пояс *бильбау* из многоцветной яркой шерстяной пряжи с кисточками на концах. В прошлом, как известно, пояс был характерным элементом женского костюма большинства групп кряшен, особенно елабужских и прикамских<sup>85</sup>, но довольно рано вышел из употребления, поскольку функцию его – стягивание рубахи в талии – полностью взял на себя передник. Однако у нагайбачек традиция ношения кушака сохранялась вплоть до середины XX в. Надевали его женщины в особо торжественных случаях поверх передника и даже верхней одежды.

<sup>81</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... – С.94–96. Карта 11.

<sup>82</sup> Там же; Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.100.

<sup>83</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... – С.94–96. Карта 11.

<sup>84</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... – С.110.

<sup>85</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.101.



Нагайбачка в жылэн. Комплекс костюма кон. XIX – нач. XX вв. Дер. Попово Троицкого уезда Оренбургской губернии.  
Фото С.В. Сусловой



Нагайбачка в бархатном жылэн. Комплекс костюма кон. XIX – нач. XX вв.  
Фото С.В. Сусловой (из фондов Краеведческого музея г. Чебаркуль)

Головные уборы также не отличались особой оригинальностью ни в типологическом отношении, ни характером декоративно-художественного оформления. Так, традиционным девичьим головным убором повсеместно являлся *ак калфак*. «*Ак колпакны киеу кыйунэн бик салыуы*» («белый колпак легче надеть, чем снять» – слова народной песни (дер. Попово Чебаркульского района Челябинской области). Носили *ак калфак* также в комплексе с позументной головной повязкой *ука-чачак* и накосным монетным украшением на матерчатой основе *чәч бау*.

Смена девичьего головного убора женским, т.н. комплексом *сүрәкә* (*чукол*) у нагайбачек, как и у других групп кряшен, происходила во время свадебного торжества, в момент обряда «окручивания волос».

Комплекс *сүрәкә* у нагайбачек включал в себя те же составные элементы: *мәләнчек* – специальный чепец, скрывающий волосы, височное монетное украшение *жылкәлек*, покрывало *сүрәкә* или *чукол*.

Головное покрывало *сүрәкә* – основной элемент комплекса. Налобная часть покрывала также декорировалась золотной вышивкой или позументом. Интересно, что у нагайбачек Верхнеуральского уезда *сүрәкә* (там чаще его называли *чукол*) украшали, как и женскую рубашу, аппликацией и называли его соответственно *корамалы чукол*. Украшение лобной части покрывала ситцевой аппликацией, как и его терминологическое обозначение *чакул* или *чукол*, свойственно елабужским кряшенам<sup>86</sup>. *Чукол* имел и некоторые

<sup>86</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены... – С.113–114.

конструктивные особенности формы. В нем, по сравнению с *суржэ*, отсутствовали позументные «крылышки», которые использовались для украшения висков женщины. На момент наших исследований не удалось обнаружить, как и у елабужских кряшен, следов бытования женского головного полотенца *ак яулык*, а также свадебного покрывала *түгәрэк яулык*.



Нагайбачка в *суржэ* с фабричным платком. Костюм кон. XIX – нач. XX вв. Дер. Попово Троицкого уезда Оренбургской губернии. Фото С.В. Суловой

В арсенале приемов декоративно-художественного оформления женского костюма, как и у кряшен, большая роль принадлежала монетным украшениям на матерчатой основе и чисто ювелирным. В целом комплекс их украшений является аналогичным казанско-западно-казанскому комплексу кряшен, но с неполным набором элементов<sup>87</sup>.

Так, из нагрудных украшений бытовал такой же стеганый подпрямоугольной формы нагрудник, сплошь ушитый монетами, который нередко надевали в комплексе с шейным матерчатым украшением *муенса*, *тамакса*. Любопытно, что к *муенса* (по описанию старожилов д. Варламово), кроме монет, нередко пришивали металлический шейный обруч с подвесками из монет. В таком виде это украшение представляет собой не что иное,

как «кряшенский» вариант этноспецифического казанско-татарского ожерелья *яка чылбыры*, описанного еще Н.И. Воробьевым<sup>88</sup>.

Монетную перевязь, непрменный атрибут костюма всех групп кряшен и большинства сельских мусульман, у нагайбачек нам встретить не удалось.

Украшения рук, как, впрочем, и головные, также практически не отличались, как мы уже видели, от известных и широко распространенных казанско-татарских «сельских» и, особенно, кряшенских типов.

Из обуви предпочтение отдавалось лыковой: плетеным калошкам, лаптям, чаще «татарским» – прямого плетения. В нарядные праздничные лапти вплетались яркие кашемировые нити. Такая традиционная приверженность к лыковой обуви сохранилась у нагайбачек, несмотря на то, что лыка в округе не было и приобретали его с большими трудностями у приезжих торговцев с Урала. Непосредственно на ноги надевали вязаные из тонкой шерсти чулки. В холодную погоду поверх вязаных чулок также надевали суконные чулки *тула оек* (спиралеобразные и ичегообразные). Оба эти покроя имели параллельное и преимущественное бытование у сельских казанских татар (но особенно у пермских) и кряшен (кроме молькеевских), а также у ц-окающих мишарей<sup>89</sup>. Валенки *тима* и кожаные калоши *кәүш* были предметами роскоши.

<sup>87</sup> Сулова С.В. История костюма тюркских народов... – С.104.

<sup>88</sup> Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). – Казань, 1930. – С.402.

<sup>89</sup> Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... – С.78.

В начале XX в. в ряде мест, особенно в Верхнеуральском уезде, произошла достаточно резкая смена традиционной одежды нагайбачек (особенно у молодежи) на русский костюм казачьего образца: это юбка четырех-шестиклинка, распашная, со множеством мелких пуговиц кофта (узкая в талии и широко расклешенная в бедрах с рукавом «буф»), высокие ботинки и платок, сложенный треугольником и повязанный «по-русски». Синхронный компонентный анализ основополагающих элементов костюма приуральских нагайбаков в контексте материалов «Историко-этнографического атласа татарского народа» дает основание говорить о его типологическом соответствии общей структуре костюма волго-уральских татар.

С костюмов казанских татар и в значительной степени мишарей его роднят архаический, общеэтнический слой, традиционные основы костюма. Это единство древних покровов верхней одежды (распашная одежда с приталенным силуэтом *чабулы кием*) и нижней одежды (туникообразный покрой рубах и нижняя поясная одежда «с широким шагом»). Сюда же относятся древние формы головных уборов (девичий *ак калфак*), одинаковые по крою архаических видов суконной обуви (спиралеобразные и ичегообразные войлочные чулки *тула оек*), монетный (сельский) комплекс украшений женского костюма. В наиболее первозданном архаическом виде костюм казанских татар дольше всего сохранялся у их переселенцев в Пермской области<sup>90</sup>. Не случайно поэтому в ряду казанско-татарских и нагайбакских аналогий заметное место принадлежит нагайбакско-пермским.

Неожиданные параллели, кроме названных общеэтнических, обнаружались в костюме нагайбачек и мишарок (сергачских и керенских). Это оригинальный способ декоративного оформления «лоскутным узором» комплекса нижней одежды (рубаха *юле кулмэк*, *торламе кулмэк* у мишарей и рубаха *корамалы кижэ кулмэк* у нагайбачек; женский волосник *башкигец* у сергачских мишарей и начельш и хвост женского головного убора *сүрәкэ* у нагайбаков).

Еще более тесная (генетическая) связь наблюдается с традиционной одеждой кряшен, за исключением молькеевских. Близкие аналогии наблюдаются с костюмом елабужских кряшен (особенно в плане его декоративно-художественного оформления, в покроях, терминах, в головных уборах, украшениях), а также кряшен, проживавших в Белебеевском уезде Уфимской губернии, костюм которых, по нашим наблюдениям, представляет своего рода синтез (промежуточный вариант) заказанско-западно-закамского и елабужского комплексов.



Нагайбачка в русской (казачьей) «парочке». Нач. XX в. Дер. Париж Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии. Фото С.В. Сусловой

<sup>90</sup> Суслова С.В. Традиционная одежда пермских татар // Пермские татары. – Казань, 1983. – С.99–118.

Тесная связь прослеживается с костюмными комплексами заказанско-западно-казанских кряшен. Она наблюдается в идентичности сложных и многочастных комплексов женских и девичьих головных уборов. Приемы декоративной вышивки золотыми и серебряными нитями, принципы орнаментальной композиции на начельшах и височных украшениях в *сурэка* полностью согласуются с оформлением подобных головных уборов кряшенок основной этнической территории. То же можно сказать об архаическом комплексе девичьего головного убора *ак калфак*, включающего налобное украшение *ука-чачак* и накосное монетное украшение *чэч бау*, о комплексе женских украшений. Идентичны покрои и конструктивные детали нижней и верхней одежды и обуви, чрезвычайно близки приемы их декоративно-художественного оформления. Как видим, здесь речь идет не об отдельных параллелях и аналогах, а о единстве в значительной степени наиболее важных этноопределяющих параметров костюма.

Одновременно костюм нагайбаков представляет собой особую вариацию костюма волго-уральских кряшен, сложившуюся в особых социально-экономических условиях, в ином этническом окружении, с рядом специфических черт даже внутри себя, возможно, объясняющихся участием различных этнических компонентов в их формировании. Так, по декоративно-художественному оформлению женского костюма достаточно четко выделяются два комплекса: «Троицкий» и «Верхнеуральский». В основе декоративного оформления «Троицкого» комплекса лежат художественные полихромные ткани *чуптарлы*, «Верхнеуральского» – художественная аппликация *корамалы*. Кроме того, у нагайбаков не удалось зафиксировать некоторые специфические элементы, характерные для костюма татар, в том числе кряшен. Это, например, женская нагрудная перевязь-украшение, головное покрывало кряшенок *ак яулык* и др. Возможно, они были утрачены в результате многократных исторических переселений.

Как видим, костюм волго-уральских кряшен отличается богатой региональной вариативностью. При этом вариации костюма объединяет присутствие в их генезисе различных по времени проникновения древнетюркских субстратов – болгарского, кипчако-ногайского. Это, например, рудиментарное сохранение в комплексе головного убора монетной шапочки типа *кашпау* (молькеевские кряшены) или монетной повязки *маңгай тәңкәсе* (елабужские кряшены), имитирующие древний шлемовидный убор тюркских народов. Кипчако-ногайский компонент проявляется в наличии специфических тюрбанообразных (чалмообразных) женских головных уборов, в покрое нижней и верхней одежды, в обуви *тула оек*.

В ходе исследования удалось выявить единство этноопределяющих ранних, особенно сельских, форм костюма казанских татар и кряшен. Это общие принципы кроя нижней одежды: туникообразная женская рубаша с верхним воланом *өске итәкле кулмәк* является этноспецифической и для казанских татар. Наряду с «борчаткой» широко бытовала у кряшен и этноспецифическая для казанских татар приталенная *чабулы кием* одежда. Общими были ранние типы женских головных уборов, в частности, девичий белый вязаный калфак – *ак калфак*. Идентичными были шейно-нагрудное украшение *тамакса*, миндалевидные филигранные серьги *татар сырғасы*, типы монетных нагрудников, перевязей и девичьих накосников *чэч кап* и т.д.

Генезис кряшенских костюмных комплексов в значительной степени связан и с финно-угорским миром, что обусловлено тесными этнокультурными контактами с народами региона с весьма раннего времени (в составе Волжской Булгарии, Казанского ханства, позднее и Российской империи) и значительными, порой опосредованными этнокультурными связями с сибирско-угорским миром. Общность наблюдается в рогаобразных головных уборах, в способах декоративно-художественного оформления одежды (художественное ткачество, аппликация), в комплексах монетных женских украшений. Свадебный головной убор кряшен *туғәрәк яулык* аналогичен удмуртскому *сюлык*.

Формирование народной одежды кряшен находилось в безусловной связи и с этническими традициями русской культуры, что, в первую очередь, обусловлено единой православной системой вероисповедания. Это сходство мы наблюдаем в традиционных женских и мужских головных уборах (например, *сүрәкә* у кряшен – *сорока* у русских; способ повязывания платка «по-русски»), в покрое верхней одежды «борчатка», в способах декоративного оформления костюма (техника и орнаментика золотного шитья и вышивки) и др. Значимым было и влияние других христианских культур. В конце XIX – начале XX вв. костюм молькеевских кряшен развивался в русле чувашских традиций, костюм нагайбаков представлял собой практически кальку с костюма уральских казаков. Христианство, в конечном итоге, явилось важнейшей предпосылкой того, что народная одежда кряшен не консолидировалась в единые общетатарские «мусульманские» нормы.

К началу XX в. в процессе многовекового взаимодействия различных этнических традиций в Волго-Уральском регионе сложился во многом единый комплекс костюма, включающий различные, но общие для народов региона этнические пласты. Этот комплекс представители различных народов нередко считают «своим». Порой только специалист может различить нюансы особенностей в традиционных одеяниях кряшен, бексермян, чувашей, мари, удмуртов, да и сельских татар-мусульман, что является свидетельством определенной культурной общности народов Волго-Уральского региона.

Юлдуз Мухаметшин

### § 5. Поселения, хозяйственные постройки и жилище\*

**Поселения.** В конце XIX в. в Казанской губернии насчитывалось примерно 85 кряшенских селений<sup>91</sup>. С образованием Татарской АССР в ее территорию вошло еще около 90 селений, ранее находившихся в Елабужском, Малмыжском уездах Вятской губернии и Мензелинском уезде Уфимской губернии.

По типу заселения большинство поселений относились к овражно-речному или долинному типу, являющемуся наиболее распространенным типом в Среднем Поволжье<sup>92</sup>. Селения кряшен располагались в долинах, низинах небольших рек, ключей. Из 46 селений кряшен Мамадышского уезда 38 были расположены при речках, 8 – при ключах, в Елабужском уезде из 24 селений – 18 при речках и 6 – при ключах. В Восточном Закамье отмеченные 46 поселений все были при речках<sup>93</sup>. Подобное расселение отражено и в названиях деревень. Например, в Елабужском, Мамадышском уездах и в

\* См.: Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры: середина XIX – начало XX в. – М., 1977. – С.58–98.

<sup>91</sup> Подсчитано с учетом полевых данных и сопоставления статистических материалов дореволюционных изданий. См.: Ведомость о наместничестве Казанском // ИОАИЭ. – 1908. – Т.18. – Вып.4–6; Малов Е.А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий, в Волжском бассейне. – Казань, 1866; Бобровников Н.А. Инородческое население Казанской губернии. – Казань, 1899; Никольский Н.В. Крещеные татары. Статистические сведения за 1911 г. – Казань, 1914 и др.

<sup>92</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. – Казань, 1966. – С.189.

<sup>93</sup> Износков И.А. Список населенных мест Мамадышского уезда // Труды IV археологического съезда в России. Т.1. – Казань, 1884; Материалы по статистике Вятской губернии. Т.5. Елабужский уезд. Ч.2. Подворная опись. – Вятка, 1889; Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т.3. Уезд Мензелинский. – Уфа, 1899.

Восточном Закамье около 40 деревень имеют названия речек, ключей, на которых они были расположены<sup>94</sup>. Некоторые поселения кряшен находились по берегам крупных и средних рек – Камы, Вятки, Мешы и др.

Отдельно выделяются притрактовые поселения, расположенные вдоль старинных трактов и дорог (Зюрейской, Ногайской и др.), связывавших между собой уездные центры. Незначительное число поселений располагалось вдоль берегов небольших озер.

Основными типами поселений являлись деревни, села, которые все назывались *ауыл*. Единично имелись поселения типа починков – *пучинкэ*.

В зависимости от природных и социально-исторических условий размеры поселений были неодинаковыми. У народов Поволжья, в том числе и у татар, размер поселения зависел от густоты речной сети, что было наиболее характерно для капиталистического периода. Так, например, участник путешествия во второй половине XVIII в. о деревнях татар, чувашей, мордвы Предкамья писал, что в них «находится по 10, по 40, а в селах по 100, но редко по 150 дворов. Таких больших деревень, как на Волге, выше Камы, здесь нет...»<sup>95</sup>.

Зависимость размера поселений от местных условий прослеживается по статистическим материалам конца XVIII в. и у кряшен. Так, например, в Западном Предкамье (Арский, Казанский, Лаишевский, Мамадышский уезды), где была густая речная сеть, мелкие селения кряшен с числом жителей от 5 до 50 составляли 37,8%, от 50 до 100 – 37,8%, от 100 до 150 – 16,8% и от 150 и более – всего 7,8%. В Западном Закамье, где речная сеть была реже, селений с числом жителей от 5 до 50 имелось всего 13,3%, а от 50 до 100 – 36,1%, от 100 до 400 и более – 49,5%<sup>96</sup>.

Кроме того, малодворье деревень обуславливалось освоением свободных от леса земельных участков переселенцами «на лес», что особенно было характерно для Западного Предкамья. М. Лаптев, обращая внимание на зависимость размера поселения от характера местности (в северо-западных и западных частях Казанской губернии), писал, что «образование малых поселений типа околodков зависело от лесистой местности, не допускавшей больших поселений. Жители селились разбросанно там, где земля была свободная, не поросшая лесом»<sup>97</sup>. Первоначально свободные участки были небольшими, располагались в разных местах, что вынуждало селиться на них лишь малыми, разбросанными группами. Поэтому поселения первоначально, скорее всего, представляли собой тип малодворных починков, состоявших из нескольких дворов, возможно, принадлежавших одной родственной группе.

Во многих кряшенских деревнях народная память сохраняла имена первых основателей: отдельных, лиц семей или групп переселенцев. С увеличением населения, появлением новых поселенцев под посев расширялись новые лесные участки, и поселения типа починков разрастались в деревни. Например, в Елабужском уезде отдельные деревни кряшен в начале XIX в. первоначально были починками, основанными переселившимися «на лес» из других деревень (деревни Старое и Новое Утеганово, Малый Шурняк, Крешеный Тыловый, Новое Гришкино)<sup>98</sup>. На это указывало и само название деревень – Починок Поник, Томасов Починок и т.д. С освоением свободных земель выселения на починки и выселки уменьшались, с ростом народонаселения увеличивалось число средних и крупных селений.

<sup>94</sup> Там же.

<sup>95</sup> Записки путешествия академика Фалька // Полное собрание ученых путешествий по России. Т.6. – СПб., 1824. – С.175.

<sup>96</sup> Ведомость о наместничестве Казанском...

<sup>97</sup> *Лаптев М.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. – СПб., 1861. – С.163.

<sup>98</sup> Материалы по статистике Вятской губернии. Т.4... – С.31–64.

Соотношение мелких, средних и крупных поселений кряшен в конце XIX в. характеризуют данные табл. 25, составленной по официальным источникам<sup>99</sup>.

Таблица 25

Уезд	Всего поселений	Мелких (до 50 дворов), в %	Средних (от 50 дворов), в %	Крупных (более 100 дворов), в %
Лаишевский	14	–	92,1	7,9
Мамадышский	19	36,8	36,8	26,3
Елабужский	24	41,6	41,6	20,8

Разрастанию малодворных деревень в многодворные способствовали их удобное расположение на местности и экономическое значение: в некоторых из них проводились базары, ярмарки и другие общественные сборища. В таких деревнях, особенно в тех, которые находились в центре компактной группы из нескольких деревень, духовные власти и миссионерские общества строили церкви. Некоторые из них, если поблизости не было русского села, становились приходом, а иногда и волостным центром (деревни Шеморбаш, Зюри, Старая Юмья, Старая Ципья, Черкасово и т.д.).

В начале XX в. в 52% поселений (из вышеуказанного общего их числа) жили одни кряшены, а остальные поселения были смешанного состава: 25,3% – с русскими, 16,3% – с татарами-мусульманами и 6,2% – с чувашами, удмуртами, марийцами<sup>100</sup>.

В поселениях, возникших в различных социально-экономических условиях, зачастую долго сохранялись некоторые признаки этих условий, а иногда и этнические традиции<sup>101</sup>. Со временем в новых исторических условиях старые признаки стирались и исчезали. В большей степени это касалось формы поселений. Нередко взамен старых форм появлялись новые. Например, в период капитализма беспорядочные, замкнутые формы поселений заменялись новой, уличной формой их планировки. Иногда этому способствовали пожары, переселения кряшен из одного села в другое и т.д.

Судя по источникам конца XVIII–XIX в. и полевым данным, в поселениях кряшен выделяется несколько форм планировки: уличная, линейная, радиальная, беспорядочная, или кучевая<sup>102</sup>. Линейная форма была наиболее распространенной и характерной для овражно-речных или долинных и притрактовых поселений кряшен. В конце XVIII в. и в XIX в. такие селения зачастую имели одностороннее расположение улиц<sup>103</sup>: дома строились вдоль оврага, речки, дороги. С ростом населения возникал второй ряд домов, затем вторые улицы и т.д.<sup>104</sup> Большинство кряшенских селений было вытянуто с запада на восток или с юго-запада на северо-восток<sup>105</sup>. Поэтому при двустороннем рас-

<sup>99</sup> Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып.7. Уезд Лаишевский. – Казань, 1889. – С.18; Вып.6. Уезд Мамадышский. – Казань, 1888. – С.60; Материалы по статистике Вятской губернии. Т.4...

<sup>100</sup> Цифры подсчитаны на основе работ: *Никольский Н.В.* Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири. – Казань, 1912. Общая таблица.

<sup>101</sup> *Витов М.В.* О классификации поселений // СЭ. – 1953. – № 3. – С.34.

<sup>102</sup> В формах планировки мы придерживаемся классификации Е.П. Бусыгина (*Бусыгин Е.П.* Русское сельское население... – С.191–194).

<sup>103</sup> ЦГА ТАССР (ныне НА РТ). Ф.324. Оп.734. Д.647, 561, 511, 967 (деревни Салтыган-Ключ, Отар-Илга, Большой Арташ, Крещеное Пакшино, Старая Икшурма, Ерыклы, Астан-Илга и др.).

<sup>104</sup> ЦГА ТАССР. Ф.324. Оп.737. Д.660, 479 (деревни Салтыган-Ключ, Отар-Илга, Старая Икшурма и др.).

<sup>105</sup> *Соловьев Е.Т.* О старинном расположении селений и жилищ в Мамадышском уезде (70–80 гг.). Рукопись // РОНБ КГУ (ныне ОРРК НБ КФУ). № 1462; Сведения о Ельшевском приходе. Рукопись // РОНБ КГУ. № 2244. Л.147–149; № 2252. Л.53.

положении улиц первый ряд домов ставили фасадами на юг или восток, а второй ряд – фасадами на север или северо-запад.

Однако и в разросшихся деревнях иногда сохранялось одностороннее расположение домов, которые занимали лишь северный ряд улицы. Фасады жилищ смотрели на южную сторону, на которой располагались огороды усадеб других улиц<sup>106</sup>. Подобную планировку Н.И. Воробьев считал наиболее старой, она встречалась не только в кряшенских, но и в некоторых татарских селах<sup>107</sup>.

В планах деревень кряшен наблюдалось еще одно своеобразие — дома при линейной односторонней планировке располагались группами по одной линии, и между ними оставались свободные участки. В прошлом подобная планировка наблюдалась в деревнях, где в конце XVIII в. жили совместно служилые крещеные и ясашные татары<sup>108</sup>. Возможно, эта черта планировки отражает раздельное расселение на селитебной площади дворов разных сословных или родственных единиц. В этой связи представляет интерес термин *иске йорт* (*иске* – старый, *йорт* – дом), которым кряшены называют места старых, заброшенных поселений. Исследователи полагают, что слово *йорт*, как и у многих других древних тюрок, в языке казанских татар означало определенную хозяйственно-социальную единицу родственного характера<sup>109</sup>.

Можно отметить, что в народных преданиях татар, в том числе кряшен, первыми основателями многих деревень считались предки-братья или выходцы из различных мест. В отдельных деревнях концы улиц сохраняли названия сословных групп и этнической принадлежности. Например, по данным И.А. Износкова, в дер. Янцева до пожара 1883 г. концы улиц назывались *Морзаныклар очы*, *Казаклар очы*, *Чуваши очы*, *Рус очы* (или: Конец Мурз, Казаков, Чувашей, Русских)<sup>110</sup>. Название «*Казаклар очы*» (Служилых кряшен) имела также одна из улиц в дер. Крещеное Пакшино, топоним «*казаклар*» сохранился и в обозначении деревень Казаклар, Тябердины Челны, Козяковы Челны и т.д. Отмеченная планировка могла явиться исходной формой другого ее типа. Например, возникновение радиальной формы планировки поселения татар исследователи объясняют расселением родственников на концах поселения<sup>111</sup>. По мере разрастания деревни отдельные группы дворов сливались в улицы и планировка улиц становилась законченной радиальной. Такое развитие, например, прослеживается в плане дер. Старая Икшурма. В 1801 г. она еще сохраняла форму, состоящую из разбросанных групп дворов, а спустя столетие это было уже село с церковной площадью посередине, от которой расходились лучами несколько улиц<sup>112</sup>. Радиальную форму планировки имели и другие поселения кряшен<sup>113</sup>.

Отдельные деревни кряшен имели круговую форму планировки.

Кучевая (беспорядочная) форма планировки к изучаемому периоду встречалась мало, и то лишь там, где был сложный рельеф местности – овраги, речки. Исчезновению их

<sup>106</sup> ЦГА ТАССР. Ф.324. Оп.734. Д.147, 110, 599 (дер. Верхний и Большой Машляк, Семен-Головино).

<sup>107</sup> Воробьев Н.И. Отчет о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТАССР летом 1927 г. // ВНОТ. – 1928. – №8. – С.103.

<sup>108</sup> ЦГА ТАССР. Ф.324. Оп. 734. Д.893, 626 (дер. Кобяково, Алич Тархан, Яваш I и Яваш II, Другой Яваш).

<sup>109</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С.201.

<sup>110</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Вып.2. Уезд Лаишевский. – Казань, 1895. – С.10.

<sup>111</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары. – Казань, 1953. – С.139–140; Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. – М., 1972. – С.57.

<sup>112</sup> ЦГА ТАССР. Ф.324. Оп.734. Д.647, 660.

<sup>113</sup> ЦГА ТАССР. Ф.324. Оп.734. Д.204, 222, 660, 662 (деревни Тямти, Кулуци, Комаропка, Теплое Болото).

способствовало упорядочение планировки селений, предпринятое царским правительством в XIX в. На наличие такой планировки указывают старые планы деревень<sup>114</sup>, а также литературные данные. Так, один из авторов писал, что «улицы в деревнях и все надворные строения возводились здешними жителями без всяких планов»<sup>115</sup>. Информаторы также отмечали, что в их деревнях дома раньше были размещены беспорядочно, кучно<sup>116</sup>. Планировка характеризовалась теснотой застройки, кучевым расположением усадеб. Беспорядочное расположение домов как характерное явление поселений финно-угорских и тюркских народов Среднего Поволжья отмечают многие авторы XIX и XX вв.<sup>117</sup>

В изучаемый период повсеместно крышени ставили свои жилые дома на красной линии улицы. Впрочем, такая постройка жилищ наблюдалась и у других групп татар, кроме их поселений в Заказанье и частично в Западном и Восточном Закамье. Здесь дома располагались внутри усадьбы, отступая от линии улицы на некоторое расстояние, и вдоль улицы тянулись сплошные заборы. Эта так называемая «татарская»<sup>118</sup> форма расположения жилищ, придающая облику всего поселения особую живописность, в период конца XVIII – начала XIX вв. бытовала и у крышен Мамадышского уезда<sup>119</sup>.

Следует отметить, что постройку татарами жилого дома внутри усадьбы исследователи, в частности Н.И. Воробьев и К.И. Козлова, объясняют влиянием ислама с его затворничеством женщин<sup>120</sup>. Но, очевидно, эта традиция татар имеет и другие корни. Так, А.П. Смирнов связывает ее с традицией болгар<sup>121</sup>. Этой же точки зрения придерживаются А.Г. Бикчентаев, Ф.Х. Валеев<sup>122</sup>.

Озеленение крышенских деревень, как и у других групп татар, было различным. Имелись селения, особенно в Западном Закамье и Предкамье, где почти не было зелени, но были и такие, иногда в тех же подгруппах, которые утопали в зелени. Возможно, последние относятся к более старинным поселениям. Деревья сажали не только на территории усадьбы, но и на улицах. Наиболее озелененными были деревни елабужских, восточнозакамских крышен и крышен северной части Заказанья.

**Усадьбы и постройки.** Усадебные постройки крышен представляли собой единый комплекс, состоящий из жилого дома и хозяйственных служб. Они имели свое определенное расположение, назначение и особенности в строительной технике, типах и т.д. Усадьба (*пужым* — от рус. *пазьма*) была в виде вытянутого прямоугольника, узкой стороной обращенного к улице. Н.И. Воробьев отмечал, что для крышен характерно

<sup>114</sup> ЦГА ТАССР. Ф.324. Оп.734. Д.204 (дер. Дюртели).

<sup>115</sup> *Ляпидевский И.М.* Краткие сведения о Чурилинском приходе Мамадышского уезда Ядыгерской волости за 1879 г. Рукопись // РОНБ КГУ. № 2244. Л.62.

<sup>116</sup> Полевые записи 1968 г. (дер. Малая Чура, Дурга).

<sup>117</sup> *Харузин Н.Н.* Очерк развития жилища у финнов // ЭО. – 1895. – №1. – С.70; *Сбоев В.А.* О быте крестьян в Казанской губернии. – Казань, 1856. – С.18; *Егерев В.В.* Самобытное расселение народностей Казанского края // ВНОТ. – 1928. – №8. – С.73–80; *Воробьев Н.И.* (и др.). Чуваши. Этнографическое исследование. Ч.1. – Чебоксары, 1956. – С.170–172; *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. – М.-Л., 1955. – С.247–248.

<sup>118</sup> *Егерев В.В.* Самобытное расселение... – С.80.

<sup>119</sup> ЦГА ТАССР. Ф.374. Оп.734. Д.110, 647, 147, 662 (дер. Большой Машляк, Старая Икшурма, Сатлыган-Ключ, Верхний Машляк, Теплое Болото, Средний Арняш и др.).

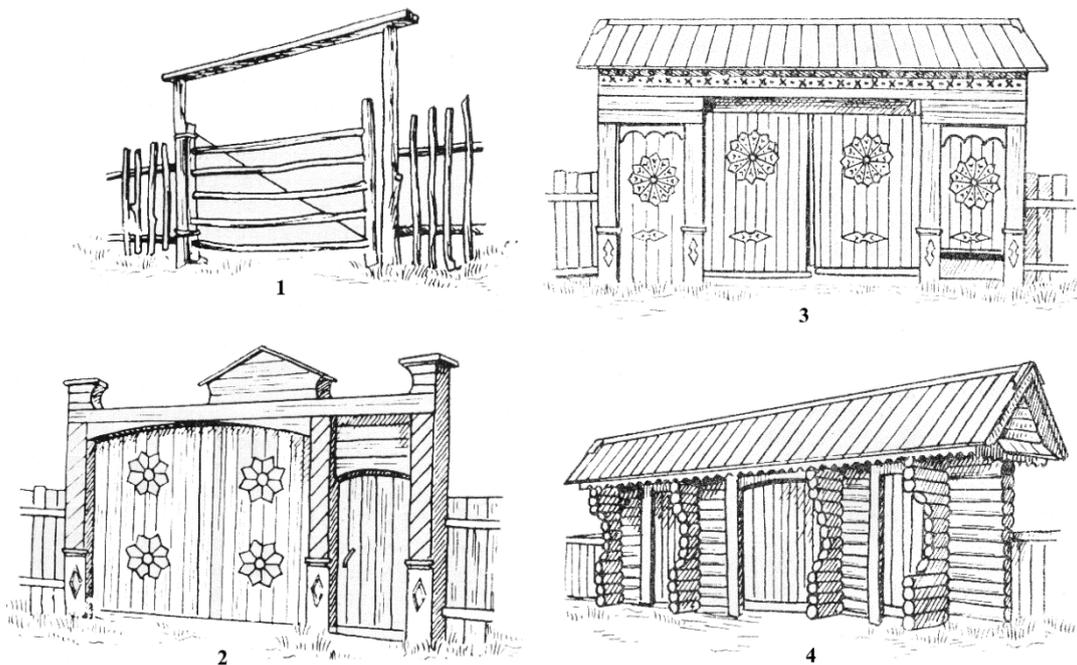
<sup>120</sup> *Воробьев Н.И.* Казанские татары... – С.147; *Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. – М., 1964. – С.59.

<sup>121</sup> *Смирнов А.П.* К вопросу о происхождении татар // Происхождение казанских татар. – Казань, 1948. – С.17–18.

<sup>122</sup> *Бикчентаев А.Г.* Сельское жилище Татарской АССР. – Казань, 1957. – С.7; *Валеев Ф.Х.* Архитектурно-декоративное искусство казанских татар. Сельское жилище. – Йошкар-Ола, 1975. – С.24.

«полное замыкание изгороди усадьбы, что у татар делается особенно тщательно, только со стороны улицы, и в этом кряшены сближаются с чувашами»<sup>123</sup>.

Изгороди были различных видов. Широко использовались плетень (*чабе*), частокол (*утыртма читән*). Для огораживания передней части усадьбы, особенно в отдельных деревнях елабужской подгруппы, Западного Предкамья, строили закладным способом рубленые заборы, имеющие, как считали исследователи, очень древнее происхождение у местного татарского населения<sup>124</sup>. Огороды, проулки, загоны для скота обносились пряслон (*киртә*), а также тычинником. Изредка встречались каменные ограды. В зажиточных хозяйствах имелись дощатые заборы. Однако они у кряшен, в отличие от таковых у казанских татар Заказанья, клялись без решетчато-ажурной верхней части.



Типы ворот. Рис. Ю.Г. Мухаметшина

1 – *жил капка* (дер. Большой Шурняк, Елабужский район);

2 – *татар капкасы* (дер. Кыр-Баш, Сабинский район);

3 – *урыс капка* (дер. Козяковы Челны, Рыбно-Слободский район);

4 – срубные ворота (дер. Кыр-Баш, Сабинский район)

Ворота в усадьбах в зависимости от состоятельности хозяев делались различных типов. В бедняцких хозяйствах распространенными являлись ворота *жил капка*, представлявшие собой несколько жердей или досок, горизонтально укрепленных на раме. Рама подвешивалась на низкие (на уровне забора) или высокие столбы, соединенные перекладиной. Подобные же ворота устраивались и на конце улиц и переулков (*басу капка*). Другим типом были глухие ворота без крыши (*татар капкасы*), на высоких столбах. Оформление верхней части таких ворот было различным. Состоятельные хозяева строи-

<sup>123</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары (Материалы по сравнительной характеристике быта) // Отдельный оттиск из журнала «Труд и хозяйство» за 1929. – № 5. – Казань, 1929. – С.12.

<sup>124</sup> Валеев Ф.Х., Воробьев Н.И. Украшение сельского жилища татар Заказанья. Рукопись. 1962 г. // Архив ИЯЛИ.

ли русские ворота (*урьс капка*), широко распространенные также у других народов Среднего Поволжья. Они держались на 3–4 столбах, были с глухими створками, с калиткой и двухскатной тесовой крышей. Обычно крыша делалась без большого выноса, и лишь в северных районах Заказанья и Западного Предкамья строились крыши с широкими и массивными скатами. Единично в северной части Заказанья встречались ворота с двухскатной крышей, но в отличие от обычных на столбах в них закладным способом делались бревенчатые стенки для защиты от снежных заносов. По нашим наблюдениям, подобные ворота на указанной территории бытовали и у других групп татар, но чаще встречались у нукратской группы (Кировская область), а также у удмуртов, бесермян.

Усадьба делилась на две части: 1) передний двор (*ишек алды, утар*), где находились жилище и хозяйственные постройки, и 2) задний двор, состоящий из огорода (*бакча*), который всюду располагался позади построек. Лишь единично в некоторых деревнях кряшен (Никифорово, Дюртели-Субаш) огороды были вне усадебных земель<sup>125</sup>. За огородами устраивались гумна с током, овины-шиши, мякинники, бани. В некоторых деревнях Западного Предкамья амбары, бани, погреб ставились на улице или на краю деревни.

Двор был открытым, и лишь в единичных деревнях, наряду с открытыми, встречались закрытые дворы<sup>126</sup>.

Жилые дома кряшен повсеместно ставились передними окнами (узкой фасадной частью) на улицу, что само по себе уже определялось вышеотмеченной формой расположения домов на линии улицы. Иногда встречалось расположение домов сенями на улицу – в том случае, когда дом ставился на южной стороне улицы. При этом передний фасад его был обращен на юг (во двор), а задний – на улицу<sup>127</sup>. Такая особенность наблюдается в деревнях северной части Заказанья. Например, из 168 дворов в деревнях Биктяшево и Чура такое расположение отмечалось в 25% усадеб<sup>128</sup>. По всей вероятности, этот способ расположения усадеб возник в результате ориентации жилища по сторонам света и рельефу местности. Очевидно, ориентацией по сторонам света объясняется и постановка жилищ длинной стороной к улице. При этом, если дом ставился на южной стороне, его окна обращались во двор, а глухая стена – на улицу. Так ставились жилища в каждом селении, но ни в одном из них этот способ не являлся преобладающим.

Соединение жилищ с хозяйственными постройками (в том числе и клетями) у кряшен, за исключением их молькеевской подгруппы, считалось «совершенно отсутствующим»<sup>129</sup>. Между тем у кряшен Западного Закамья соединение их отмечалось уже в середине XIX в.<sup>130</sup> Эта традиционная связь жилища с хозяйственными постройками наблюдается и в настоящее время. Из более 1,5 тыс. обследованных усадеб связанные постройки составляли примерно 35%. Однако соотношение связи по подгруппам было различным: в Восточном Закамье – 4,7%, в Западном Предкамье – 60–70%, в Елабужской подгруппе – 22%, в северной части Заказанья – 25%<sup>131</sup>.

Возможно, эта черта, характерная для усадеб кряшен, была связана с влиянием окружающих народов (прежде всего русского населения)<sup>132</sup>. Но в целом для кряшен, как и

<sup>125</sup> Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып. 4. ... – С.132.

<sup>126</sup> Полевые записи 1967 г. (дер. Ташкирмень).

<sup>127</sup> ЦГА ТАССР. Ф.324. Оп.734. Д.479, 647, 662.

<sup>128</sup> Полевые записи 1968 г.

<sup>129</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары... – С.12.

<sup>130</sup> Толмачев Н.А. Путевые заметки 1849–1850 гг. Рукопись // РОНБ КГУ. № 4105. Л.116.

<sup>131</sup> Расчет произведен на основании материалов экспедиций 1968–1971 гг.

<sup>132</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.224–225.

для других групп казанских татар, был характерен двор с отделенными от жилища хозяйственными постройками.

Способы застройки двора были разнообразными и определялись традициями, природными, историческими условиями и состоятельностью семей.

Наиболее распространенной, особенно в деревнях кряшен Предкамья, являлась покоеобразная застройка: напротив жилища по другую сторону ворот ставились клеть или амбар, кладовая. Под общей крышей с ними, вдоль боковой части двора и позади нее, располагались другие хозяйственные постройки (хлев, навес, конюшня и т.д.). Как известно, такая форма постройки чаще всего встречалась у той части казанских татар и мишарей Предволжья, которые тесно соприкасались с русскими<sup>133</sup>, для последних форма покоеобразного двора являлась наиболее характерной<sup>134</sup>.

В прошлом большое распространение имела глаголеобразная форма двора. Это был открытый двор, где хозяйственные постройки ставились позади жилища и занимали всю ширину усадьбы. Постройки, как и при покоеобразной форме, или соединяли с жилищем, или же, чаще, между ними оставляли открытое пространство.

Характерная для татар и башкир разбросанная форма связи между постройками встречалась повсеместно, но более всего была присуща усадьбам кряшен Восточного Закамья: хозяйственные постройки располагались разбросанно или группами, на некотором расстоянии друг от друга. Очевидно, в более раннее время эта форма связи имела у кряшен такое же широкое бытование, как и у других групп казанских татар, что отмечали у последних многие авторы конца XVIII – начала и середины XIX вв. Позднее, в капиталистический период, в связи с нехваткой земли татары свои постройки в усадьбах стали располагать более компактно, но и в этом случае прежняя традиция отделения жилища от хозяйственных построек сохранялась довольно стойко.

Хозяйственные постройки состояли из хлевов, амбаров, клетей, кладовых, подвалов, погребов, бань. В бедных хозяйствах этих построек было немного. Один из жителей дер. Старая Икшурма в конце XIX в. писал, что «очень редко можно встретить особенную избу или теплый хлев для скота»<sup>135</sup>. Зажиточные хозяева ставили во дворе крепкие теплые хлева, конюшню, имели несколько клетей или амбаров. Обычно же в каждом хозяйстве старались иметь конюшню для лошадей, а остальной скот содержали в одном хлеве, разделенном перегородками.

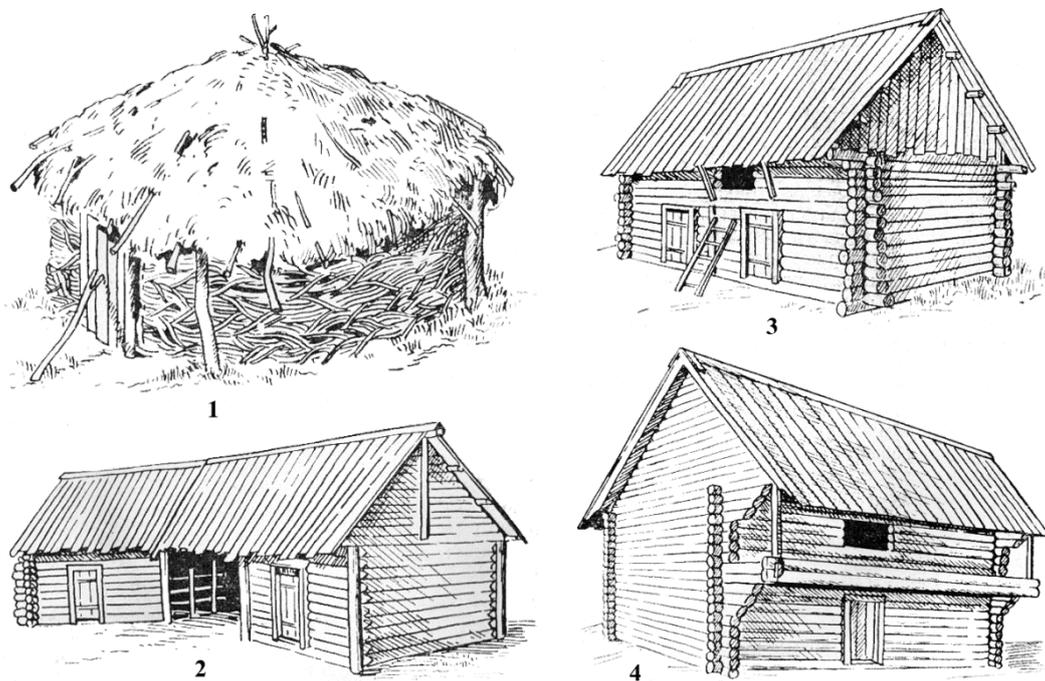
Постройки были срубные, реже – из самана, камня, луба. Встречались и плетневые постройки, особенно часто в Восточном Закамье. Техника сооружения срубных надворных построек была проста: их рубили из тонких бревен. Венцы закреплялись способом «в угол». В деревнях северной части Заказанья и Мамадышского района при строительстве двухэтажных конюшен, амбаров, срубных чуланов иногда применялась рубка «в лапу» (*шома почмак, кое почмак*). Закладной способ строительства более всего практиковался в северной части Заказанья, в Елабужском и Мамадышском районах. При этом способе в землю вкапывались столбы, на пазах которых укреплялись концы бревен. Закладным способом строили хлева, сараи и задние стены навесов (*лапас, кыек лапас*), расположенных между двумя хлевами.

При постройке отдельно стоящих навесов или навесов, примыкавших к хлевам (*төз лапас, өслек лапас, туры төзгү өслек*), применяли столбовую конструкцию: вкапывали столбы с развилкой в верхней части. В развилки клали балки, на которых покоились стропила. Иногда на столбах покоилась вся крыша, под которой размещались срубы хозяйственных сооружений, конструктивно с ней не связанные.

<sup>133</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья... – С.107–108.

<sup>134</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.218.

<sup>135</sup> Архив И.А. Износкова. Рукопись // РОНБ КГУ. № 2244. Л.139.



Виды хлевов. Рис. Ю.Г. Мухаметшина

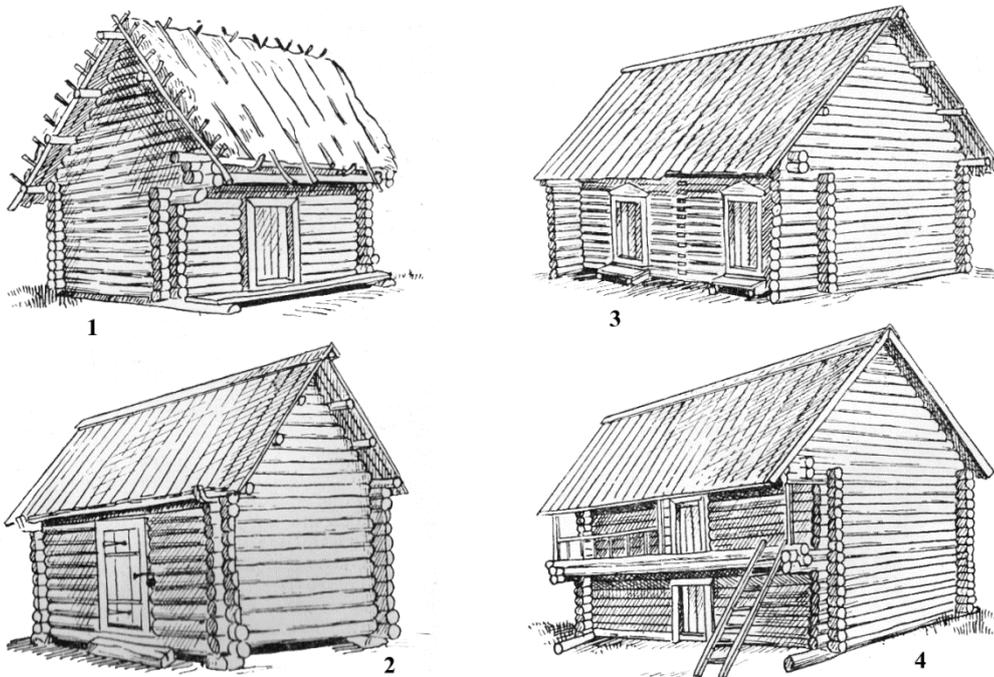
- 1 – плетневый хлев (дер. Старый Мелькен, Мензелинский район)
- 2 – однокамерные хлева под общей крышей (между ними навес) (дер. Юкачи, Мамадышский район)
- 3 – двухкамерный хлев с сеновалом (дер. Верхняя Чура, Кукморский район)
- 4 – однокамерная конюшня *нукрат* с сеновалом (дер. Верхняя Чура, Кукморский район)

Как уже отмечалось, крыша хозяйственных построек имела стропильную конструкцию. Наряду с этим в хлевах, клетях, амбарах сохранялась архаичная самцовая конструкция (*кара кыеклы келэт*). В елабужской и западнопредкамской подгруппах бытовали хлева с крышей костровой конструкции. Форма крыши хозяйственных построек была двухскатная, а местами, в отдельно стоящих клетях, кладовых, банях – четырехскатная. Последняя форма была широко распространена в северной части Мамадышского района и в Елабужском районе, а также часто встречалась и селах, где кряшены раньше жили вместе с русскими. Материалом для покрытия крыши служили солома, тес, иногда луб и камыш. Срубные хлева (*абзар*, *чуннек*) были как холодные, так и теплые, на мху, с полом и потолком. В зажиточных хозяйствах строили специальные хлева *мал өе*, *кара өй* (черная изба) для содержания молодняка. Они иногда имели печи с котлом, топящиеся по-черному, для приготовления корма. Подобные хлева под названием «черная изба» отмечались у татар еще в XVIII в. И.И. Лепехиным<sup>136</sup>.

Хлева строились как однокамерные, так и двухкамерные, разделенные бревенчатой стеной на две половины, с отдельными входами. Двухкамерные хлева более всего отмечаются в Елабужском, Мамадышском районах и в северной части Заказанья. В последнем указанном районе строили своеобразные двухэтажные конюшни (*нукрат*), сходные по конструкции с двухэтажными амбарами нукратских татар, удмуртов, марицев, бесермян, чувашей. Внизу устраивали конюшню, вверху – сеновал.

<sup>136</sup> Лепехин И.И. Записки путешествия академика Лепехина // Полное собрание ученых путешествий по России. Т.3. – СПб., 1821. – С.159.

Небезынтересно отметить плетневые хлева кряшен Восточного Закамья. Они были круглые в плане, с двойными стенками. Для утепления между стенками набивалась солома с сухим навозом. Крыша была стропильная, шатровой формы, покрытая соломой. В южной части Западного Закамья аналогичная постройка имела одинарные стены, обмазанные глиной. В отмеченных районах плетневые хлева имелись и у других групп татар. Кроме того, они бытовали у татар Предволжья, у татар-мишарей Пензенской области<sup>137</sup> и у восточных марийцев<sup>138</sup>. В Поволжье плетень как строительный материал применялся еще у булгар<sup>139</sup>. Аналог круглой плетневой постройки татар Поволжья имеется и у других тюркоязычных народов, в частности в плетневой клетке (*аласык*) у башкир, в хлеве (*алачык*) у кумыков и т.д.<sup>140</sup> Под навесом, чаще в каком-нибудь углу двора, жердями загораживали место для содержания скота (*утар, карда*). Карды – летние загородки в Среднем Поволжье отмечаются также у русского населения, мордвы, чувашей и считаются сооружениями местного происхождения<sup>141</sup>. Запасы домашнего инвентаря, продуктов, одежды и т.д. хранились в клетях или амбарах, каменных кладовых, подвалах, землянках.



Виды клетей. Рис. Ю.Г. Мухаметшина

1 – клеть с выступающим навесом и помостом (дер. Крешеные Казылы, Пестречинский район);  
2 – клеть без выступов (дер. Козяковы Челны, Рыбно-Слободский район);

3 – двухкамерная клеть (дер. Брюшли, Елабужский район);  
4 – двухэтажная клеть (дер. Ошторма-Юмья, Мамадышский район)

<sup>137</sup> Полевые записи 1970–1975 гг.

<sup>138</sup> Сепеев Г.А. Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – Йошкар-Ола, 1975. – С.131.

<sup>139</sup> Ефимова А.М. Догородские поселения на территории Болгарского городища // Города Поволжья в средние века. – М., 1974. – С.16–17.

<sup>140</sup> Руденко С.И. Башкиры... – С.239–240, рис.205; Гаджиева С.Ш. Материальная культура кумыков XIX–XX вв. – Махачкала, 1960. – С.56.

<sup>141</sup> Маслова Г.С. Русские постройки Среднего Поволжья // СЭ. – 1953. – №1. – С.99, 111.

Амбары (*амбар*), клетки (*келат*)<sup>142</sup> горизонтального расположения были двух типов. К первому типу относятся наиболее распространенные однокамерные клетки (*вара келат*) и амбары. И те и другие были срубные, четырехугольные в плане, с полом и потолком или без них. Отличие их друг от друга заключалось в размерах: амбар делался несколько большего размера и с широкой (иногда двустворчатой) дверью (в клетях – всегда одностворчатой). Оба строения имели два варианта оформления входа: без выступающего навеса над дверью и площадки крыльца и с выступающими навесом и площадкой, которые поддерживались выпусками бревен торцовых стен. Иногда в клетях выступающую площадку огораживали решеткой и навес крыши подпирали столбами, как это делало русское население Среднего Поволжья<sup>143</sup>. Такая деталь в клетях групп татар отсутствовала.

Ко второму типу относятся двухкамерные клетки, разделенные на две половины капитальной стеной наподобие пятистенника, встречавшиеся в северной части Западного Предкамья. Оба помещения таких клеток имели самостоятельные входы. Одна их половина использовалась как черная клеть (*кара келат, он келате*) для хранения хозяйственных запасов, а другая *ак келат* – как летнее помещение, в котором обычно жили молодожены. Отметим, что у казанских татар северных районов Татарии белые клетки строились однокамерными<sup>144</sup>, но по названию и назначению они были идентичны кряшенским.

Переходным типом от одноэтажных клеток к двухэтажным являются клетки с подклетью. Обычно такие клетки ставились в соединении с жилищем и по конструкции имели два варианта: 1) подклеть и сама клеть имели одинаковую ширину с сенями жилища; 2) подклеть делалась уже, чем сени, и верхний этаж клетки, построенный по ширине сеней, нависал над подклетью.

Верхний этаж клетки был выше уровня сеней, и перед ее дверью устраивалась лестенка. Клеть служила летним помещением, подклеть – для хранения инвентаря, продуктов. Описанный тип клетки с подклетью, особенно в соединении с жилищем, был подобен клетям русского населения Среднего Поволжья<sup>145</sup>. Как показывают экспедиционные данные, у кряшен они имелись везде, кроме районов Закамья.

Двухэтажные клетки и амбары (*астылы – өстеле келат*) чаще бытовали у западно-закамских кряшен и отчасти в Мамадышском районе Западного Предкамья<sup>146</sup>. Они так же, как и однокамерные, строились с навесом и площадкой и без них; иногда имели верхнюю галерею с перилами. Назначение нижнего и верхнего этажей было такое же, как и у клеток с подклетью. Как известно, у других групп казанских татар (за исключением юкаменских, балезинских и параньгинских) двухэтажные клетки и амбары отсутствовали. Наличие их у кряшен составляет одну из особенностей их быта. Данные сооружения кряшен аналогичны двухэтажным амбарам и клетям соседних народов. Амбары чувашей, удмуртов и нередко мордовские были преимущественно двухэтажными, с навесом над входом и длинным балконом на уровне второго этажа<sup>147</sup>.

Для сохранения имущества семьи от пожаров строили кладовые, подвалы, землянки.

<sup>142</sup> Клетки в отдельных деревнях кряшен, где они жили вместе с удмуртами, назывались *келат* (дер. Ошторма-Юмья). Полевые записи 1972 г.

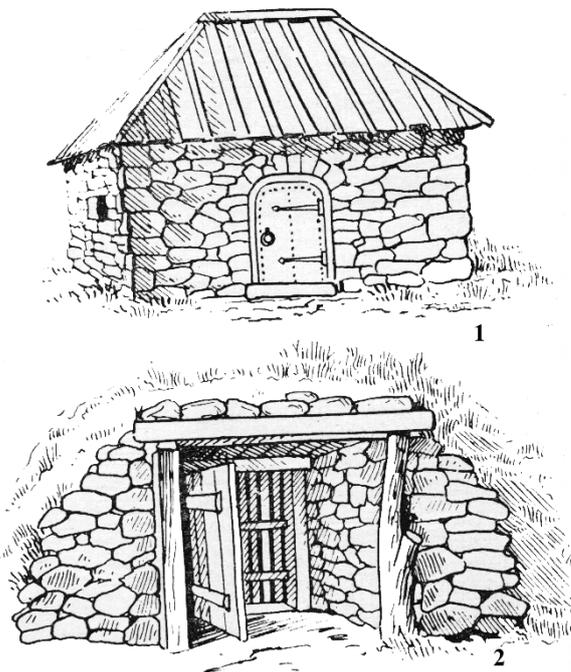
<sup>143</sup> Русские. Историко-этнографический атлас. – М., 1967. – С.302, табл. XI (3).

<sup>144</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.210.

<sup>145</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.289–290.

<sup>146</sup> В настоящее время двухэтажные амбары в Мамадышском районе не фиксируются. О наличии их пишет Н.И. Воробьев. См.: Воробьев Н.И. Некоторые данные по быту крещеных татар (кряшен) Челнинского кантона // ВНОТ. – 1927. – №6. – С.163.

<sup>147</sup> Воробьев Н.И. К истории сельского жилища у народов Среднего Поволжья // КСИЭ. Вып.25. – М., 1956. – С.17.



Виды кладовых. Рис. Ю.Г. Мухаметшина  
 1 – каменная кладовая (дер. Кулуши,  
 Мамадышский район);  
 2 – подвал (дер. Кулуши, Мамадышский район)

Каменные, иногда саманные, кладовые (*таш кладовой, таш келэт*) чаще встречались в отдельных деревнях Западного Предкамья, но особенно много их было в Закамье, что обуславливалось сухостью климата, нехваткой леса. Здесь они имелись «почти в каждой усадьбе, причем встречались чаще у кряшен, чем у других народностей»<sup>148</sup>. Кладовая строилась с толстыми стенками, железной дверью, накат потолка засыпался землей.

Повсеместно в отдельных хозяйствах строили подвалы, землянки: выкапывали яму, стены и потолок укрепляли жердями и досками и сверху заваливали землей. В подвалах и землянках хранили вещи, а иногда держали ульи и мелкий скот. Размещались эти постройки на усадьбе, а в некоторых деревнях (Ташкирмень) – на улице. Подобные постройки кряшен близки к подвалам и землянкам чувашей, мордвы<sup>149</sup>, мишарей и представляют собой древний элемент

материальной культуры на территории Средней Волги<sup>150</sup>, прослеживаемый еще в культуре волжских булгар<sup>151</sup>.

Широкое распространение у кряшен имели погреба (*баз*). Они делались двух видов. Первый из них – *барэңге базы* представлял собой яму, которую сверху покрывали накатом из жердей и засыпали землей. Располагался такой погреб на огороде или, реже, на улице. Осенью его заполняли картофелем. Очевидно, погреб *барэңге базы*, как указывает само название (*барэңге* – картофель), возник лишь с появлением картофеля в связи с необходимостью его хранения в зимнее время.

Более древним сооружением представляется второй вид погреба – *кар базы*, который устраивался чаще во дворе, иногда под навесом или клетью. На лето погреб наполняли снегом. В нем хранили молочные и другие продукты. Стены погреба крепились камнем или деревом. Над накатом погреба сооружалось погребвище, имевшее различную форму: в виде двухскатного шалаша (иногда он устанавливался на невысоком срубе в 2–3 венцах). Иногда же над погребом ставились дощатые, бревенчатые (срубные, закладные) сарайчики под двухскатной или, реже, четырехскатной крышей. В Западном Предкамье и отчасти в Восточном Закамье над погребом устанавливали конусообразные шалаша в виде чума. Шишеобразные погреба у татар в середине XIX в. отмечает В.А. Сбоев<sup>152</sup>. По мнению исследователей, данная форма погреба являлась характерной для финно-

<sup>148</sup> Воробьев Н.И. Некоторые данные... – С.163.

<sup>149</sup> Горюнова Е.И. Развитие жилища у мордвы // ТИЭ. Т.86. – М., 1963. – С.130.

<sup>150</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари... – С.68.

<sup>151</sup> Смирнов А.П. Волжские булгары. – М., 1951. – С.139.

<sup>152</sup> Сбоев В.А. О быте крестьян... – С.19.

угорских народов<sup>153</sup> и была перенята татарами у удмуртов, так как подобные чумы имели чисто местное распространение именно в районе, близком к удмуртам<sup>154</sup>.

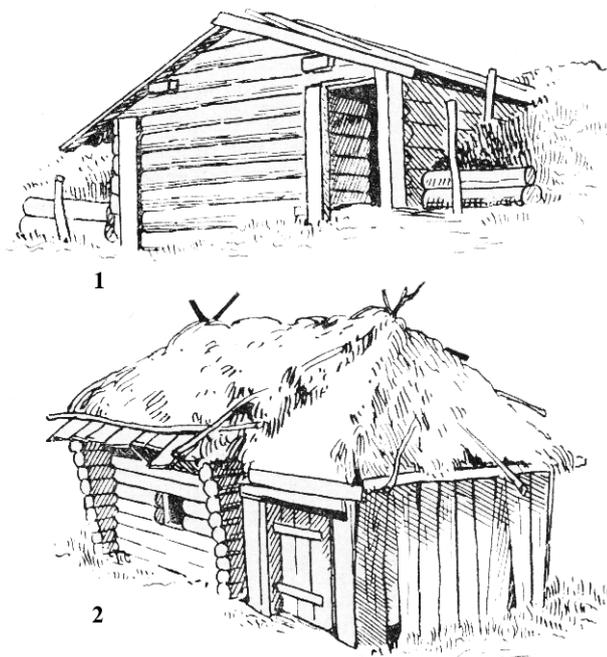
Характерной хозяйственной постройкой являлась баня (*мунча*). Бани конструктивно подразделялись на два типа: 1) наземные и 2) бани-землянки. Наибольшее распространение, как и в целом у татар, имел первый тип бани, представлявший собой небольшой сруб с полом, потолком и стропильной крышей. Бани с плоской земляной крышей, характерные для мордовских селений Поволжья<sup>155</sup>, у кряшен встречались лишь единично. К срубам бани пристраивался легкий предбанник из теса, тонких бревен или плетня. Бани-землянки (*жир-мунча*) бытовали в Западном Предкамье, в Западном Закамье. Устройством они не отличались от подобных же бань чувашей, мордвы и русско-го населения Среднего Поволжья. Оба типа бани топились по-черному (*кара мунча*).

По внутренней планировке бани подразделялись на три типа. Согласно принятой классификации повсеместно распространенным являлся первый тип – северновеликорусский план, – когда печь-каменка ставилась у двери, устье ее было обращено к боковой стене с окошком. Этот тип планировки в целом был характерен для всех групп казанских татар.

Второй тип – западный вариант южновеликорусской планировки – был распространен также повсеместно, но значительно реже. В такой бане печь устраивалась в передней части бани, напротив двери, устьем – в сторону боковой стены.

Третий тип – восточный вариант южновеликорусской планировки (печь в переднем углу, устье – в сторону двери) – также встречался повсеместно, но чаще такие бани строились в Западном Закамье и в южной части Западного Предкамья.

По А. Гейкелю, этот тип планировки являлся наиболее старым и характерным для поволжских народов<sup>156</sup>. Он сохранялся в старом мордовском жилище<sup>157</sup>, в бане-землянке чувашей<sup>158</sup> и, как результат мордовского влияния, – в банях русского населения Среднего



Виды бань. Рис. Ю.Г. Мухаметшина  
1 – земляночная баня (дер. Козьяковы Челны, Рыбно-Слободский район);  
2 – срубная черная баня (дер. Меретьяки, Лаишевский район)

<sup>153</sup> Heikel A.O. Die Gebäude der Čeremissen, Mordwinen, Esten und Finnen // Journal de la Société finno-ougrienne. IV. – Helsingfors, 1888. – S.70–71.

<sup>154</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.211.

<sup>155</sup> Маслова Г.С. Русские постройки... – С.100.

<sup>156</sup> Heikel A.O. Die Gebäude... – S.19–22, 72.

<sup>157</sup> Маслова Г.С. Русские постройки... – С.101.

<sup>158</sup> Никольский Н.В. Краткий курс этнографии чуваш. Вып.1. Материальная культура. – Чебоксары, 1929. – С.32.

Поволжья<sup>159</sup>. Можно полагать, что в данной планировке бани кряшен Западного Предкамья отразилась древняя традиция планировки бань местных народов, особенно мордвы.

**Жилище.** Жилище является одним из важнейших элементов материальной культуры. Изучение его конструкции, особенно строительной техники, позволяет судить об этнической специфике народа, в данном случае – об общем ходе развития жилища татар в целом.

Крестьянское срубное жилище татар прошло длительный и сложный путь развития, которое, по мнению исследователей, шло по двум параллельным линиям – от землянок, полуземлянок со срубом, характерных в период средневековья как для финно-угров, живших в лесостепной полосе, так и для тюркоязычных народов, и от первобытного летнего наземного жилища тюркских племен типа балагана (*алачык*)<sup>160</sup>. Землянки и полуземлянки у местного населения известны по письменным источникам и археологическим раскопкам в добулгарский и булгарский периоды<sup>161</sup>. Как известно, оба прототипа жилища, сохранившие функции хозяйственных построек, прослеживались в материальной культуре всех групп татар Поволжья, в том числе и кряшен.

Однако если сохранившиеся до настоящего времени земляночные бани, землянки и другие сооружения кряшен можно сопоставить с прототипами жилищ местного населения края, то архаичная форма летнего жилища типа *алачык* у кряшен давно потеряла свое функциональное значение и исчезла из быта<sup>162</sup>. О бытовании его в прошлом можно предположить лишь по сохранившемуся в языке обозначению предбанника (*мунча алачыгы*) и кузницы (*тимерче алачыгы*).

В отдельных деревнях северной части Заказанья *алачык* обозначал когда-то бытовавшие черные избы, а в Восточном Закамье – примитивные лачуги из жердей<sup>163</sup>, о которых подробных сведений не сохранилось.

Наземные срубные жилища татар Поволжья, несомненно, формировались на местной почве и не без воздействия строительных традиций местных народов. Как полагают исследователи, начало строительства наземных срубных жилищ у древнего населения Поволжья восходит еще к эпохе бронзы и железа<sup>164</sup>, а в X в. н.э. значительная часть населения Прикамья переходила от землянок к срубным жилищам (городища Донды-Кар, Учка-Кар, Роданово)<sup>165</sup>. У пришлых болгар в X–XII вв. археологи фиксируют наземные срубные жилища<sup>166</sup> уже с печным отоплением по-белому<sup>167</sup>, свидетель-

<sup>159</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.236.

<sup>160</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари... – С.68, 70.

<sup>161</sup> Горюнова Е.И. Развитие жилища... – С.130–131; Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и русах Абу-Али Ахмеда Бен Омар ибн-Даста. – СПб., 1869. – С.32–33; Смирнов А.П. Волжские болгары... – С.139.

<sup>162</sup> Кроме молькеевских кряшен. См.: Воробьев Н.И. Отчет о поездке с этнографической целью... – С.105.

<sup>163</sup> Полевые записи 1968 г. (дер. Дурга, Старая Ципья), 1970 г. (дер. Старый Мелькен).

<sup>164</sup> Халиков А.Х. Материалы к изучению истории населения Среднею Поволжья и Нижнего Прикамья в эпоху неолита и бронзы // Труды Марийской археологической экспедиции. Т.1. – Йошкар-Ола, 1960. – С.93–99; Архипов Г.А. Городища первой половины I тыс. н.э. // Труды Марийской археологической экспедиции. Т.2. – Йошкар-Ола, 1962. – С.217; Старостин П.Н. О так называемых позднеродецких памятниках Среднего Поволжья // Труды МарНИИ. – 1964. – Вып.16. – С.168.

<sup>165</sup> Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья // МИА. – 1952. – № 28 – С.200.

<sup>166</sup> Смирнов А.П., Каховский В.Ф. Селище болгарского времени Чувашии // АО. – 1969. – С.167; Хлебникова Т.А. Булгарский город Джукетау в Нижнем Прикамье // АО. – 1973. – С.193; Халиков А.Х. и др. Исследования Биляра // АО. – 1969. – С.168; Хлебникова Т.А. Исследования центра города Болгара в 1964–1970 гг. // Города Поволжья в средние века. – М., 1974. – С.21.

ствующим о высокой строительной технике. Эти данные подкрепляются и сообщениями восточных авторов X–XI вв. (Ибн-Хаукаль, Аль-Гарнати)<sup>168</sup>. В последующем развитии домостроительная практика булгаро-татарского населения, как и в целом народов Поволжья, обогатилась влиянием русского населения.

Жилые дома кряшен в основном строились из круглых цельных бревен. Единично встречались кирпичные дома, принадлежавшие священнослужителям. Природный камень иногда использовался для постройки полуподвала в двухэтажных домах. У кряшен Восточного Закамья отмечался плетневый домик, обмазанный глиной<sup>169</sup>.

Избы рубили свои, деревенские, или пришлые плотники – выходцы из татар, русских и других национальностей, но и последние работали по русским образцам. Они производили все работы, начиная с возведения стен и кончая отделкой. Лишь иногда для выполнения трудоемких работ устраивались «помочи» соседей, односельчан. Старинные жилища рубили и отделывали лишь топором, а во второй половине XIX в. пользовались разнообразными, но обычными в крае столярными и плотничными инструментами. В прошлом средний размер избы был 4х4 или 4,5х4,5 м. Нередко встречались избы размером 3,5х3,5 м. Изб размером 5х5 м и больше в деревне было мало.

Преобладала связка венцов сруба врубками с небольшими концами, известная у русских под названием «в обло», «в угол» (у кряшен – *чабата бурау, почмаклы бурау*). У народов Поволжья этот способ, видимо, является древнейшим приемом связки. Археологами он обнаружен в жилищах прикамских племен X–XIV вв.,<sup>170</sup> в срубных наземных домах Булгара<sup>171</sup> и Нового Сарая<sup>172</sup>. Рубка «в лапу» (*кое почмак, шома почмак*) в жилищах применялась редко из-за сложности и дороговизны.

При строительстве дома нижние венцы клали на дубовые стулья (*тәп, букән*) или реже, на каменные, кирпичные фундаменты, установленные по углам сруба. В деревнях Восточного Закамья иногда встречались дома без фундамента, поставленные прямо на землю. Промежуток между стульями заваливали землей или закрывали бревнами, плахами. На сплошных фундаментах из кирпича, камня стояли лишь дома зажиточных людей.

С закладкой фундамента, установкой матицы были связаны некоторые обычаи. С пожеланиями новому дому благополучия, тепла под матицу и фундамент клали серебряные монеты, кусок стали, обернув их в шерсть. В день закладки фундамента и после установки матицы варили обрядовую кашу (*нигез боткасы*). Плотники съедали ее, сидя на матице, горшки бросали на землю.

Избы строили с подпольем (*идән асты, тубән өй*) для хранения картофеля. Лишь в Восточном Закамье бытовали жилища без подполья, с земляным полом. Подполье выкапывалось размером 2х2 м или по всей площади пола глубиной 1–1,5 м. Вход в подполье устраивался около печи.

В конце XIX в. подполья имелись в жилищах всех групп татар и других народов Поволжья. В этнографической литературе подполье в татарском жилище рассматривается как явление, возникшее сравнительно поздно в связи с появлением в быту боль-

<sup>167</sup> История Татарской АССР. – Казань, 1973. – С.16.

<sup>168</sup> *Невоструев К.И.* О городищах древнего Волжско-Булгарского и Казанского царств в нынешних губерниях Казанской, Симбирской, Самарской и Вятской // Труды I археологического съезда. Т.2. – М., 1871. – С.524; *Ferrand G.* Le Tuhfat al-Albab de Abu Hamid al-Andalusi al-Garnati. – Paris, 1925. – P.236–237.

<sup>169</sup> *Матвеев С.М.* Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии // ИОАИЭ. – 1899. – Т.15. – Вып.3. – С.253.

<sup>170</sup> *Смирнов А.П.* Очерки древней и средневековой истории... – С.233, 238.

<sup>171</sup> *Акчурина З.А., Воскресенская Л.П., Смирнов А.П.* Работы на городище Великие Болгары в 1957 г. // Поволжье в средние века. – М., 1970. – С.10, 13.

<sup>172</sup> *Федоров-Давыдов Г.А., Вайнер И.С., Гусева Т.В.* Исследование трех усадеб в Восточном пригороде Нового Сарая (царевского городища) // Города Поволжья в средние века... – С.110.

шого количества картофеля<sup>173</sup>. Эта причина могла вызвать увеличение размеров подполья, но не его возникновение. Подполья, видимо, представляют собой необходимый древний элемент жилища. Они обнаружены и в срубных жилых домах Булгара, Суvara, Джукетау XIII–XIV вв.<sup>174</sup> В домах зажиточных булгар стены подполья облицовывались деревом<sup>175</sup>. Укрепление стенок ямы жердями, тесинами или камнем было характерно для жилищ всех групп татар, у кряшен оно называлось *койма кою*. Также следует отметить, что, по представлениям кряшен, домовый (*өй иясе*), являющийся хозяином дома и покровителем семьи, обитал в подполье. В его честь каждый год осенью проводился обряд *жорт урнын уздыру* – варили кашу или резали гуся. Опускались в подполье и вкладывали в угол дома кусочки стали (*корыч кыстыру*) и т.д. Раз в 3–4 года приносили в жертву овцу или корову<sup>176</sup>.

В дореволюционных жилищах кряшен высота подполья была небольшой, так как переводы для пола располагались на 1-м–2-м венцах, реже на 3-м. Увеличение высоты венцов до переводов для пола превращало подполье в подызбицу (или подклеть) – сруб жилища возводили на неотесанной клетке из нескольких венцов. На территории Заказанья, в Елабужском районе подызбица средней высоты (3–4 венца) как у кряшен, так и у других групп татар являлась бытующим, а в других местах – единичным типом постройки. Высокие подызбицы (5–7 венцов) в Предкамье также имели единичное бытование, но чаще встречались в его северной части. Е.Т. Соловьев, исследовавший жилища кряшен, писал, что в Мамадышском уезде «каждая крестьянская изба редко бывает выше 4 аршин, даже 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub>, потому что избы первой высоты бывают только у весьма зажиточных крестьян»<sup>177</sup>. Нередко вход в подызбицу устраивали со стороны двора. Она служила для хозяйственных целей – в ней хранили инвентарь, ульи, реже держали мелкий скот. Иногда в ней выкапывали и погреб.

Неотъемлемой частью жилищ кряшен конца XIX – начала XX вв. являлись холодные сени (*өй алды*) под общей крышей с домом. В бедных хозяйствах зачастую сени устраивались из жердей, хвороста, соломы или плетня (последнее более всего в Закамье), реже – из камня. Такие сени, как правило, были с земляным полом и без потолка. Примитивное устройство сеней, вероятно, связано с более поздним их появлением, чем само жилище. На этот вопрос археологические материалы пока не дают ответа. Письменные же источники конца XVIII в., например «Записки» И. Лепехина, «Описание» И. Георги, отмечают отсутствие сеней в срубных жилищах татар<sup>178</sup>.

Сени, появившиеся, как считают исследователи, вначале в виде навеса над входом<sup>179</sup>, претерпевают дальнейшее изменение. Уже в конце XIX в. в четырехстенных избах сени возводят из бревен, с дощатым полом и потолком. Пол сеней делают на одном уровне с полом избы. У кряшен северных районов ТАССР единично встречались трехкамерные избы (изба–сени–изба, изба–сени–клеть), в которых пол сеней располагался прямо на земле, а перед входом в обе жилые половины устраивалась лесенка в 2–

<sup>173</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.165.

<sup>174</sup> Хлебникова Т.А. Исследование центра города Болгара в 1964–1970 гг. // Города Поволжья в средние века... – С.23; Смирнов А.П. Новые данные об исторической и социальной топографии города Великие Болгары // Города Поволжья в средние века... – С.10; Акчурина З.А. и др. Работы на городище... – С.9–11, 13.

<sup>175</sup> Смирнов А.П. Новые данные... – С.10.

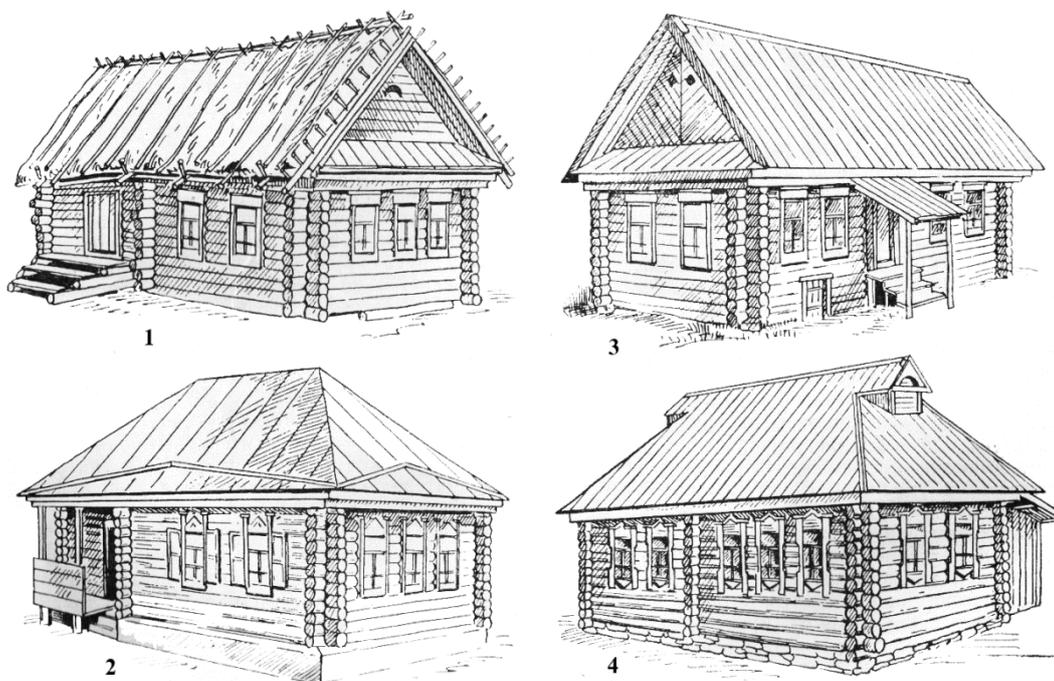
<sup>176</sup> Максимов С. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876. – С.9–10.

<sup>177</sup> Соловьев Е.Т. О старинном расположении селений и жилищ в Мамадышском уезде (70–80-е годы). Рукопись // РОНБ КГУ. №1462. Л.18.

<sup>178</sup> Лепехин И. Записки... – С.147; Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов... Ч.1–2. – СПб., 1799. – С.12.

<sup>179</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.182.

3 ступеньки. Н.И. Воробьев, заметивший в свое время аналогичное явление в жилищах казанских татар, писал, что «такое устройство сеней напоминало марийский дом, где высота пола в них почти всегда делалась ниже пола избы. Возможно, они и были заимствованы у марийцев, ибо район, где они встречались, близко подходит к марийским поселениям, и здесь не исключается возможность и прямой принадлежности владельца подобных домов к отатаренным мари»<sup>180</sup>.



Типы жилищ. Рис. Ю.Г. Мухаметшина

1 – изба с сенями в ширину жилища  
(дер. Малые Ерыклы, Нижнекамский район);  
2 – изба с сенями уже жилища  
(дер. Белая Гора, Чистопольский район);

3 – изба – сени – изба (дер. Кулуци,  
Мамадышский район);  
4 – пятистенок (дер. Никифорово,  
Мамадышский район)

Конструктивным многообразием отличалось оформление входов в сени. Зачастую в избах с низкой подызбицей перед входной дверью клали просто плаху, доски или камень.

Обычно более развитую форму крыльца имели избы со средней и высокой подызбицей, в которых крыльцо гармонично вписывалось в общее конструктивное решение постройки и придавало ей живописность.

Преобладала форма крыльца в виде приподнятой на уровень входа площадки. Настил покоился на положенных в клетку бревнах или на столбах, иногда на выпусках переводов пола сеней, или на рубленых и связанных в венцы срубам. К площадке пристраивалась лестница. Она располагалась параллельно входу, что было характерно для жилищ русского населения<sup>181</sup>, или же прямо против двери, что более всего практиковалось в жилищах других групп казанских татар<sup>182</sup>.

<sup>180</sup> Там же. – С.182.

<sup>181</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.290.

<sup>182</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.183.

В типологической классификации описанных форм крыльца выделяются также виды с открытым верхом или односкатным и двускатным перекрытием, покоившимся на столбах. Боковые стороны столбов оставались без обшивки (открытая форма) или же забирались частично или полностью досками (полузакрытая и закрытая формы).

Конструкция крыши жилого дома кряшен в изучаемый период была исключительно стропильная. Стропила (*кайчы, бэбкэ*) обшивались слегами (*ширтмэ, киштэ*). При покрытии соломой на слеги дополнительно клали кору или хворост.

Распространенной формой крыши являлась двускатная. В некоторых деревнях северной части Заказанья, Мамадышского района, Восточного Закамья и особенно в елабужской подгруппе бытовала четырехскатная. В южных районах Западного Предкамья, в Западном Закамье она встречалась редко, главным образом в деревнях, где кряшены жили вместе с русскими или в близком соседстве с ними. Относительно широкое бытование ее у кряшен (у других групп татар она встречалась крайне редко)<sup>183</sup>, видимо, объясняется не только влиянием соседних народов (четырёхскатная форма крыши костром в XIX в. встречалась у русского населения Поволжья, Пермской и Вятской губерний)<sup>184</sup>, но и традициями предыдущих эпох. Следует отметить, что, по предположениям археологов, древние жилища типа полужемлянок, открытые в Армиевском, Рождественском селищах и Булгарском городище, имели шатровое покрытие. Опираясь на этот факт, а также на сообщения восточных авторов, исследователи полагают, что такая полужемлянка представляет один из древнейших образцов гражданской архитектуры волжских болгар<sup>185</sup>. Единично у кряшен применялось покрытие в три ската.

Основным материалом покрытия служили солома и тес. Первая преобладала в Закамье, в южной части Западного Предкамья, а тес и луб – в елабужской подгруппе, в северной части Заказанья и Мамадышского уезда. Так, в последнем уезде в середине XIX в. отмечалось, что дома и надворные постройки татар покрывались пильным тесом, драньем, лубьями<sup>186</sup>. Эта традиция сохранялась здесь и в конце XIX в. Например, в дер. Семен-Головино из 111 изб тесом были покрыты 88, соломой – 23, в дер. Живут Себе Усадом из 32 – соответственно 23 и 9<sup>187</sup>. Железных крыш почти не было.

Крыша дома покрывалась несвязанной соломой – в натруску, а в отдельных деревнях южной части Предкамья — связанными снопиками. Последний способ обычно применялся в крепких хозяйствах, имевших достаточное количество соломы. Снопы иногда смачивали в растворе глины.

Солому пригнетали жердями, попарно скрепленными на коньке крыши, или гнетами, уложенными на деревянные спицы, вбитые в стропила. По краю крыши солома удерживалась слегами (*сулык*), уложенными на «курицах» (*тырнак*), а по краю фронтона – на колышках (*баскыч*).

Последней стадией строительства жилища являлась внутренняя и внешняя отделка: устанавливали нары, полати, перегородки, дверные и оконные косяки, рамы. Покупные стекла ценились дорого, и вместо них в избах бедняков в окна вставляли коровьи или бычьи желудочные пузыри (*карындык*)<sup>188</sup>. Применение пузырей, сомовьей и

<sup>183</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.167.

<sup>184</sup> Русские. Историко-этнографический атлас... – С.178.

<sup>185</sup> Акчурина З.А. и др. Работы на городище... – С.9–10.

<sup>186</sup> Лятишевский И.М. Этнографические сведения о жителях Ядыгерской волости Мамадышского уезда Казанской губернии (1848 г.). Рукопись // АГО (ныне НА РГО). Р-14. Оп.1. Д.91. Л.2.

<sup>187</sup> Труды статистической экспедиции, снаряженной в 1883 г. Казанским земством. – Казань, 1884. – С.101.

<sup>188</sup> Кырындык сначала ошпаривали горячей водой, скоблили, промывали, затем натягивали на доску для сушки.

белужьей кожи характерно в целом для татар, что отмечалось многими авторами XVIII–XIX вв.<sup>189</sup>

Снаружи окна отделялись наличниками. В старинных избах, крытых соломой, тимпан фронтона обшивался досками в одной плоскости с передней стеной сруба. Здесь не было карниза, причелин, сливного козырька вдоль нижней кромки фронтона. Эти элементы отсутствовали и в самцовых крышах хозяйственных построек. Возможно, лишь с распространением стропильной техники и тесовых крыш появились новые конструктивные детали: верхний и нижний карнизы (*гарнич*), наклонные козырьки (козырек, *картуз*), причелины (*причалка*, *мангай такта* и т. д.). Эти новые детали жилища были переняты от русских строителей. Во внешнем оформлении основное внимание обращалось на украшение ворот и жилища. Использовались различные технические приемы и художественные средства, доступные деревенским умельцам. Наиболее старой являлась выемчатая резьба. Она, хотя и редко, употреблялась у кряшен северной части Заказанья, Мамадышского и Елабужского районов. Ею украшались столбы, несущие балки ворот, наличники окон<sup>190</sup>. Узоры вырезались на ровной поверхности и по технике, рисунку не отличались от выемчатой резьбы казанских татар, описанной Ф.Х. Валеевым (круглые розетки цветочного характера, треугольники, клинья и т.д.). Он отмечает, что по технике резьбы и характеру орнамента она имела много общего с выемчатой резьбой народов финно-угорского происхождения, чувашей и русских<sup>191</sup>.

Наиболее распространенной резьбой кряшен была пропильная. При этом на плоской доске вычерчивали контур рисунка, по которому выпиливали или просверливали сквозной узор. Пропильной резьбой украшали фронтоны, карнизы, наличники и створки, несущие балки ворот.

В орнаментах, выполненных пропильной резьбой, использовались как геометрические, так и растительные мотивы, имеющие много общего с узорами других народов Поволжья. Это заметно в геометрических орнаментах, в которых встречаются квадраты, ромбы, треугольники, круги, кресты, волнистые или зубчатые линии, соединенные прорезями, и т.д. Сложные растительные орнаменты составлялись из узоров в виде спиралей, волнистых линий и т.д. В узорах розеток, солнечных кругов, очевидно, сказалась преемственность местной старинной тематики выемчатой резьбы. Как известно, мотив розеток в искусстве казанских татар являлся общераспространенным мотивом древнейшей орнаментики, связанной с условным изображением солнца и цветка<sup>192</sup>. Отметим также широкое применение в украшении наличников жилищ кряшен северной части Мамадышского и Елабужского районов стилизованных изображений птиц (уток, голубей), летучих мышей и рыб.

Важно отметить, что в декоративном оформлении жилища у кряшен отсутствовали характерные для казанских татар Заказанья<sup>193</sup> полихромная раскраска и оформление фронтонов жилищ нишами с балкончиком в сочетании с сиянием. Лишь отдельные дома зажиточных кряшен имели обшивку и однотонную раскраску.

<sup>189</sup> Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч.1. – СПб., 1869. – С.211; Лепехин И. Записки... – С.149; Сбоев В. А. О быте крестьян... – С.19; Лантев М. Материалы для географии... – С.216; Толмачев Н.А. Путевые заметки 1849–50 гг. Рукопись // РОНБ КГУ. №4107. Л.20.

<sup>190</sup> В отмеченных районах выемчатая резьба встречалась также в хозяйственном инвентаре: в донцах прялок, блоках ткацких станков и т.д.

<sup>191</sup> Валеев Ф.Х. Орнамент казанских татар. – Казань, 1969. – С.19.

<sup>192</sup> Там же. – С.82.

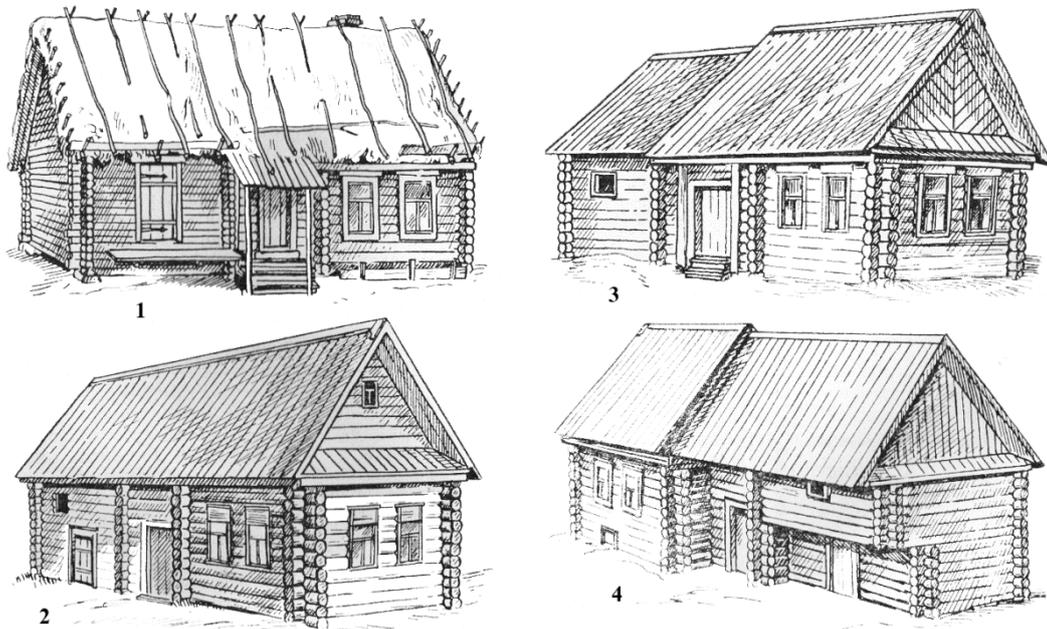
<sup>193</sup> Воробьев Н.И. Жилища и поселения казанских татар Арского кантона ТАССР. – Казань, 1926. – С.20–22.

Жилища подразделялись по планировке на несколько типов – двухкамерные, трехкамерные, а по этажности – на дома одноэтажные и с полуподвальным первым этажом. В жилом фонде кряшенской деревни прошлой эпохи преобладали двухкамерные жилища «изба – сени», состоящие из жилой половины (*өй*) и сеней (*өй алды*). Бытующим типом являлись трехкамерные жилища трех видов: 1) изба – сени – изба, 2) изба – сени – клеть и 3) пятистенок или изба с прирубом.

Изба–сени–изба состояла из двух жилых помещений, разделенных сенями и покрытых общей крышей. Этот тип трехраздельного жилища бытовал в прошлом у многих народов края, что объясняется длительным существованием в Поволжье больших патриархальных семей, которые жили в таких домах<sup>194</sup>.

В избе–сенях–избе одно из жилых помещений являлось белой половиной (*ак өй*, *алгы өй*), а другое – черной или кухней (*кара өй*, *арткы өй*), вход в оба помещения шел через холодные сени, которые были без потолка, с бревенчатыми или дощатыми стенами. Каждое жилое помещение имело хлебопекарную печь.

В кряшенской деревне изба–сени–изба продолжала бытовать и в период коллективизации, но в последующее время ее строили все реже, так как она имела большую поверхность охлаждаемых капитальных стен и была менее экономична по сравнению с новыми типами изб – прирубам или пятистенками. Традиционная конструктивная схема данного жилища с некоторыми переработками используется и в современном строительстве: сени утепляются, и в них устраивается кухня, к которой пристраиваются сени с крыльцом.



Типы жилищ изба–сени–клеть. Рис. Ю.Г. Мухаметшина

1 – дер. Козяковы Челны,  
Рыбно-Слободский район;  
2 – дер. Албаево, Мамадышский район;

3 – дер. Сетяково, Елабужский район;  
4 – дер. Крещеная Серда,  
Пестречинский район

<sup>194</sup> Козлова К.И. Этнография... – С.59.

Второй вид трехкамерного дома–изба–сени–клеть (изба, соединенная через сени с клетью) – более всего бытовал у кряшен Западного Предкамья, особенно в северных, приграничных с соседними народами районах их расселения. Между тем в этнографической литературе имеется точка зрения о том, что постройка клетей под одной крышей с домом, только через сени избы, как обычно делалось у русских, чувашей и марийцев, у татар не встречалась<sup>195</sup>. Такое объяснение могло быть верным лишь относительно какого-то отдельного района, но не для всей территории расселения татар. Видимо, изба–сени–клеть являлась довольно распространенным жилищем еще в XVIII в. «Заживные (зажиточные. – Ю.М.) между ими, – писал И. Лепехин, – имеют при каждой зимней избе и летнюю, которая против зимней ставится и соединяется с нею переходом, что по большей части у татар видеть можно»<sup>196</sup>. Как о характерном явлении быта зажиточных татар, сообщают об этой избе и авторы середины XIX в.<sup>197</sup> Изба–сени–клеть казанских татар, в том числе и кряшен, имеет несколько разновидностей, которые отличались главным образом конструктивными особенностями клетей. Они были тех же форм, что и описанные выше хозяйственные клетки.

В современном жилищном фонде этот тип избы продолжает бытовать в основном за счет сохранившихся построек прошлого, изредка строятся и новые. Но следует заметить, что он претерпевает некоторую модернизацию. Стремясь сохранить клеть для хозяйственных надобностей, к крыльцу или к сеням дома пристраивают дополнительный сруб для кухни. Сени утепляют, и они становятся вторым жилым помещением, а крыльцо превращается в сени.

Другой вид трехраздельного жилища – пятистенок – представлял собой сруб, разделенный капитальной стеной на две части. Белая его половина называлась *олы як, гөрничэ, алдагы өй*, а черная (кухонная) – *кечкенэ өй, кара ызба, арткы өй*. Пятистенок казанских татар, как отмечал Н.И. Воробьев, являлся прямым заимствованием у русских и отличался лишь тем, что входы в обе его половины устраивались отдельные, а не, как у русских, – из одной половины в другую.

В этих деталях пятистенок кряшен был идентичен пятистенкам русского населения и отличался от пятистенок других групп казанских татар. Вместе с тем в нем имелось и отличие от русских жилищ данного типа. Так, например, если у русских фронтон делался вдоль длинной стороны дома<sup>198</sup>, то в пятистенке татар, в том числе и кряшен, фронтон всегда находился на узкой стороне.

В послереволюционный период более широкое распространение по сравнению с пятистенками получили так называемые избы с прирубом. В таком жилище к основному сруб (ак өй) пристраивался второй, меньший, сруб, предназначенный для кухни (*аш өй*). В остальном он был одинаков с пятистенком.

Большой интерес представляют своеобразные дома с полуподвальным первым этажом, отмечаемые в основном в деревнях кряшен северной части Заказанья<sup>199</sup>. По устройству первый и второй этажи представляли четырехстенок с сенями. Верхний этаж служил белой половиной, а нижний – кухней. В полуподвальном помещении наблюдались интересные конструктивные особенности. Стены его до уровня земли возводились из буюво-

<sup>195</sup> Воробьев Н. И. Казанские татары... – С.210.

<sup>196</sup> Лепехин И. Записки путешествия... – С.147.

<sup>197</sup> Сбоев В.А. О быте крестьян... – С.18; Лантев М. Материалы для географии... – С.216.

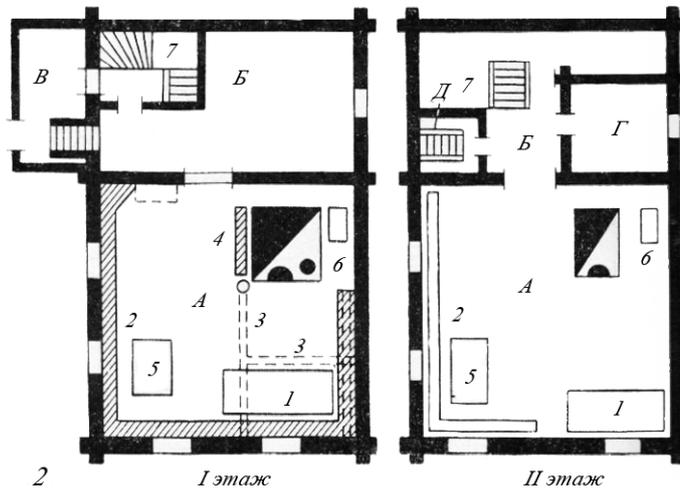
<sup>198</sup> Бломквист Е.Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. ТИЭ. Новая серия. – 1963. – Т.31. – С.151, рис. 23.

<sup>199</sup> Подобные дома отмечены Н.И. Воробьевым в северной части Западного Закамья в районах смешанного татаро-мишарского населения. См.: Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.160. По экспедиционным данным последних лет они выявляются у татар в районах Заказанья, северной части Западного Предкамья и Кировской области.

го камня, реже – из бревен. Потолок нижнего этажа был двойной, из половинок бревен. Промежуток между потолком нижнего этажа и полом верхнего засыпался землей. Вдоль всех стен располагалась широкая (40–50 см) лавка, обшитая с боков толстыми досками. Лавку набивали землей. Вдоль передней стены помещались массивные (иногда срубные) нары. Около двери складывалась хлебопекарная печь. Труба ее выводилась на верхний этаж, где соединялась с дымоходом печи – голландки. На второй этаж можно было попасть по лестнице из сеней, а также из люка, прорубленного в потолке за печью.



1



2

I этаж

II этаж

Жилище с полу-подвальным первым этажом. Рис. Ю.Г. Мухаметшина

1 – общий вид  
2 – планировка:  
А – жилая изба,  
Б – сени,  
В – крыльцо,  
Г – чулан,  
Д – чуланчик с лестницей на чердак,  
1 – нары,  
2 – лавки,  
3 – дощатые верхние полки,  
4 – скамейка,  
5 – стол,  
6 – люк,  
7 – лестничный марш (дер. Дурга, Балтасинский район РТ)

Причина постановки подобных жилищ объяснялась тем, что «для такого дома нужна только одна крыша, и в то же время получались как черная, так и белая половины»<sup>200</sup>. Однако, кроме того, данный тип дома, возможно, имеет и более древнюю основу своего существования. Представляет интерес название полуподвального помещения

<sup>200</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.160.

дома – *тубан ой* (нижний дом). Этим же термином обозначаются подполья в одно- и двухэтажных домах татар северных районов Закавказья, Западного Предкамья, татар Кировской области и Параньгинского района Марийской АССР. В тех местах, где подполье обозначается другим термином – *идан асты*, например у татар правобережных районов, как правило, двухэтажные дома отсутствуют. Эти совпадения, очевидно, не случайны. Единство терминов для подполья и жилого полуподвала, характер использования последнего, его некоторые конструктивные особенности (люк, земляной потолок, земляная завалинка) могут быть связаны с пережиточными элементами жилищ-полуземлянок. В этой связи представляет интерес наличие завалинки из глины вдоль стен в землянках Прикамья X–XII вв.<sup>201</sup>

Важно также отметить, что, по нашим наблюдениям, аналоги описанного жилища имеются и у южных удмуртов, а территория их распространения у татар, в том числе и кряшен, совпадает в основном с территорией вышеотмеченных районов бытования полуземлянок, полуземляночных бань. На основе сказанного можно предположить, что этот тип дома кряшен представляет собой промежуточное звено в вертикальном развитии жилища татар от полуподвалов до законченных двухэтажных домов, которые у других групп татар вследствие наличия богатой торговой прослойки, связей с городом и т.д. получили довольно широкое распространение. У кряшен же из-за отсутствия всего этого сохранился более древний, промежуточный тип.

Исторически сложившаяся компактная четырехстенная форма сруба на долгое время определила наиболее простую и рациональную систему планировки. Размещение всех необходимых элементов обстановки было рассчитано на максимальное использование внутренней площади избы. Эта функциональная задача сочеталась со вкусами, навыками, экономическими возможностями, традициями бытового уклада кряшен.

По принятой классификации внутренняя планировка избы кряшен относилась к северносреднерусскому типу: печь справа или слева от входа, устье направлено к передним окнам. Почетное место – *тур*, которое, как и в жилище других групп татар, располагалось напротив двери. Это сближало его с традициями тюркского жилища. Н. Харузин писал, что планировка внутри жилища у осевших кочевников была глубоко традиционна. Не только очаг, но и священное место – *тёр* – по-прежнему находилось напротив двери<sup>202</sup>. Из всех татар Поволжья лишь у кряшен наряду с *тур* был и красный угол (*кояш почмак*, *таре почмак*), расположенный в переднем углу по диагонали от печи. Эта деталь, являясь одной из общих черт русского крестьянского жилища XIX в.<sup>203</sup>, у кряшен, несомненно, появилась в период нахождения их в христианстве.

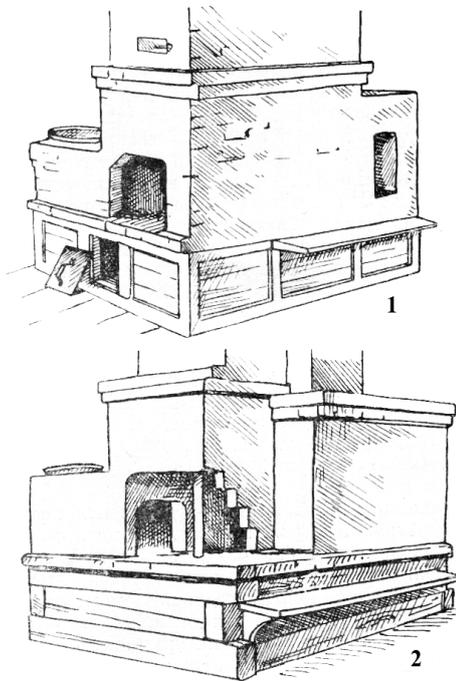
В жилищах малых размеров печь примыкала к стенам. Довольно много было жилищ, где печи примыкали к боковой стене, а между печью и задней стеной оставалось свободное пространство (*нич арты*, *гөлбәч*). Здесь иногда, как и в русских жилищах, устраивалась лесенка (*кәзункә баскычы*) для залезания на полати, что было особенно характерно для жилищ елабужских кряшен. В более просторных домах между печью и стенами оставалось свободное пространство, что обеспечивало максимальную теплоотдачу и равномерное обогревание помещения.

<sup>201</sup> Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории... – С.233.

<sup>202</sup> Харузин Н.Н. История развития жилища у кочевых тюркских и монгольских народностей России. – М., 1896. – С.77.

<sup>203</sup> Русские. Историко-этнографический атлас... – С.138.

Свободное расположение печи в кряшенском жилище так же, как и в жилище других групп татар, глубоко традиционно. Исследователи рассматривают это как признак, связанный с кочевническим жилищем – юртой<sup>204</sup>. Археолог С.А. Плетнева отмечает,



Виды печей. Рис. Ю.Г. Мухаметшина  
1 – традиционная «татарская» печь  
(дер. Ташкирмень, Лаишевский район);  
2 – старинная печь с широким шестком  
(дер. Старая Ципья, Балтасинский район)

что «помещение очага посередине жилища – наиболее древняя и устойчивая традиция кочевнического дома»<sup>205</sup>. Вкратце лишь отметим, что археологи приводят довольно убедительные данные о бытовании центрального положения печи в различных типах жилищ древнего населения Поволжья<sup>206</sup>. До недавнего времени это явление встречалось в жилищах кундровских татар<sup>207</sup>, в примитивных летних сооружениях – *алачык* – бalezинских и юкаменских татар<sup>208</sup>. Однако для татар в целом было характерно свободное расположение печи у входа. Надо полагать, что на одном из исторических этапов произошло перемещение печи из центра помещения к входу, что, вероятно, было обусловлено или изменением конструкции жилища, или же, как считают некоторые исследователи, переменой в духовных представлениях их обитателей<sup>209</sup>.

Хлебопекарные печи кряшен были идентичны печам других групп казанских татар Среднего Поволжья. Заметной особенностью их являлось своеобразное сочетание русской печи и очага с вмазанным над ней котлом<sup>210</sup>. Как от-

мечал Н.Н. Харузин, такая печь наравне с нарами является наиболее типичной вещью в татарском жилище<sup>211</sup>. Татарские печи были заимствованы некоторыми группами русского и марийского населения Поволжья<sup>212</sup>.

Печь кряшен возводилась на бревенчатом опечке высотой 50–60 см, к краю которого, как и в печах русского населения Среднего Поволжья<sup>213</sup>, прибавляли лавку (*уша*). Опечек утрамбовывали глиной и над ним клали кирпичные стенки. Техника и конструкция бытовавших в более раннее время глинобитных печей уже забыты.

<sup>204</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.203–204.

<sup>205</sup> Плетнева С.А. От кочевий к городам // МИА. – 1967. – №142. – С.57.

<sup>206</sup> Там же. – С.58; Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории... – С.232, 234.

<sup>207</sup> Харузин Н.Н. История развития жилища... – С.77.

<sup>208</sup> Полевые записи 1972, 1973 гг.

<sup>209</sup> Плетнева С.А. Указ. соч. – С.59.

<sup>210</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.189.

<sup>211</sup> Харузин Н.Н. История развития жилища... – С.42.

<sup>212</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.273; Козлова К.И. Полевые этнографические работы 1960 г. по изучению марийского населения (Вопросы истории, археологии и этнографии мари) // Труды МарНИИ. – 1961. – Вып.16. – С.199.

<sup>213</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.271.

Известно лишь, что при их устройстве применяли деревянный полукруглый каркас (*көймә*), который обкладывали глиной, а затем сжигали.

Как уже отмечалось выше, строительство избы с топкой «по-белому» у татар имело весьма древнюю традицию. Однако сохранившийся в языке кряшен Западного Предкамья, Западного и Восточного Закамья термин *кара өй, тома өй, кара изба* (в отношении жилых и хозяйственных помещений), возможно, указывает на бытование у них в далеком прошлом изб с топкой «по-черному». Б.А. Куфтин также допускал, что «в области современного распространения татарской печи некогда могли быть печи курного типа»<sup>214</sup>. В этой связи небезынтересно упомянуть старинную печь кряшен, на наш взгляд, являющуюся как бы промежуточным звеном между печами без трубы и поздним типом печи, распространенной среди татар Поволжья. Она имела тот же очаг с вмазанным котлом, но отличалась устройством шестка. Отверстие шестка от очага и до угла печи было открытое и не имело боковой стенки. Труба над шестком поддерживалась стойкой или кирпичным кронштейном, как бы разделявшим шесток на две части. Создавалось впечатление, что труба не была связана монолитно со всей массой печи. Иногда в противоположном от котла углу оставалась свободная площадка. Такая конструкция наталкивает на предположение, что ее основой могла быть печь без дымохода.

В дальнейшем над шестком появляется труба, вначале, видимо, из дерева или прутьев, обмазанных глиной, а позже – из кирпича. Труба сзади опиралась на свод печи, а спереди – на столбики или кирпичный кронштейн. Она не имела бровки и выходила прямо через потолок на крышу. Обычай устраивать прямой дымоход иногда наблюдается и в современных печах.

Позднее противоположный котлу открытый угол закрывается кирпичной стенкой, подпорки исчезают, сужается отверстие шестка, и печь приобретает современный вид. Отметим, что описанная печь с кронштейном встречается в основном в северной части Закавказья, в Западном Предкамье и в Елабужском районе. Близкие ее аналоги имеются у удмуртов<sup>215</sup> и коми<sup>216</sup>. Очень сходна с кряшенской по устройству топящаяся «по-белому», с подвесным котлом печь западных финнов<sup>217</sup>.

Другие типы печей, такие как голландки, печи-плиты и т.д., имелись лишь в жилищных домах. Они не отличались особым своеобразием, были такие же, как и у других народов края.

В традиционном убранстве кряшенского жилища отмечается много черт, общих с жилищем других групп татар. Прежде всего это весьма древний элемент тюркского жилища<sup>218</sup> – нары (*сәке*). В изучаемый период длинные нары вдоль всей передней стены (*олы сәке*) сохранялись уже редко. В связи с необходимостью ставить в переднем углу стол размеры нар уменьшились. Укороченные нары бытовали у кряшен во второй половине XIX в. Так, один из авторов писал, что «*тур* – возвышенное место подле передней стены, заменяющее кровать и назначенное для склада разных спальных принадлежностей и обыкновенно у большинства кряшен до потолка заваленное перинами и подушками, – здесь во многих домах оказался с выемкою для обыкновенного стола в переднем углу по русскому обычаю...»<sup>219</sup>.

<sup>214</sup> Куфтин Б.А. Татары касимовские и татары-мишари Центральной промышленной области // Культура и быт населения ЦПО. – М., 1929. – С.145–146.

<sup>215</sup> Государственный Русский музей. Колл. рис. К.Ф. Гуна (1861 г.). №19255.

<sup>216</sup> Беллицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми XIX – начала XX в. // ТИЭ. Новая серия. Т.19. – М., 1958. – С.206, рис.80.

<sup>217</sup> «Servasaari». – 1957. – №1. – Рис.14–32; №2. – Рис.7–29.

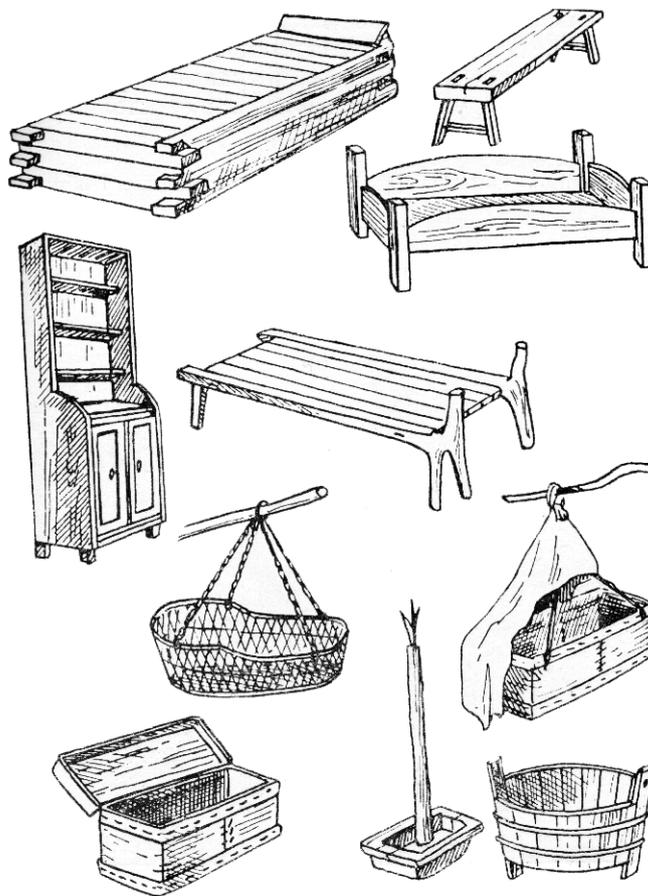
<sup>218</sup> Куфтин Б.А. Татары касимовские... – С.3–4.

<sup>219</sup> Машанов М.А. Отчет о поездке в дер. Никифоровку Мамадышского уезда для увещевания отпавших от христианства (1881 г.) // ЦГА ТАССР. Ф.967. Д.186. Оп.8. Л.27.

Как и в русском жилище, вдоль боковой стены, а при отсутствии нар и вдоль передней, располагалась широкая лавка (*ян сэке*), а над дверью – полати (*сэндера*).

Изба кряшен в середине XIX в. была «довольно пустынна, без перегородок, в татарском вкусе»<sup>220</sup>. В жилищах же конца XIX в. перегородка (*бүлмә тактасы*) отмечается как характерный элемент жилища кряшен. Она делила комнату на две половины (мужскую и женскую) вдоль линии печи до передней стены. Для этой же цели служили занавеси *чаршау*, прикрепляемые к полке (*киштә*), идущей от печного столба (*тияш*) к передней стене.

Иногда даже при наличии перегородки, вдоль нее, как декоративное украшение, вешался занавес. Специально вытканными занавесями и пологами (*чыбылдык*) огораживались также кровати.



Предметы обстановки дома. Рис. Ю.Г. Мухаметшина

Во внутреннем убранстве жилища кряшен, как и у других групп татар, широко использовались домотканые полотенца с цветными концами (*бистәр*), салфетки (*кыска тастымал*), скатерти (*ашъяулык*). Их навешивали наверху вдоль передней и боковой стен, вдоль печи и матицы и между окнами. В будничные дни изба украшалась лишь несколькими полотенцами. В праздники, особенно на свадьбу, происходило «*өй киендерү*» (одевание избы) – дом украшали вещами невесты. По ним односельчане су-

<sup>220</sup> Толмачев Н.А. Путевые заметки 1849–1850 гг. Рукопись // РОНБ КГУ. № 4107. Л.2.

дили об умении невесты, ее трудолюбии. В декоративном оформлении жилища кряшен отмечалось и некоторое своеобразие. Это проявлялось, прежде всего, в отсутствии у них распространенной в прошлом среди других групп татар т.н. *кашага*, вывешиваемой вдоль стен над окнами, и матицы. У кряшен отсутствовал и обычай огораживания избы занавесом вдоль матицы, и, естественно, у них не бытовали и молитвенные коврики *намазлык*, игравшие у татар-мусульман, кроме своего основного назначения, и роль украшения<sup>221</sup>.

Что касается других элементов украшения, таких как самотканые дорожки, цветы, часы, зеркала и т.д., то здесь отличий не наблюдалось, и их наличие в основном определялось имущественным положением хозяев. Однако, как писал Н.И. Воробьев, «богато обставленных изб у кряшен встречать не приходилось, ибо даже при богатстве кряшенский быт не блещет роскошью жилища, как у татарских баев»<sup>222</sup>.

От достатка хозяев зависело и наличие тех или иных постельных принадлежностей. На ночь семья укладывалась на нарах, полатях, лавках. Под изголовье клали скамейку на низких ножках (*баш агачы*). В качестве подстилки использовались верхняя одежда, войлочные кошмы (*киез*), самотканые дерюги или перины (*түшәк*), большие подушки (*ястык*). Сверху стелили простыню из красной или синей домотканины (*бөркәү, түшәк жәймәсе*). Накрывались верхней одеждой, грубым холстом (*чыбылдык*) или одеялом, сшитым из лоскутков или пестряди.

Изба освещалась лучиной, свечами, керосиновыми лампами. Свечи, керосин, лампы стоили дорого, и не каждая семья могла их иметь. Поэтому основным источником света оставалась лучина. Она зажималась железной развилкой (*шәмдәл*), вставленной в деревянную стойку, которая укреплялась на деревянном корыте, наполненном водой. Стены избы и потолок мыли два раза в году: весной, за неделю до Пасхи, и осенью, готовясь к зиме.

Хотя кряшены и стремились следить за чистотой, но социально-экономические условия быта дореволюционной деревни не позволяли поддерживать на должном уровне санитарное состояние жилища. Когда в жилище площадью 16–25 кв. м обитала семья из 8–10 человек и больше, когда в той же избе зимой вынуждены были зачастую содержать мелкий скот и производить кустарные работы и т.д., при всем старании женщин соблюдать чистоту было трудно.

Юлдуз Мухаметшин

## § 6. Пища и домашняя утварь\*

**Общая характеристика и состав продуктов питания.** У кряшен, как и у любого другого народа, многовековая хозяйственная деятельность, ее своеобразие отразились на составе и способах приготовления пищи, применяемых продуктах и кухонном инвентаре.

Употребление в пищу тех или иных продуктов находилось в прямой зависимости от имущественного состояния населения дореволюционной деревни. Хлеб с картофелем, луком, квасом составлял основной продукт питания бедняков. И нередко имеющиеся у них необходимые продукты шли на продажу для уплаты податей. Особенно

<sup>221</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.193.

<sup>222</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары... – С.10.

\* См.: Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры: середина XIX – начало XX в. – М., 1977. – С.135–153.

тяжело приходилось с питанием в неурожайные годы. «Полный неурожай как ржаного, так и ярового хлеба в 1887 году был причиной полного обнищания почти всех крестьян прихода и небывалого доселе развития нищенства», – отмечалось в одном из документов<sup>223</sup>. У зажиточной части населения ассортимент пищи был более калорийным, обильным и дополнялся продуктами с рынка.

На питании крестьян, кроме социального фактора, сказывалась и сезонность употребления некоторых продуктов. В осенние месяцы и зимой больше использовали мясо, весной и летом – молочные продукты, растительную пищу и т.д.

Основу питания составляли продукты растениеводства. Преобладающим являлась ржаная, а также овсяная, гороховая, гречневая, ячменная мука и крупы. Пшеничная мука, рис и другие покупные продукты в основном преобладали у состоятельных крестьян. Широко использовались семена конопли для получения конопляного масла, конопляного молока, для приготовления самостоятельных кушаний.

Определенное значение в питании имели продукты огородничества: картофель, капуста, свекла, огурцы, лук, тыква и т.д. Они употреблялись в свежем, соленом, вареном виде.

Нехватка плодов и ягод из-за слабого развития садоводства восполнялась сбором калины, черемухи, рябины и других лесных ягод. Одни из них использовались в свежем, другие – в сушеном виде. Из смородины, малины, рябины изготовлялась пастила (*как, кагыт*).

Особо следует подчеркнуть, что кряшены в отличие от других групп казанских татар широко использовали в пищу различные виды лесных грибов, что особенно отмечалось в деревнях Мамадышского, Елабужского районов и северной части Заказанья. Собирали грузди (*ак гөрезда, кызыл гөрезда*), подберезовики (*каен гөмбәсе*), опенки (*опунка*), рыжики (*чырыш гөмбәсе*), белые грибы (*каты гөмбә*), подосиновики (*усака гөмбәсе*), сморчки (*чумарчук*) и т.д. Но чаще грибы употреблялись в соленом виде. Свежие грибы, прожаренные в масле с луком и смешанные с крупой, картофелем, яйцами, использовали как начинку для пирогов. Использование грибов в пище кряшен определено связывается с традицией населения лесной полосы.

В весенний и летний периоды, особенно часто в голодные годы, использовались дикорастущие растения. Из сныти (*сәрда*), медуницы (*куке башы*) и молодых побегов дягиля (*шома көпишә, йонлы көпишә, ипи көпишәсе*), борщевника (*балтырган көпишә*) варили похлебку, а крапива и лебеда добавлялись в тесто для хлеба. Ели также дикий лук, щавель, лесную свербигу (*урман какысы, дусай*), дикий картофель «клубни хохлатки». Употребляли его, «опустивши в молоко и немного коровьего топленого масла и соли»<sup>224</sup>. Мед являлся лакомством. Он использовался как лечебное средство, для приготовления напитков и некоторых праздничных и обрядовых кушаний.

Из мясных продуктов употребляли баранину, телятину, говядину и, неохотно, мясо коз. В Западном Предкамье, особенно в северных его районах, имело место употребление зайчатины. Свинына у кряшен, хотя и была распространена повсеместно, но, как отмечал Н.И. Воробьев, ели ее не везде охотно, а самым любимым мясом оставалась все та же баранина, как и у татар<sup>225</sup>. Использовались в пищу также лосина, барсучье мясо; из птиц – мясо кур, гусей, уток; из дичи – мясо диких уток, куропаток и др. Ко-

<sup>223</sup> Прибыловский Г.В. Летопись по Христорожественской церкви села Изгар Чистопольского уезда Казанской епархии Рукопись (1867 г.) // Чистопольский краеведческий музей. №2388. Л.95–96.

<sup>224</sup> Толмачев Н.А. Путевые заметки 1849–1850 гг. Рукопись // РОНБ КГУ. №4107. Л.33.

<sup>225</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары (Материалы по сравнительной характеристике) // Отдельный оттиск из журнала «Труд и хозяйство». – 1929. – №5. – С.7.

нина применялась не везде одинаково. Более широко ее употребляли лишь в отдельных деревнях северной части Заказанья и Восточного Закамья.

Общеизвестно, что древние виды продуктов и кушаний, связанных с хозяйственной деятельностью, потеряв свое прежнее значение, у многих народов сохранились в их обрядах. Так, например, еще в конце XIX в. татары дер. Ак-Булат и кряшены дер. Чувашский Елтань Чистопольского уезда совершали совместные жертвоприношения коня, варили конину в больших котлах и съедали с молениями за здоровье животных<sup>226</sup>. Подобное обрядовое использование конины наблюдалось именно у тех народов Поволжья, которые являлись христианами и сохранили многие пережитки языческих религиозных верований, – у марийцев<sup>227</sup>, чувашей<sup>228</sup>, мордвы. В частности, у последних до распространения христианства не существовало каких-либо запретов на конское мясо<sup>229</sup>. Конь был жертвенным животным язычников, вот почему конина подвергалась гонениям со стороны церкви<sup>230</sup>. Подобное же явление, видимо, имело место и у кряшен.

Закол животных (*сугым*) производил самый старший в доме мужчина, надев на голову шапку<sup>231</sup>. Как и у других групп татар, при заколе голова животного обращалась в сторону солнца. Овцу, предназначенную для угощения гостей в новоселье и на поминках, закалывали, связав ноги и голову платком, который потом доставался тому, кто резал скот<sup>232</sup>.

Мясо употреблялось в отварном, жареном и сушеном виде. Наиболее распространенным обычно являлось отварное мясо, которое, как, впрочем, и у других групп татар, по возможности старались подавать отдельно от бульона. Это было характерно и для обрядовой пищи (на свадьбах, молениях с жертвоприношениями и т.д.). Во время языческих обрядов в бульоне жертвенного мяса варили кашу<sup>233</sup>. Очевидно, подобный способ употребления мясного бульона восходит к древним традициям скотоводческих народов. Он отмечается у чувашей<sup>234</sup>, башкир<sup>235</sup> и других тюркоязычных народов<sup>236</sup>.

В традиционной кряшенской кухне мясные изделия, приготовляемые путем жарения, – это прежде всего «жаркое» с картофелем, луком (судя по названию, заимствовано из русской кухни) и *улка-бавыр табәсе*, которое представляло собой жареные с луком в сале куски сердца, легких, печени, почек. Перед обжариванием на сковороду клали брюшное сало, сверху – куски внутренностей и, покрыв второй половиной сала, ставили на угли. Иногда добавляли смешанную с молоком ржаную муку, яйца. Заметим,

<sup>226</sup> Полевые записи 1968 г. (дер. Чувашский Елтань).

<sup>227</sup> Кроковский М.С. Этнография горных черемис, обитающих Казанской губернии в Козьмодемьянском уезде / публикация текста, предисловие и примечания А.Г. Иванова // Марийский археографический вестник. – Йошкар-Ола, 2003. – Вып. 13.

<sup>228</sup> Евлентьев Г.К. Краткое описание Тетюшского уезда в сельскохозяйственном отношении // Зеленин Д.К. Описание рукописей... – С.498.

<sup>229</sup> Динес Е.И. Традиционная пища и домашняя утварь мордвы // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М., 1963. – С.107.

<sup>230</sup> Азовская Л.П. Эволюция русской пищи // Славяно-русская этнография. Географическое общество СССР. – Л., 1973. – С.39.

<sup>231</sup> Максимов С. Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876. – С.12.

<sup>232</sup> Полевые записи 1969 г. (деревни Альведино, Белая Гора, Ляки).

<sup>233</sup> Софийский И.М. О киреметях крещеных татар Казанского края // Известия по Казанской епархии. – 1877. – №24. – С.11; Тимофеев В. Дневник старокрещеного татарина... – С.18.

<sup>234</sup> Воробьев Н.И. и др. Чуваша. Этнографическое исследование. Ч.1. – Чебоксары, 1956. – С.366.

<sup>235</sup> Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. – М.-Л., 1955. – С.132.

<sup>236</sup> Культура и быт казахского колхозного аула. – Алма-Ата, 1967. – С.133; Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. – М., 1969. – С.187.

что это блюдо кряшен аналогично *бавыр* мордвы каратаев, которое считалось у них весьма древним и приготавливалось при поминовении умерших<sup>237</sup>.

Спецификой кряшенской кухни по сравнению с кухней других групп татар являлось приготовление студня (*койка*, студень) из головы и ног животных, а также наличие кушаний, изготовленных из крови. Она использовалась в колбасах, но более широко – в жареном виде (*кан тэбэсе*). Во время закола скота кровь собирали в посуду, процеживали через сито и приправляли солью. В одних случаях кровь жарили, приправив ее мукой и кусочками сала, что было близко с *пидеф вер* или *пидъеф верша* мордвы<sup>238</sup>, в других – в кровь добавляли свежее молоко, сало, кусочки печени, легких. Это кушанье аналогично *вур чунга* марийцев<sup>239</sup>. Распространено было также *кан тэбэсе*, напоминающее *юн* чувашей. Для этого кряшены клали на сковороду слой брюшного жира, наливали кровь, сверху накрывали вторым слоем жира и, закрыв сковородой, помещали в печь.

Отметим, что использование крови животных в различных кушаньях присуще широкому кругу народов. Например, употребление крови в пищу у народов Поволжья (марийцы, удмурты, чуваш) было отмечено еще в середине XVIII в. Г.Ф. Миллером<sup>240</sup>. Оно известно и у славянских народов (поляки, белорусы, литовцы), тюрков Алтая (тувинцев, хакасов)<sup>241</sup> и т.д. Резонно предположить, что кровь в пище кряшен является очень древним пережитком, восходящим к языческой эпохе. Об этом, например, можно судить по ее обрядовому значению. Еще в конце XIX в. у кряшен Мамадышского уезда кровь жертвенного животного собирали в кору старого дуба, на дне которого вырезали *тамги* участников обряда и опоясывали дуб кровавой стороной коры<sup>242</sup>. Близкий к этому обряд бытовал и у марийцев<sup>243</sup>. Приношение крови животных языческим богам, видимо, проводилось в определенное время. Так, например, в календаре кряшен существовал специальный день, называемый *кан чыгару кән* (день выпуска крови) или *кан кән* (день крови), приходящийся на среду. В этот день проводилось поминание умерших: резали курицу, кровь которой должна была впитаться в землю. «День крови» в прошлом имелся и в календаре мишарей, мордвы-каратаев, мордвы-мокши, марийцев, чувашей.

Отмеченное различие – наличие крови в пище кряшен и отсутствие ее у остальных групп казанских татар – возникло, видимо, в более поздний период и объясняется у последних воздействием мусульманской религии.

Кряшены, как и другие группы казанских татар, готовили вареные и копченые колбасные изделия. Вареные колбасы были с начинкой из крупы и мяса (*тутырма*, *сукта*), а также из мяса и крови (*тутырма*, *тутырмыш*), аналогичные с *сукта*, *тутырма* (без крови) казанских татар, *волнонь-сюло*, *волосюлот* мордвы, *сокта* марийцев, *сутту*, *хас* и *тултармаиш* чувашей, *толтармаиш* казахов, *кан* тюркских народов Алтая, *сохта* балкарцев.

Очевидно, таким же древним изделием, связанным с традицией скотоводческих народов, является *тутырылган үпкэ-бавыр*, сохранившийся у кряшен северной части Зака-

<sup>237</sup> Филиппов Г. Мордва-христиане // Инородческое обозрение. Кн. 5. – Казань, 1915. – С.302.

<sup>238</sup> Смирнов И.Н. Мордва // ИОАИЭ. Т.Х–ХII. – Казань, 1892. – С.121.

<sup>239</sup> Крюкова Т.А. Материальная культура марийцев XIX века. – Йошкар-Ола, 1956. – С.94.

<sup>240</sup> Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. – СПб., 1791. – С.22.

<sup>241</sup> Милос В.К. Пища и домашняя утварь литовских крестьян в XIX–XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. – М., 1954. – С.207; Потанов Л.П. Очерки народного быта туинцев... – С.187, 190; *его же*. Происхождение и формирование хакасской народности. – Абакан, 1957. – С.188.

<sup>242</sup> Знаменский П. О крещеных татарах дер. Большой Арняш // ЖМНП. – 1868. – №3. – Ч.137. – С.364.

<sup>243</sup> Артемьев А. Описание Казанской губернии // Зеленин Д.К. Описание рукописей... – С.488.

занья. Для его приготовления промытое легкое раздували и через бронхиальные трубки начиняли сырыми яйцами с молоком и крошеной печенью. Легкое варили в котле в мясном бульоне. Весьма интересно, что подобное кушанье встречается в пище тувинцев (в легкое наливают кровь барана) и полукочевых узбеков (заполняют легкое молоком)<sup>244</sup>.

Существовали различные способы хранения мяса: зимой мясо животных и птиц замораживалось. На весну и лето туши скота разделявали на куски, солили и хранили в деревянных кадушках. Кроме того, мясо заготавливалось впрок путем сушения. В частности, в Западном Закамье жирными кусками свежего брюшного мяса набивались колбасы *шырдан*, *шылтан*. Способ приготовления этого изделия аналогичен способу приготовления *казылык* казанских татар, *казы* – башкир, мишарей, *казы*, *шужык* – казахов, *шартан* – чувашей. Сушка засоленного мяса в печи изредка практиковалась в Западном Предкамье (*каклаган ит*), но более всего – в Восточном Закамье. Это мясо называлось *куырдак*.

Для приготовления разнообразной пищи применялись животные жиры (бараний, свиной, гусиный и др.). Для хранения впрок сало перетапливалось.

Как в обыденной, так и в праздничной обрядовой пище использовались куриные яйца. Их ели вкрутую, применяли в качестве начинки, приправы к супам и в жареном виде (*тэбэ*, *калын тэбэ*).

Рыболовство у кряшен имело широкого распространения. Однако в тех деревнях, где им занимались, рыбу охотно употребляли в пищу. Рыбные пироги, супы вносили разнообразие в обыденную пищу крестьянина. Пироги с рыбной начинкой готовились для свадебного приношения *сауым* и на поминках<sup>245</sup>. В прошлом у кряшен Лаишевского и Мамадышского уездов описаны и обряды, в которых приносилась в жертву «белая рыбица»<sup>246</sup>. Жертвенная рыба у кряшен так же, как и в целом у татар, называлась *корбан балык*.

Большое место в питании кряшен занимали молочные продукты. Молоко пили в сыром виде, им забеливали чай, похлебки, оно использовалось в приготовлении многих видов изделий из теста, крупы и молочных кушаний. Молочные кушанья кряшен, как и у казанских татар, готовились главным образом путем квашения как цельного, так и обезжиренного молока. Как отмечал Н.И. Воробьев, «изготовление квашеных продуктов из цельного молока является прямым продолжением древних методов кочевой эпохи, тогда как изготовление их же, но из снятого молока приходится рассматривать как результат оседлости, ибо сокращение скотоводства потребовало взамен сала другое жировое вещество – масло, почему на квашеные продукты остается уже обезжиренное молоко»<sup>247</sup>.

Сметану (*каймак*) получали двумя способами. Первый способ был менее распространен, как, впрочем, и у казанских татар; цельное молоко отстаивали в кадушках или в глиняной посуде. Верхний сгустившийся слой собирали. При втором способе, как и у других народов Поволжья (казанских татар, башкир, марийцев), свежее молоко кипятили с добавлением сливок (*сөт өсте*) и отстаивали в погребе. Собранный густой слой, называемый «*кайнаган каймак*», подавался на стол в том же виде или с молоком. Оба вида сметаны использовались для получения масла. Сыворотка (*айран*), оставшаяся после сбивания масла, употреблялась в пищу.

<sup>244</sup> *Потанов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев... – С.185.

<sup>245</sup> Полевые записи 1969 г. (дер. Ташкирмень), 1968 г. (дер. Нижние Чыршылы).

<sup>246</sup> *Износков И.А.* Список населенных мест в Казанской губернии с кратким описанием их. Вып. 2. Уезд Лаишевский. – Казань, 1895. – С.10; *Машанов М.* Заметки о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875. – С.23.

<sup>247</sup> *Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар. – Казань, 1930. – С.129.

Сливочное масло считалось лакомством и подавалось гостям к чаю. Масло вместе с хлебом и медом выносили при встрече новобрачных в доме жениха, и молодожены должны были их отведать. Большой частью сливочное масло перетапливали в топленое масло, добавляя соль. Оставшийся осадок (*турта*) клали в тесто, использовали как приправу к супам, болтушке и т.д.

Излюбленным молочным продуктом кряшен, как и у других групп татар, являлся *катык*. Способ его приготовления описан Н.И. Воробьевым<sup>248</sup>. Его широко употребляли как самостоятельное кушанье и как приправу к супам и похлебкам. Добавив в катык воду, готовили хорошо утоляющий жажду напиток *эйрэн*. Катык большей частью получался путем заквашивания кипяченого снятого молока старым катыком или кислым хлебом. *Катык* и *эйрэн* татар являлись весьма древними продуктами кочевников<sup>249</sup>. Приготовление *катыка* из кипяченого молока наблюдалось у многих тюркоязычных народов – татар, башкир, низовых чувашей, тувинцев, казахов<sup>250</sup>. Наряду с этим способом в некоторых деревнях кряшен северной части Заказанья *катык* приготавливался заквашиванием цельного или снятого молока без кипячения, что было аналогично способу приготовления кислого молока марийцами и коми<sup>251</sup>.

Творог (*сөзмә, эремчек*) кряшен по способу приготовления и употреблению не отличался от творога казанских татар. Так же, как и у казанских татар, путем вываривания влаги из кислого молока или творога готовили *корт* или *тура*. В некоторых деревнях в него иногда замешивали свежие яйца, соль, пахтанье, сливочное масло (*майлы тура*). У западнокамакских кряшен из творога путем удаления сыворотки приготавливали еще один вид молочного изделия – *чыгыт*. Для удаления сыворотки творог в специальном мешке (*эремчек капчыгы*) клали под пресс. Затем масса творога смешивалась с сырыми яйцами, сливочным маслом, солью. Его завертывали в ткань или скатывали в колбочки и сушили на поду печи. Сушеный *чыгыт* как непортящийся продукт брали в дорогу. Подобное изделие в Поволжье делалось у чувашей (*таварак чакат*)<sup>252</sup>, глазовских татар (*чыгыт*) и темниковских татар-мишарей (*чыгыт*)<sup>253</sup>. Сушеные сыры (*уяну туара*) были и у восточных марийцев<sup>254</sup>.

Кроме того, в пищу употреблялось молозиво (*угыз сөте*). Молозиво нескольких доек варили в котле или в горшках, ставили в печь. Получалось густое кушанье вроде яичницы. С молозивом варили кашу (*угыз боткасы*) или пекли блины (*угыз коймагы*) из полбяной или овсяной муки. В Восточном Закамье с молозива снимали сливки и сбивали масло, с которым варили кашу. Перед едой ее давали домашним животным с молением об их здоровье и приплоде. Эта обрядовая пища встречалась и в некоторых деревнях татар (не кряшен) Восточного Закамья и северной части Заказанья<sup>255</sup>. Присутствие молозива в обрядовой пище, по всей вероятности, является древним пережитком, связанным со скотоводческими традициями. Молозиво было характерно для пищи яку-

<sup>248</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары. – Казань, 1953. – С.318–319.

<sup>249</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.319–320.

<sup>250</sup> Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар. – С.131–132; Воробьев Н.И. и др. Чуваша... – С.355–356; Руденко С.И. Башкиры... – С.128; Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев... – С.169–170; Культура и быт казахского колхозного аула... – С.130.

<sup>251</sup> Крюкова Т.А. Материальная культура... – С.94; Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми XIX – начала XX в. // ТИЭ. Новая серия. Т. XIV. – М., 1958. – С.227.

<sup>252</sup> Воробьев Н.И. и др. Чуваша... – С.355.

<sup>253</sup> Диалектологический словарь татарского языка. – Казань, 1969. – С.494.

<sup>254</sup> Сепеев Г.А. Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. – Йошкар-Ола, 1975. – С.225.

<sup>255</sup> Полевые записи 1970–1971 гг. (деревни Куяпово, Такталачук, Кинер, Коллар).

тов (*уохах*) и других тюркских народов Сибири и Алтая (*ус, ос, уһус*)<sup>256</sup>. Кроме татар оно отмечается у мордвы, восточных марийцев, карел.

\* \* \*

Традиционную пищу кряшен можно подразделить на группу жидких блюд, каши, печеные изделия (с начинкой и без нее), лакомства и напитки. Многие из них по способу приготовления, применяемым продуктам, названию и т.д. были аналогичны таковым у татар Среднего Поволжья, отчасти башкир, чувашей и других народов.

Среди жидких кушаний большое место занимали супы (*аш*), которые у бедной части крестьян часто, особенно весной и летом, готовили на воде, заправляя каким-нибудь жиром, молоком. Зажиточные крестьяне супы варили на мясном бульоне. В супы в качестве приправы опускали картофель и кусочки пресного или, реже, кислого теста. В зависимости от формы тестяных кусочков супы имели различное название. Так, супы, заправленные тонко нарезанными кусочками пресного теста, назывались *токмачлы аш*, кусочками теста в виде ракушки – *салмалы аш*. В северной части Мамадышского района бульон заправляли раскатанными длинными кусочками теста размером с карандаш. Этот вид теста назывался *энчэ*. Готовили и так называемый *чумарлы аш*, который имел несколько разновидностей. Чаше готовился *эче чумар* в виде клецок из ржаного крутого кислого теста. Готовили также *борчак чумары* из горохового пресного теста (форма была такая же, как для клецок из крутого теста) и *кашык чумары*. Для приготовления последнего блюда применялось жидкое тесто из пшеничной или ржаной муки. Все виды чумар запускались в кипящий и почти сварившийся бульон. Чумар ели, заправляя катыком. На мясном бульоне готовили *өйрә* – похлебку с пшеном и картофелем. Подобный суп с приправой из гороха, чечевицы, ячменной, овсяной или полбенной крупы назывался *шти* (*борчак, штие, борай штие* и т.д.). С мясом, а нередко и без него варили щи (*кэбестэ ашы, шти*) из свежей или квашеной капусты. Щи заправляли картофелем, морковью и луком. Этот суп кряшен, несомненно, заимствован от русского населения, так как в кухне сельских татар (имеется в виду некрещеная группа. – Ю.М.) капуста в вареном виде не употреблялась<sup>257</sup>, между тем как щи из капусты являлись основной повседневной пищей русских крестьян Среднего Поволжья<sup>258</sup>. Жидкие блюда кряшен отличались от таких же блюд других групп татар наличием в их питании окрошки, происхождение которой, видимо, тоже следует объяснить влиянием русской кухни. Окрошку кряшены готовили в летний сезон из домашнего кваса, который заправляли огурцами, зеленым луком и сваренными вкрутую яйцами.

Некоторое значение в пище кряшен имели вареники, называемые *пилмән*. Для начинки чаще употребляли творог, иногда и картофель, капусту. Вареники с начинкой из конопляных семян назывались *сук пилмәнкәсе*. Отметим, что кряшены в прошлом пельмени с начинкой из мяса не готовили. Но у них широко бытовали пельмени с начинкой из ливера. В отличие от русских пельменей они имели больший размер и назывались *казан бөккәне*. Очевидно, он близок к сваренным в котле пирожкам *казан бөккә* мордвы-каратаев<sup>259</sup> и *хуран кукли* чувашей<sup>260</sup>. Вареники *пилмән* и *казан бөккәне* варили в воде, но ели их без бульона, обмакивая в коровье или конопляное масло.

<sup>256</sup> Окладников А.П. Якутия до присоединения к Русскому государству // История Якутской АССР. Т.1. – М.-Л., 1955. – С.239; Потанов Л.П. Очерки народного быта тувинцев... – С.177.

<sup>257</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары... – С.6–7.

<sup>258</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры... – С.369.

<sup>259</sup> Белицер В.Н. Мордва-карагаи и их культура // Вопросы этнической истории мордовского народа. Вып.1. Т.ХIII. ТИЭ. Новая серия. – М., 1960. – С.243.

В питании кряшен большое место занимали каши из различных круп. Готовили их на воде, молоке или мясном бульоне. Наиболее употребляемой, особенно во время летних полевых работ, являлась крутая или жидкая каша (*ботка*), приготавливаемая чаще всего из пшена, полбы и других продуктов. Кашу ели с молоком, катыком, айраном, маслом, растопленным салом. Особенно хорошей приправой к каше считалась приготовленная из конопляных семян эмульсия (конопляное молоко) – *сук, киндер суге*, аналогичная *топ* мордвы и конопляному маслу чувашей<sup>261</sup>.

В прошлом многочисленные обряды кряшен не обходились без приготовления каши. Как обязательное блюдо, она подавалась во время свадебных, поминальных обрядов, семейных и общественных молений, посвященных духам-покровителям, таким, как домовый, хозяин хлева, а также при обрядах, связанных со строительством жилища, земледелием, скотоводством и т.д. Как повседневная и обрядовая пища каша использовалась у всех народов Среднего Поволжья.

Готовили также *боламык*. Как и у казанских татар, это была жидкая болтушка из муки, сваренная на воде. Ели ее, приправляя маслом, катыком.

Небезынтересно отметить наличие у кряшен обрядовой пищи *элбэ*. Она бытовала в основном в отдельных деревнях северной части Заказанья, Западного Предкамья, Восточного Закамья. Способ приготовления *элбэ* кряшен аналогичен способу его приготовления татарами Среднего Поволжья<sup>262</sup>. *Элбэ* у кряшен имела прежде всего ритуальное значение. Ее давали женщинам в первые дни после родов. Вообще в кухне кряшен ярко выступает обрядовый характер пищи, особенно в похоронном, поминальном, свадебном и других семейных и общественных обрядах. Этим она отличается от кухни других групп казанских татар, у которых обрядовое значение пищи выражалось не столь заметно.

В питании кряшен, особенно в быту бедных и средних крестьян, определенную роль выполняли толокно (*талкан*), овсяные, гороховые кисели (*кесэл*). Их ели, прихлебывая катык, айран или свежее молоко. Все они по используемым продуктам, способу приготовления не отличались от подобных кушаний соседних народов края.

Большое значение в рационе питания играли разнообразные печения из муки, прежде всего хлеб (*икмэк, ипи*). Выпечка хлеба была обязанностью старшей хозяйки дома. Хлеб выпекался из ржаной муки и, редко, из пшеничной. Зачастую, когда не хватало ржаной муки, хлеб пекли с добавлением овсяной, ячменной, полбенной муки, картофеля. Тесто заквашивали остатком прежнего теста (*баши*) или дрожжами и помещали в теплое место, затем раскатывали в виде караваев. Хлеб пекся на поду, иногда на капустных листьях (*яфрак ипие*). На поду же печи выпекались круглые маленькие булочки – *күмэч, кэтермэч, каты күмэч*. Их делали как из пресного теста (*төче күмэч*), так и кислого (*эче күмэч*). Местами поверхность булочки посыпали конопляными семенами, иногда их замешивали в тесто. Такие булочки назывались *орлык күмэче (шыбыртык* – в Восточном Закамье).

Некоторые изделия из кислого теста, особенно праздничные, в отличие от вышеуказанных, не пекли, а жарили в кипящем масле или сале. К таким изделиям прежде всего относится *көлчэ, татар кабартмасы*. *Көлчэ* изготовлялось из кислого теста, имело вид пышки и было сходно с *кабартма* татар-мусульман. Судя по названию, *көлчэ* (*көл* – зола) в старину, видимо, выпекалось на поду печи.

<sup>260</sup> Никольский Н.В. Краткий курс по этнографии чуваш. Вып.1. – Чебоксары, 1929. – С.200–201.

<sup>261</sup> Динес Е.П. Традиционная пища... – С.110; Воробьев Н.И. и др. Чуваш... – С.370.

<sup>262</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.344–345.

Из пресного теста готовили *тэбикмак* и *юка*, представляющие собой тонкие лепешки, аналогичные с таковыми у казанских татар<sup>263</sup>. Иногда их называли *жэймэ* и *тыпырдык* (Западное Закамье), *колак* (Восточное Закамье). Эти лепешки выпекались для свадебного пиршества. Следует также отметить, что у кряшен в день похорон и на семейных поминках специально выпекались булочки *гердэ* числом 40 штук (*кырык гердэ*)<sup>264</sup>. Аналогичное изделие под тем же названием бытовало и у некоторых других групп казанских татар<sup>265</sup>. Это кушанье, видимо, имеет очень древнее происхождение. В виде маленьких булочек *гердэ* имелась и в пище уйгуров<sup>266</sup>.

Как праздничное изделие в деревнях кряшен северной части Заказанья отмечается *катлама* – толстые лепешки из сдобного пресного или кислого теста. Размер их был со сковороду, поверхность украшалась надрезами. *Катлама* подавалась на стол разрезанной на несколько частей.

Из сдобного пресного же теста готовили *шишара* (в некоторых местах – *теш*, *юача*) в виде небольших круглых шариков. Их жарили в кипящем масле. По виду и способу приготовления они аналогичны с *баурсак* и *юача* казанских татар<sup>267</sup>, башкир<sup>268</sup>, *чигелдак* мишарей<sup>269</sup>, *йава* чувашей<sup>270</sup>, а также *баурсак* тюркских народов Средней Азии и Алтая<sup>271</sup>.

Скрепленные растопленным медом, *шишара* (*төш*) иногда с добавлением толченой черемухи или чаще – конопляных семян у кряшен Западного Предкамья и Восточного Закамья называются *чак-чак*. Как название, так и способ изготовления этого изделия аналогичны с *чэк-чэк* казанских татар.

Из сдобного пресного теста готовили также *чай төше*, *чалпак*, *чай токмачы*. Эти изделия близки к *кош теле* казанских татар. Возможно, они имеют восточное происхождение. Кстати, аналогичные хворосты – *куш тили*, *чалпак* готовили и узбеки<sup>272</sup>. Сам термин *чалпак* имел персидское происхождение<sup>273</sup>.

Кроме того, в кряшенской кухне имелось много других сдобных изделий различных форм и названий. Некоторые из сдобных печений кряшен носили обрядовый характер. Таким обрядовым кушаньем являлось печение в виде фигур животных, выпекаемое в крещенский праздник (*кач ману*). Желая здоровья и приплода, их давали и домашним животным. Верили, что если ими кормить животных днем, то будет белый приплод, а если ночью, то – черный. Сами хозяева при этом ели *шишэрэ* с конопляным молоком (*сук*), называя все это *куз эчу*. К 9 марта – к прилету птиц (*кошлар кузгалган көн*), особенно к прилету жаворонка, выпекались фигурки птичек. Аналогичные обрядовые изделия в виде птичек, животных в прошлом широко бытовали у русского насе-

<sup>263</sup> Там же. – С.330.

<sup>264</sup> Матвеев С.М. Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии // ИОАИЭ. – Т.15. – Вып.3. – С.259; Гаврилов В.Г. Погребальные обычаи и поверья старо-крещеных татар дер. Никифоровки Казанской губернии, Мамадышского уезда // Известия по Казанской епархии. – 1874. – №9. – С.5.

<sup>265</sup> Диалектологический словарь татарского языка... – С.117.

<sup>266</sup> Уйгуро-русский словарь. – М., 1968. – С.685.

<sup>267</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С.172.

<sup>268</sup> Руденко С.И. Башкиры... – С.128.

<sup>269</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. – М., 1972. – С.134.

<sup>270</sup> Воробьев Н.И. и др. Чуваша... – С.360.

<sup>271</sup> Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1966. – С.120; Потанов Л.П. Очерки народного быта тувинцев... – С.196.

<sup>272</sup> Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана... – С.143–145.

<sup>273</sup> Диалектологический словарь татарского языка... – С.500.

ления<sup>274</sup>. Очевидно, подобных обрядовых кушаний у народов Поволжья раньше не было, так как у большинства из них обрядовые моления за здоровье и приплод скота совершались жертвоприношениями самого скота. Возникновение этих обрядовых печений объясняется как бедностью населения, так и тем, что христианские миссионеры запрещали совершать языческие моления. Поэтому в жертву вместо самого скота стали приносить их символы. Так, один из авторов писал, что «вместо животных они (кряшены. – Ю.М.) приносят в жертву киремети оргамаха; изображение известных животных, испеченных из белого теста, ныне сделалось общепотребительным, кроме разве важных случаев, где животных ничем не заменить»<sup>275</sup>.

Одним из любимых кушаний кряшен были блины (*белен*) и оладьи (*коймак*). Блины выпекали из овсяной муки, а в Закамье – чаще из пшеничной. Коймак и белен делали как из кислого, так и из пресного теста. Для коймак тесто делали несколько гуще. Использовалась пшеничная, гречневая, ячменная, полбенная мука.

Заметим, что блины являлись обязательным кушаньем в поминальных обрядах<sup>276</sup>. Как известно, эти изделия кряшен характерны и для пищи других народов Поволжья, однако широкое распространение пшеничных блинов, особенно в качестве обрядовой пищи, некоторые исследователи связывают со степной традицией<sup>277</sup>.

Определенную роль в пище кряшен играли печеные изделия с начинкой. В праздники, а довольно часто и в будничные дни из кислого теста пекли *дурчмак*, *шэнгэ*, *вак пирэмэч*, напоминавшие русские ватрушки. Их делали больших и малых размеров, круглой или, реже, четырехугольной формы. В качестве начинки использовали творог, пшеничную и полбенную кашу, конопляную отжимку. В последнем случае ватрушки назывались *дурчи*, *орлык дурчие*. В качестве начинки иногда использовалось блинное тесто (жидкое кислое тесто из овсяной муки). Такие ватрушки, как правило, делались из пресного теста и назывались *коймаклы күзи* или *кабарткан дурчмак*. По мнению исследователей, ватрушки являлись характерным кушаньем народов всего Европейского севера вообще и Приуралья в частности<sup>278</sup>. Ватрушка с начинкой из конопляных семян была наиболее типична для северных районов Предкамья. Она находит аналог в пище марийцев и русского населения, живущего на территории Марийской АССР и на севере Татарии<sup>279</sup>.

В пище кряшен широкое распространение имели и такие изделия, как *кыстыбый*, *кузикмэк*<sup>280</sup>, характерные для пищи других групп казанских татар.

Наиболее самобытным печеным изделием казанских татар, как известно, является *бәлеш*. У кряшен оно в основном отмечается в некоторых деревнях Заказанья, Восточного Закамья, Западного Предкамья. Это изделие кряшен (*шулталь бәлеш*, *итле бәлеш*, *морза пироги*) по форме, способу приготовления, применяемым продуктам ничем особенно не отличалось от описанных в литературе белешей татар Среднего Поволжья, у

<sup>274</sup> Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. // ТИЭ. Новая серия. Т.10. – М., 1957. – С.75–76; Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР // ТИЭ. Новая серия. Т.47. – М., 1960. – С.159.

<sup>275</sup> Миролобов В.И. Из быта крещеных чуваш. – Казань, 1889. – С.15.

<sup>276</sup> Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895. – С.33.

<sup>277</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари... – С.134–135.

<sup>278</sup> Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура... – С.148.

<sup>279</sup> Крюкова Т.А. Материальная культура... – С.91; Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.368.

<sup>280</sup> Ее называли *кара бит*, *орлык пирэмэче*, *болта сабы*, *нараббы* и т.д.

которых они считаются весьма старинным национальным кушаньем<sup>281</sup>. В качестве начинки широко использовались почки, сердце, легкие с пшеном, полбой, картофелем.

Кроме *балеш*, по праздникам готовили различные пироги. Для них использовалось преимущественно кислое тесто, а иногда и пресное. Одни из пирогов по форме были круглые (*балеш*), другие (*такэ, бөккән, бөкере, пирмән*) имели форму пирожков. Начинкой служил большой ассортимент растительных и животных продуктов (пшено, полба, капуста, свекла, конопля, тыква, калина, кишки, почки, легкие). Состав начинки отражался в названии пирога (например, из тыквы – *кабак балеше*, из свеклы – *чөгендер такесе*, из кишок – *эчәк бөккәне* и т.д.). Эти пироги кряшен ничем не отличались от аналогичных пирогов этнографических групп татар Поволжья и Приуралья, чувашей, мордвы, русских.

**Напитки.** Напитки у кряшен подразделялись на безалкогольные – чай, айран, квас, и алкогольные – пиво, самогон, медовый напиток – бал, водка. Наиболее часто употребляемым напитком был чай. В дореволюционном прошлом для основной массы кряшен фабричный чай (кирпичный, байховый) являлся большой роскошью, и его могла позволить себе лишь зажиточная часть населения. Бедные кряшены вместо кирпичного чая пользовались различными суррогатами – сваренной и высушенной красной свеклой, сушеной и растертой морковью, шиповником, листьями земляники. Листья земляники вначале квасили в кадушке, затем сушили. Вместо чая и в качестве лечебного средства применяли также душицу (*мәтрушка*), березовый гриб (*каен оркасы*) и др. Следует отметить, что если у казанских татар любые праздничные пиршества начинались с супов и заканчивались чаем, то у кряшен в первую очередь подавался чай со сдобными изделиями из теста, пирогами, затем – супы, мясо и в последнюю очередь – каша. Этим самым порядок подачи блюд у кряшен напоминает порядок, существовавший у мишарей и нукратских татар.

Часто употребляемым напитком, особенно во время летних полевых работ, как уже упоминалось, являлся *эйрән*. Под этим названием применялись катык, размешанный с водой, а также паханье. Они оба использовались как приправа для болтушек, толокна и каши.

Широко распространенным напитком являлся квас (*ачыткы*). Он готовился из сильно просушенного хлеба (солода) или муки и в основном не отличался от кваса русского населения Среднего Поволжья<sup>282</sup>. Пиво (*сыра*) являлось обязательным напитком на свадьбах, языческих молениях. Например, в весеннем обряде *шыйлык* каждый хозяин должен был принести на общественный стол свою долю пива. Способ его приготовления был аналогичен таковому у местных народов. Вначале готовили солод (*салат*): рожь смачивали и держали до прорастания в теплом месте. Затем зерна сушили в печи и перемалывали в муку. Муку варили в котле, жидкость переливали в большие, а из них – в малые корчаги, на дно которых стелили солому. Корчаги обертывали тряпкой или даже замазывали глиной и на сутки помещали в горячую печь, устье которой плотно закрывали. Вынув пиво из печи, добавляли заранее приготовленный раствор хмеля и опускали в подполье для брожения. Крепкими алкогольными напитками были самогон (кумышка), водка.

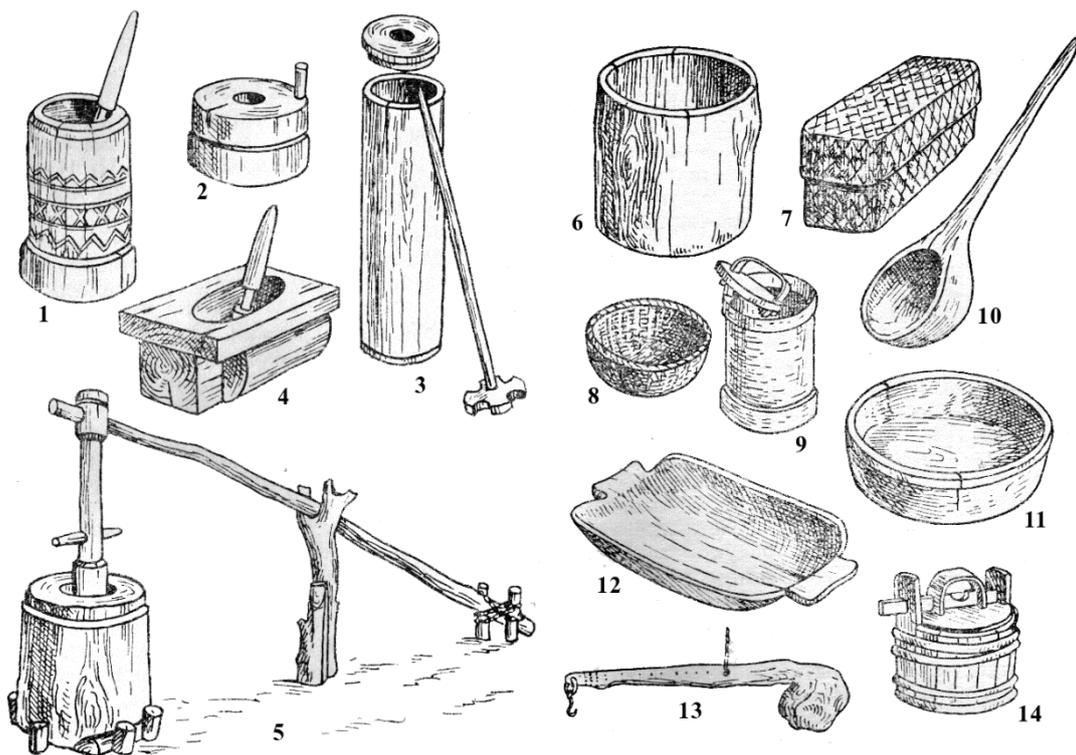
Медовый напиток кряшен был двух видов: 1) *бал* – мед, разбавленный водой и выдержанный в теплом месте; 2) *кәрчелә* (*мөрсәлә* – в Восточном Закамье) – мед, разбавленный водой, с добавлением хмеля, иногда дрожжей. Хранили его в плотно закрытой посуде. Медовый напиток у предков татар имеет большую древность. Его упоминает Ибн-Фадлан в качестве излюбленного напитка болгар. В изучаемый период оба медовых напитка у кряшен были распространены значительно шире, чем у других групп казанских татар.

<sup>281</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья... – С.170.

<sup>282</sup> Бусыгин Е.П. Русское сельское население... – С.373–374.

**Посуда и кухонная утварь.** До второй половины XIX в. посуда и утварь кряшен, как и в целом у народов Поволжья, оставались традиционными. Почти весь необходимый их набор, за исключением котлов и некоторых других вещей, был представлен кустарными или самодельными изделиями из дерева, луба, соломы. Процесс изменения традиционной утвари усилился со второй половины XIX в. в связи с ростом рыночных связей, отходничества и т.д. В обиходе кряшен появляются изделия фабричного производства: самовары, чугунные сковороды, железные ведра, металлические чашки, ложки, стеклянная и фаянсовая посуда и др. Фабрично-заводскую посуду преимущественно использовали зажиточные. У остальной же массы крестьян-кряшен, если и имелись покупная посуда и утварь, то ее берегли и выставляли лишь в праздники для гостей. Почти вся их хозяйственная утварь даже в первое десятилетие советской власти оставалась традиционной.

Посуда и утварь кряшен в основном были идентичны посуде и утвари поволжских татар. Горячая пища (и жидкие, и вторые блюда) готовилась в чугунном котле. До появления самоваров в них же кипятили воду для чая. Топленое молоко, распаренная калина, солод для пива и некоторые другие продукты приготавливались в глиняных горшках или чугунах. Чугунные сковороды (*таба*), реже глиняные плоские (*пеләшкә табак*) служили для изготовления некоторых видов мучных, мясных и молочных блюд (*белен, табикмәк, балеш, жаркой, тәбә* и т.д.). Любопытно выражение *таба исе чыгару* (произвести сковородный запах), которое применялось, когда кряшены на поминки пекли оладьи и пироги.



Виды домашнего инвентаря. Рис. Ю.Г. Мухаметшина

- 1, 2 – ступа *киле*; 3 – ступа с подвешенным на жерди (*сиртмә*) тяжелым билом *киле башы*;  
 4 – ручная мельница *кул тирмәне*; 5 – пахтальница *гөбе*; 6 – квашня *ити куәсе*; 7 – плетеный  
 кошель *пичтәр*; 8 – плетеная форма для хлеба *чара табак*; 9 – *туес тырыс*; 10 – ковш для пива  
*алдыр*; 11 – посуда для жидких блюд *аш табак*; 12 – долбленое корыто-ночевка *жилтуч*;  
 13 – *бизмен бизмән*; 14 – посуда для кислого молока *катык чиләге*

Жидкие кушанья из котла накладывали деревянной поварешкой (*бакырач*) в большое круглое, долбленое или выточенное из дерева блюдо (*аш табак*). В нем же в праздники выносили мясо с картофелем. Гусятина на свадьбах подавалась в деревянных блюдах удлиненной формы (*каз табак*). В деревянной, керамической, фаянсовой посуде меньшего размера (*кош табак, тустаган, бадьян*) на стол ставили соль, конопляное или топленое масло, мед, хлеб и т.д.

Определенный набор деревянного инвентаря применялся при выпечке хлеба: долбленные совки для муки (*плисэ, он чүкече, он өнгесе*), решето (*илэк*), состоящее из лубяного обруча и дна, сплетенного из лыка или конского волоса. Мука просеивалась на обычную широкую доску (*кунаша*) или же в долбленное корыто-ночевку (*эжилтуч, кунгыра*), а тесто заквашивалось в долбленной квашне (*күшинэ, кушма, ипи куэсе*) и помешивалось деревянной лопаточкой (*куэс калагы*). Кстати, весь этот инвентарь применялся и для приготовления других мучных изделий. Круглая, сплетенная из прутьев или соломы посуда (*чара табак*) служила для формовки хлеба. На поду печи хлеб раскладывали деревянной лопатой (*ипи көрэгге*).

Кроме того, в кухонном инвентаре кряшен имелись ухваты, кочерги, ножи, скалки для раскатывания теста, деревянные корыта для рубки мяса и т.д., бытование которых, как и всех других элементов утвари, обуславливалось спецификой сельского быта.

Разнообразная посуда и инвентарь использовались для хранения сыпучих и жидких продуктов. В ларях-сусеках и долбленных липовых кадках (*пичкэ*) хранились мука и крупы. Они помещались либо в сенях, либо в клетки, амбаре. В таких же кадках хранились мясо, сало, соленая капуста, грибы и т.д.

Воду обычно доставали из колодца и держали дома в деревянных ведрах, обтянутых обручами, или в кадках.

В цилиндрической долбленной посуде различных размеров со вставным дном и крышкой (*лагун, катык чилэгге*) летом брали с собой в поле воду, квас, кислое молоко и т.д. В таких же сосудах меньших размеров (*бал чилэгге, капламыш, которчык*) хранили мед, масло, творог и другие молочные продукты. Многообразна была посуда из бересты, луба и плетеная: туеса (*тырыс*), кузова (*карнаша, ылыбы*), кошели (*пичтэр, кушель*), использовавшаяся для ношения продуктов, сбора и хранения плодов, ягод, грибов. Аналогичная посуда в прошлом широко использовалась в быту других народов Среднего Поволжья.

В домашних условиях зерно и крупа размалывались на ручных мельницах (*кул тирмэне, ярма ташы*), состоявших из двух деревянных или каменных жерновов. И те и другие ничем не отличались от таковых у народов Поволжья. Каменные жернова были весьма древними. Их использовало еще население Волжской Булгарии IX–XIII вв.<sup>283</sup>

Обдирку круп, толчение конопляных семян производили также в деревянных долбленных ступах (*киле*) деревянным пестом. Ступы были разнообразными по форме, некоторые из них украшались резными узорами. У кряшен Восточного Закамья имелись своеобразные ступы (*сиртмэле киле*), состоящие из массивной выдолбленной колоды и тяжелого била (*киле башы*) с поперечной рукояткой. Било укреплялось на упругой жерди (*сиртмэ*), помещенной на развилке столба. Эта разновидность ступы в указанном районе бытовала у других групп татар и, кроме того, встречалась у удмуртов<sup>284</sup>.

У кряшен для сбивания масла так же, как и в целом у татар и других народов Поволжья, применялась специальная пахтальница (*гөбе, гөбе чилэгге*). Она состояла из цилиндрической липовой кадушки со вставным дном и крышкой, а также палки-ботала (*пешкэк*) с деревянным кружком или крестовиной в нижней части. В некоторых хозяйствах в начале XX в. стали использовать пахтальницы усовершенствованного типа. Это

<sup>283</sup> История Татарской АССР. – Казань, 1968. – С.40.

<sup>284</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары... – С.109, рис. 8.

был ящик, внутри которого масло сбивалось при помощи деревянных лопастей, приводимых в движение ручкой.

Традиционным для кряшен является набор глиняного и деревянного инвентаря, связанного с приготовлением домашнего пива, кваса – глиняные корчаги (*курчага*), долбленные кадушки (*чапчак*), бочки (*тичка*), корыта (*улак*), большие и малые ковши (*алдыр*) и т.д. В прошлом пиво во время общественных обрядов варили в больших чугунных котлах. В изучаемый период пиво готовили в домашних условиях. Обычно для варки солода применяли котлы, установленные над очагом печи, затем его сливали в корчаги.

Продукты взвешивали на деревянных весах-безменах (*бизман*), представлявших собой палку с корневым утолщением на конце. На палку наносили зарубки, по которым при взвешивании определялась мера веса в фунтах (*горанка*). Имелись также железные безмены кустарной работы.

Геннадий Макаров

### § 7. Родовые знаки (тамги)

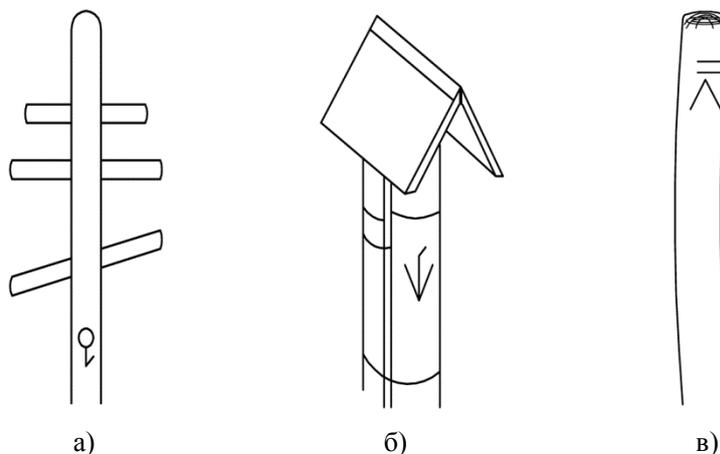
В культурном наследии кряшен, как и у остальных тюркских и финно-угорских этнических сообществ Волго-Уральского региона, имеются наследные знаки – тамги<sup>285</sup>. У кряшен в прошлом отдельные люди, хозяева или группа людей, составляющие общину (*иль*, *ру/ыру*), имели специальные тамги. Такими тамгами отмечались границы лесных, сенокосных угодий, бортных ухажав, пастбищ, полей. Их обычно ставили на пограничных дубовых деревьях, которые могли долго сохраняться. Тамгами отмечали документы, прошения, ярлыки.

Собранные нами в 1977–2000 гг. тамги имеют одну особенность. Большинство из них были перерисованы с деревянных или каменных крестов, могильных плит на кряшенских кладбищах во время фольклорных экспедиций. Ведь вплоть до 1970-х гг. сохранялись традиции вырезания наследных тамг на крестах.

Тамги имеют свои названия, например: *бугальджи*, *казаяк*, *уч бурма*, *жылан тамга*, *чюмеч* и др. Наши записи, к сожалению, не смогли полно отразить названия родовых тамг, определить фамилии владельцев тамг, их прозвища, родовые названия. Несмотря на эти недостатки, были собраны уникальные материалы, сохраняющие свою ценность как этнографический источник.

Как видно из наблюдений, намогильные кресты кряшен небольшие, высотой от земли около 1–1,5 м, диаметром 10–15 см с поперечными планками. В народе их называют *кач/хач*, что в переводе на русский язык означает крест. Иногда вместо обычного креста ставят столб с двускатной крышей *ур өслө кач*, высотой от земли около метра. Если похороненный не был крещен (например, если умер в младенчестве), вместо креста ставят головной столб *баш казыгы*. Обязательным атрибутом этих намогильных памятников-крестов кряшен является вырезанная на них родовая тамга (*ыру тамгасы*). Во многих селениях имеется традиция установки довольно больших необработанных камней – намогильных памятников – *кабер ташы/таш билге*. На старинных камнях, которые нам приходилось встречать на кладбищах, были достаточно глубоко высечены родовые тамги покойного, иных надписей, как правило, на них не бывает. Нередко встречаются намогильные каменные памятники, специально изготовленные по канонам русской православной церкви, с надписями на русском и татарском языках, однако нередко и на них с боковой стороны высечена тамга покойного. И все же абсолютное большинство надгробных памятников представляют из себя небольшие деревянные кресты, изготовленные из дуба.

<sup>285</sup> См.: Макаров Г.М. Тамги кряшен // Научный Татарстан. – 2011. – №3. – С.229–236.



Типичные образцы схематических рисунков крестов на кряшенских кладбищах:

- а) обычный крест *кач/хач*; б) крест с двускатной крышей *ур өслө кач*;  
 в) головной столб *баш казыгы* для успевших принять крещение

Описание надгробных памятников кряшен необходимо дополнить сведениями о наличии специальных надстроек вокруг памятника в виде небольшого деревянного сруба изгороди из жердей или невысокого каменного забора. Подобная традиция у кряшен правобережной Камы встречается редко, а у кряшен левобережной Камы чаще, но намного реже, чем у татар-мусульман. У кряшен, как и у татар-мусульман, эти строения называются *чардуган* или *чардак*. Это очень древнее архаическое понятие имеет персидскую основу: *чәһәр* (четыре), *даган/дугани* – столб. В целом оно означает крышу на четырех столбах<sup>286</sup>. Таким образом, эти строения символизировали крышу дома последнего пристанища усопшего. Можно предположить, что эта традиция постройки *чардугана* имеет генетическую связь с надмогильными постройками из камня у казахов, туркмен, таджиков, узбеков. У них такой четырехгранный купол, мавзолей, в XV–XVI вв. назывался *чартак*<sup>287</sup>.

При знакомстве с погребальными традициями астраханских ногайцев (юртовских татар и карагашей) оказалось, что установка надгробных знаков у них имеет общие черты с кряшенскими. Это почти полное отсутствие всяких построек (как, например, *чардуган* у татар, а также каменные строения у казахов и туркмен); то, что после погребения устанавливается именно деревянный надгробный знак – *бас казыгы*, на котором вырезается родовая тамга погребенного. Каменное надгробие – *култа тас* ставится, при материальной возможности этого родственного клана, через сорок дней после похорон, на нем также наносится изображение семейно-родовой тамги умершего.

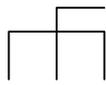
И все же следует отметить, что постройки типа *чардуган* из жердей иногда встречаются на кладбищах кряшен, проживающих в бассейнах рек Зай и Сюнь. Яркие примеры каменных построек мы встречали и у нагайбаков в поселке Париж на Южном Урале.

Время происхождения тамг уходит в глубокую древность. Кряшенские тамги близки по своему начертанию к поволжским и центрально-азиатским руническим знакам.

<sup>286</sup> Эквивалентом этого понятия в татарском языке является *чардак / чарлак* – крыша, а в русском языке – чердак.

<sup>287</sup> Бабур-наме. Записки Бабура / пер. М. Салье. Изд. 2-е, доработанное. – Ташкент, 1993. – С.388.

Ранее каждый кряшен знал начертание своей родовой тамги, ее название, название рода и помнил имена не менее семи предков. К примеру, моя родословная по отцу связана с деревней Кряшенские Чыршылы Сармановского района Татарстана. Старая фамилия предков была Тимашевы. Отец больше известен среди знакомых как *Микуш* (Михаил). Его отца звали *Бэчелей* (Василий), а его отца – *Тегермянче Гюрей* (Мельник Григорий), его отца – Макар, а его отца, возможно, *Тимәш* (Тимофей). Их родовая тамга *киләб агачы* (мотушка).



По преданиям, население деревни – люди, приехавшие из разных мест. Мой отец (род. в 1921 г.) рассказывал, что когда он был еще мальчиком, то слышал из разговоров старых людей о том, что жители их деревни называют и считают себя тавлинцами (*таулы*), что в переводе «горные», как микроэтноним, как особое подразделение кряшен, но историю происхождения этого названия и то, что с ним было связано, он не знал. Можно предположить, что тавлинцы были выходцами с Горной стороны, т.е. с правобережной Волги. Известно, что в XVII–XIX вв. осуществлялось планомерное переселение кряшен, как и других народов Поволжья, на пустующие земли правобережных, а затем и левобережных районов Камы. В правобережных районах имеется много сел с названиями типа *Тау Иле*, *Тавели*, *Тавларово*. Происхождение населения этих сел связывается с Горной стороной (*Тау Иле*, *Тау Ягы*) правобережной Волги, а население этих мест обычно называли горными людьми (тавлинцы, тавлы). На основании сохранившихся письменных родословных и устных преданий считается, что они стали переселяться в Заказанье, на правобережные земли реки Вятка еще в эпоху Казанского ханства. Часть этих горных людей (тавлы), как и остальные татары, были подвержены крещению, после чего переселены в левобережные районы реки Кама. Во многих кряшенских селениях этого региона имеются многочисленные кланы, носящие такие фамилии, как Тавлин, Тавлинов, Горский. Среди моих родственников хотя и не встречается фамилия Тавлин, но сохранилось тавлинское самосознание, как микроэтноним. Действительно, интересны данные, полученные во время Всероссийской официальной переписи населения в начале 1920-х гг. Тогда около 6 тыс. человек из кряшен свою национальность определили как тавлинцы (*тавлы*). Во время подведения итогов, ввиду их малочисленности, тавлинцев внесли в общекряшенский список.

Так, например, в кряшенском с. Гардали Тукаевского района Татарстана жители хотя и были кряшенами, но делились на просто кряшен и тавлинцев. У них были разные общины, а соответственно разные кладбища, и невест они друг другу не выдавали. Кряшены были выходцами из с. Бакалы (Западная Башкирия), а тавлинцы, видимо, из правобережных районов Камы. Эти сведения записаны от Колчеринной Анны, уроженки с. Гардали.

Многие родственные кланы кряшен до сего времени знают свои тамги, родословные и сохраняют вышеописанную традицию при погребении<sup>288</sup>. Приведем некоторые из них. Например, такие, как *өч жяпле сяняк тамгалы тукран ыруы* – род тукран (дятел) с тамгой «трезубчатые вилы». Этой тамгой отмечены все надгильные знаки с фамилиями Дятловы, Токрановы в дер. Федоровка Заинского района Татарстана. Известно, что этот клан ранее выделился из материнского клана, который назывался *ике жяпле сәнәк тамгалы бюре ыруы* – род *буре* (волк) с тамгой «двухзубчатые вилы». Этот родовой клан с фамилией Волковы имеет более глубокую историю происхождения и до сего времени продолжает свою линию параллельно с Дятловыми. К сожалению, более ранняя история многих родственных кланов кряшен малоизвестна, ибо многочисленные переселения, особенно в

<sup>288</sup> Макаров Г.М. Материалы полевых исследований в Заинском районе РТ. 21 марта 1999 г. Информатор Дятлов Григорий Федорович, 1932 г.р., уроженец дер. Федоровка (*Пидәр авылы*).

эпоху заселения территорий левобережного Прикамья (XVIII–XIX вв.) с правобережья, нарушили преемственность памяти с поколениями более раннего периода.

В процесс формирования этнической культуры кряшен были вовлечены разные компоненты, выявить и однозначно идентифицировать которые весьма сложно. К примеру, известно, что в с. Альметьево, на месте которого в 1953 г. образовался город Альметьевск, в XIX в. помимо мусульманского населения проживали и старокрещенные татары. Эти кряшены называли себя «керен», т.е. керенцы (керянняр). Позже эти кряшены-керенцы расселились по кряшенским селениям вдоль р. Зай, а частью остались жить в среде мусульман с. Альметьево. Их самоназвание «керенцы» дает повод предположить, что они могли быть крещеными мишарями, переселенцами из Керенского уезда Пензенской губернии, тем более что в части селений этого региона целыми улицами помнят, что их предки были из Пензенской губернии. Керенские роды имеются и в некоторых кряшенских селениях. Например, в с. Старые Ерыклы Тукаевского района родственный клан Степановых – род *керен*, с тамгой  *чюкеч* – молоток (*чюкеч тамгалы керэн ыруы*).

Семейно-родовые кланы кряшен правобережного Прикамья зачастую сохраняют память о предках трех-, четырехсотлетней давности. Например, одним из наиболее древних кланов здесь считается род *мерес* с тамгой *казаяк* – гусящая лапа (*казаяк тамгалы меряслар ыруы*).

Ответвления этого клана, часто не помнящие о своем родстве, но помнящие о своем легендарном предке, которого звали *Меряс карт* – старик Мерес, имеются во многих селениях Мешинского бассейна, где их называют *мерэс*, *мерэт*, *мелэс*, *малэс*. Их фамилии также очень разнообразны, например: Маресьевы, Мрясовы, Морозовы, Анисимовы и т.д.

В с. Крещеная Серда Пестречинского района, помимо вышеприведенного, древним кланом является, например, род *шайкый* с тамгой *бугальджи* (*зажим*) – *бөгәлжә тамгалы шайкыйлар ыруы*.

По преданиям, одним из основателей этого рода, а также самого с. Серда был некий шейх или человек по имени Шайхи. Служилые люди (казаки) с фамилией Шайков упоминаются в Писцовых книгах в этом селе еще в 1611 г. Ныне представители этого клана в большинстве носят фамилию Никитины.

В качестве примера можно привести ряд распространенных названий семейно-родственных кланов кряшен, таких как:

 род *джапай* (*чапай*) с тамгой *буджра* – кольцо (*божра тамгалы жапай чапай ыруы*);

 род *чури* с тамгой *аю башы* – медвежья голова (*аю башы тамгалы чюри ыруы*);

 род *кыйтан* с тамгой *дуга* (*дуга тамгалы кыйтан ыруы*);

 род *курчей* с тамгой *капка* – ворота (*капка тамгалы корчий/корчай ыруы*).

#### Тамги с кладбища с. Ляки Сармановского района РТ (21 июля 1978 г.)

 *жапай ыруы* – род *джапай* (Хромушины, Аксаковы);

 *бюре ыруы* (Волковы);  *аксакал ыруы* (Антоновы);

 *капка тамгалы корчий / бәкәрәй / бокъарай ыруы* (Асановы);

 аю башы тамгалы тазлар ыруы (Тазовы);  капка тамгалы чытыр ыруы (Кустовские);

 аю башы тамгалы чури ыруы (Чуриковы);  каракайлар ыруы (Черновы);

 акбай/чэкэн ыруы (Подваловы);  тарак тамгалы Бабин ыруы (Бабины);

 амай ыруы – род амай (Бормотины);  амай ыруы – род амая (Бормотины);



өч чыбык тамгалы жсапай ыруы – род джапай с тамгой три ветки (Аксаковы);



жырык ыруы – род джырык (Комиссаров);



исламнар / жырыклар ыруына тоташа – род ислам, восходит к роду джырык (Егоровы);



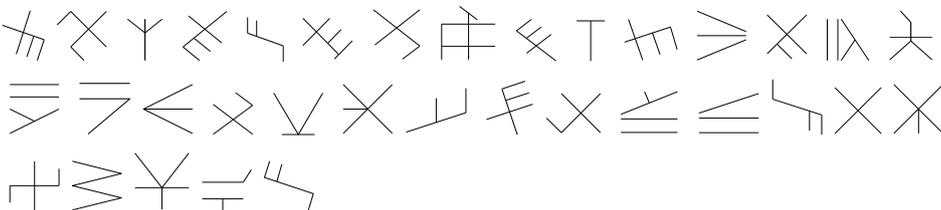
сыкыр ыруы – род сыкыр (Сокровы, Сахуреевы);  сыкыр ыруы – род сыкыр (Сахуреев);



(Егоровы);  (Осиповы);  (Романовы);  (Бабины);  (Рома-

новы);  (Тихоновы);  (Никитины);  (Прасовы);  (Гордеевы).

### Тамги с кладбища с. Ляки, не идентифицированные по родам и фамилиям:



### Тамги с кладбищ с. Янцевары Пестречинского района РТ (14 июня 1999 г.)

С кладбища конца деревни под названием *мурзалар очы*:



(Зимуров);  (Захаров);  (Чукуров, Чукурумов);  Глухов;



Глухов;  Таланов;  Максимов;  Туганов;  Атаев.

С кладбища конца деревни под названием *казаклар очы*:

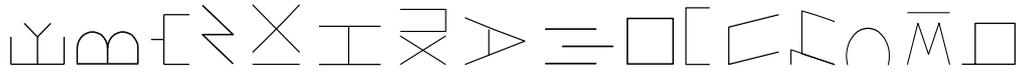




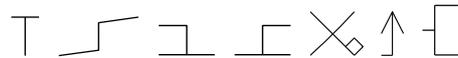
     

**Тамги с кладбища с. Ильтень Бута Альметьевского района РТ**  
(18 июля 1998 г.)



Старинные родовые фамилии с. Илтэн Бута: Бухаров, Бураков, Балантаев, Байчурин, Янайкин, Писарев, Шишкин, Минязев, Черкасов; выходцы из с. Савалеево: Апачаев, Бутаев.

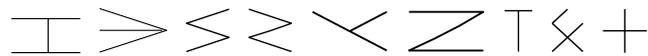
**Тамги с кладбища с. Старые Ерыклы Тукаевского района РТ** (8 октября 1998 г.)



**Тамги с кладбища с. Бурды Тукаевского района РТ** (6 августа 2001 г.)

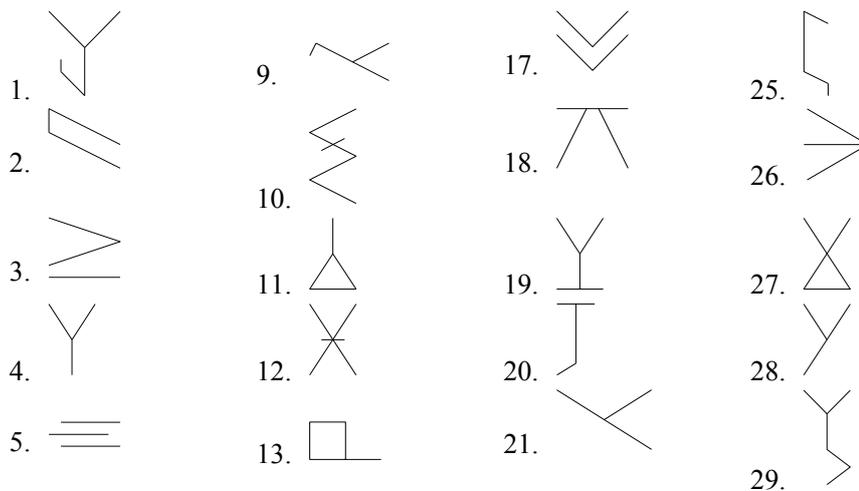


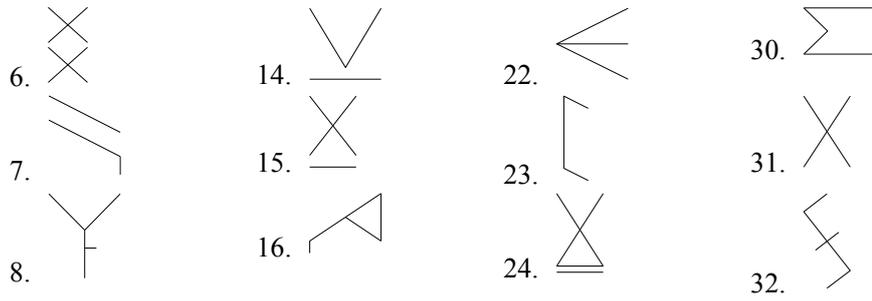
**Тамги с кладбища с. Калейкино Альметьевского района РТ** (8 августа 1999 г.)



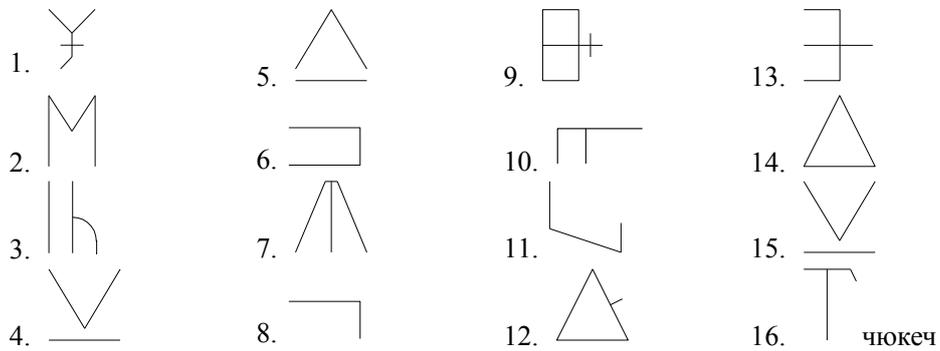
Старинные родовые фамилии с. Калейкино: Бачурин; Брагин, Квасов, Ипеев – *күәс*, Волков, Гудаков – *гудуклар*, Долгов, Кузнецов, Косарев, Аблеев, Радаев, Такарликов – *тәкәрлек*, Шатров – *чытыр*, Шурликов; Щукин, Юртов – *джуртый*, Лаптев, Минкин, Сокоров, Соколов, Ибраев, Казаков, Коновалов.

**Тамги с кладбища с. Федотовка (Аналык) Лениногорского района РТ**  
(12 июля 1977 г.)

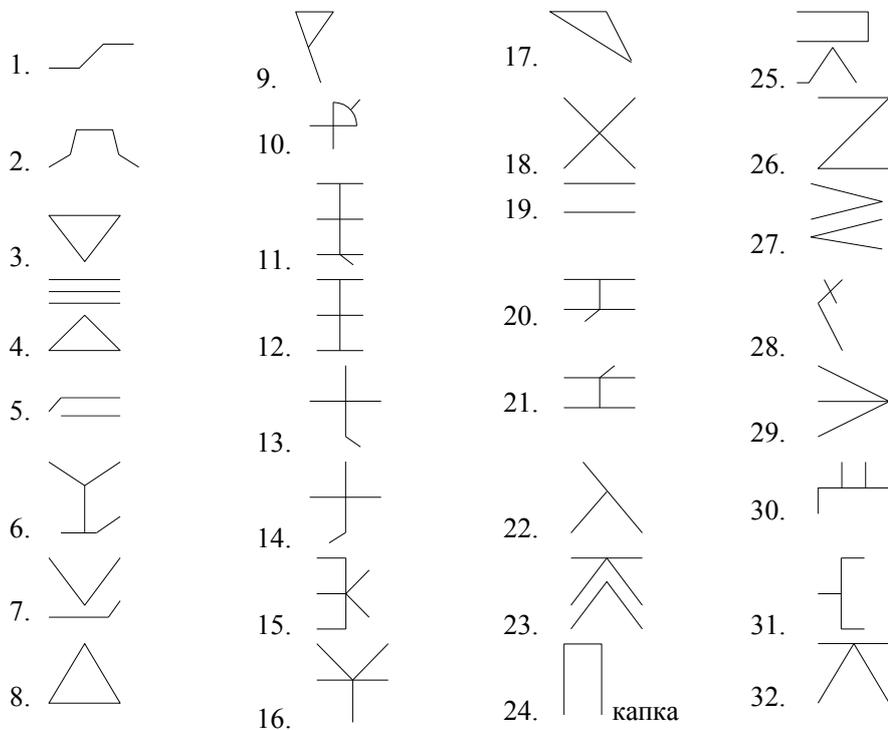




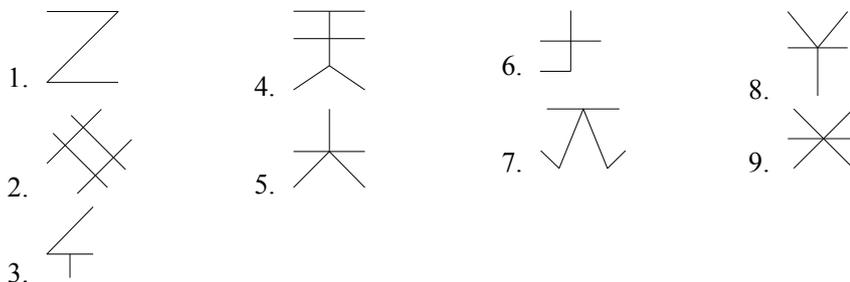
**Тамги с кладбища дер. Нарат Асты Сармановского района РТ  
(20 июля 1977 г.)**



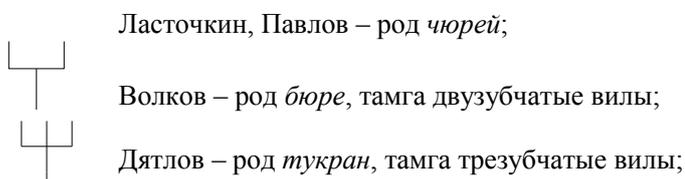
**Тамги с кладбища дер. Сарсаз Багряж Заинского района РТ (9 августа 1985 г.)**



## Тамги с кладбища дер. Федоровка Заинского района РТ (10 августа 1985 г.)

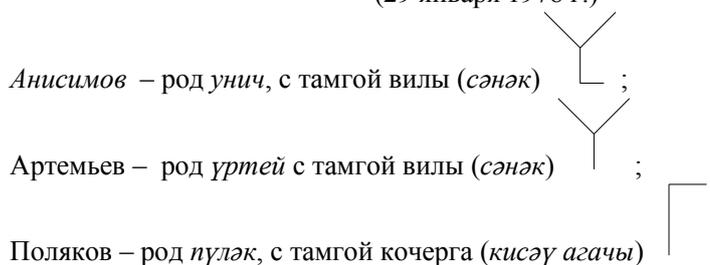


**Старинные родовые фамилии с. Федоровка**  
(записано со слов Дятлова Григория Федоровича (1932 г.р.)

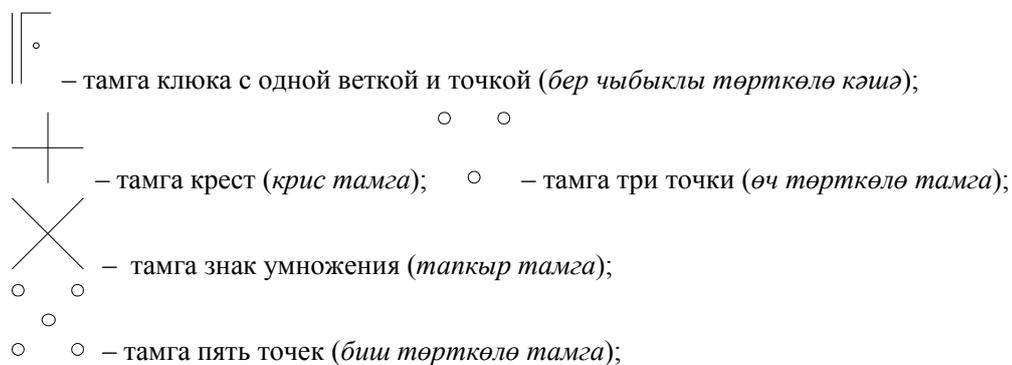


Чулаков – *чулак*; Иванов – *шомыш*; Серебряков – *шакмай*; Чернов – *каракай*; Абрамов – *абрый*; Бусов – *бюсей*; Скворцов – *чыйырчык*; Будрин – *бөдря*; Головин – *олыбыш*; Кустовский – *чытыр*; Кузьмин – *чапай*; Атласов – *атлас*.

**Тамги дер. Васильево Мамадышского района РТ**  
(29 января 1978 г.)



## Тамги с. Старое Гришкино Менделеевского района РТ (7 апреля 1978 г.)



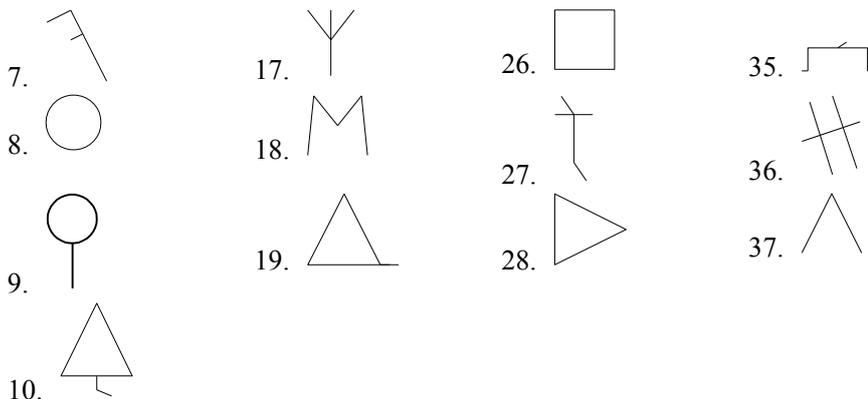
-  – род *джапай* с тамгой кольцо (*бужра тамгалы жапай ыруы*);
-  – род *какай* с тамгой две наклонные ветки (*ике кыйык чыбык тамгалы какай / кэкэй ыруы*);
-  – тамга клюка с одной точкой (*бер төрткөлө кәшә*);
-  – тамга ворота (*капка тамга*);
-  – тамга клюка с одной веткой (*бер чыбыклы кәшә*);
-  – тамга две ветки (*ике чыбыклы тамга*);
-  – род *иштан* с тамгой клюка (*кәшә тамгалы иштән ыруы*).

**Тамги с кладбища с. Верхние Юшады Мензелинского района РТ**  
(24 июля 1978 г.)

1.  Три поворота  
(*өч борма*)
2.  Мотушка  
(*киләп агачы*)
3. 
4. 
5. 

**Тамги с кладбищ деревень Верхнее и Нижнее Мочалкино**  
**Мамадышского района РТ (8 сентября 1979 г.)**

1. 
2. 
3. 
4. 
5. 
6. 
11. 
12. 
13. 
14. 
15. 
16. 
20. 
21. 
22. 
23. 
24. 
25. 
29. 
30. 
31. 
32. 
33. 
34. 



### Старинные родовые названия фамилий:

*Амай, тирэй, титей, калабааш, тирэ, чапай, шыбыр, чэлэнэ, чөкөртөк, барый, кыргыз, саукый, минкэ, минеш, сабрый.*

**Тамги с. Крещеная Серда Пестречинского района РТ (25 августа 1977 г.)**  
записано со слов Никитина Григория (1905 г.р.)



– Дементьевы – род *кэкэй / кюкей* с тамгой восьмерка  
(*сигезле тамгалы кэкэй / кюкей ыруу*);



– Ивановы – род *бәтер* с тамгой кольцо (*алка тамгалы бәтер ыруу*);



– Лягушкин, Бакеев – род *бака / бакый / быкий* с тамгой короб  
(*әржә тамгалы бакый ыруу*);



– Волков – род *бюре* (волк) с тамгой четверка (*дүртле тамгалы буре ыруу*);

Анисьев – род *үкей*; Казаков – род *казак*;



– Данилов – род *кыйтан* с тамгой дуга (*дуга тамгалы кыйтан ыруу*);

Морозов – *гөдөрә*; Баширов – *балык*; Романов – *эндүк*; Максимов – *казак*;



– Сергеев – род *тертте* с тамгой *ынны*;



– Анисимов – род *мерәс* с тамгой *казаяк*;



– Никитин – род *шайкый* с тамгой *бөгәлжә*;



– Яковлев – тамга *кочерга кисәу агачы*;



– Федоров – род *паукый* с тамгой дуга.

Флера Баязитова

### § 8. Особенности формирования говоров и подговоров татар-кряшен (этнолингвистический аспект)

Особенностью кряшенской общности является отсутствие у нее сплошной территории проживания, что связано с историей образования группы татар-кряшен. Отдельные группы кряшен, находящиеся на довольно большом расстоянии друг от друга, относительно изолированы и отличаются по быту и некоторым языковым особенностям от татар-мусульман. Различаются они и между собой.

При выделении говоров кряшен мы учитывали, во-первых, все предшествующие группировки и классификации; во-вторых, территориальный и этнический признаки, в-третьих, данные языка. В результате установлено, что выделяются следующие говоры:

- 1) говор заказанских кряшен;
- 2) говор кряшен Нижнего Прикамья;
- 3) говор нагайбаков;
- 4) говор чистопольских кряшен;
- 5) говор подберезинских (молькеевских) кряшен.

Как показывают диалектологические исследования, языковые особенности кряшен относятся к единой диалектной системе говоров, характерных для татар-мусульман. К среднему диалекту относятся три говора: заказанских кряшен, Нижнего Прикамья и нагайбаков; два говора: подберезинских и чистопольских кряшен входят в состав мишарского диалекта.

**Говор заказанских кряшен.** Заказанская группа кряшен является наиболее древней. Занимаемая ею территория была центром бывшего Казанского ханства, включавшего прежде болгаро-татарские владения. Заказанские кряшены – потомки татар, крещеных на месте их обитания<sup>289</sup>. Как указывают историки, крещению подвергалось и ассимилированное татарами нетюркское население этого края<sup>290</sup>. Кроме того, в создании Казанского ханства активно участвовали и ногайские племена<sup>291</sup>. На возможность участия ногайского этноса в формировании татарского народа указывают и некоторые факты, приведенные современными учеными<sup>292</sup>. Случаи оседания ногайцев имели место и в Заказанье. Возможно, часть их приняла христианскую религию и стала называться кряшенами. Все это подтверждается и фактами языка при исследовании заказанского кряшенского говора.

В Заказанье сохранились, главным образом, потомки старокрещен (т.е. татар, крещеных до 1740 г.). В течение нескольких столетий изолированное развитие на религиозной основе способствовало, с одной стороны, образованию новых черт, с другой – сохранению архаичных явлений в большей степени и более системно, чем в соседних татарских говорах.

<sup>289</sup> Чернышев Е.И. Селения Казанского ханства // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Вып. I. – Казань, 1971. – С.284–291; Шпилевский С.М. Древние города и другие болгаро-татарские памятники в Казанской губернии. – Казань, 1877. – С.89–91; Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. – М.-Л., 1960. – С.106–107.

<sup>290</sup> Кунцевич Г.З. История о Казанском царстве. – СПб., 1905. – С.352.

<sup>291</sup> Перетяткович Г. Поволжье в XV–XVI веках: Очерки из истории края к его колонизации. – М., 1887. – С.128–136, 166–170.

<sup>292</sup> Зэкиев М.З. Татар халкы теленең барлыкка килүе. – Казан, 1977. – Б.159; Халиков А.Х. Происхождение татар Поволжья и Приуралья. – Казань, 1978. – С.125; Гарипова Ф.Г. Данные топонимии о ногайском компоненте в этногенезе казанских татар // Исследования по диалектологии и истории татарского языка. – Казань, 1982. – С.123.



реке Меша: Янцевары (*Янсуар*), Нырсовары (*Нырсувар*), Толкияз (*Талкыш*), Таутермень (*Тегерман тавы*), Кибячи (*Кибяч*), Ковали (*Кэвал*), Альведино (*Элбэдэн*), Колкомерка (*Көлкемэр*), Крещ. Серда (*Керэшен Сэрдэсе*), Иксуар, Крещ. Казиле (*Керэшен Казысы*), расположенных по старинной Ногайской дороге. В этом подговоре, кроме черт, общих для всех говоров кряшен (*ф~п, й~ж, х~қ*, отсутствие звука *h* и др.), имеются следующие характерные особенности.

Фонетика. Гласные звуки. Звук *a* – гласный заднего ряда, нижнего подъема, произносится очень открыто: *алма* ‘яблоко’, *қара* ‘смотри’, *баралар* ‘идут’ и т.д. Во втором и третьем слогах после губных гласных звук *a* сильно лабиализуется, приближаясь в некоторых случаях к *o*: *озоқ* – лит. *озак* ‘долго’, *тото* – *тота* ‘держит’.

Звук *ə* – в говоре имеет два варианта: широкий (как в литературном языке) *ə* и более закрытый, узкий *ə́*. Вариант *ə́* употребляется после слогов, где имеются узкие гласные *и, ə (e)*, например: *пешерə́* ‘варит’, *киләйə́р* ‘идут’.

Согласные звуки. В примешинском подговоре кряшен в конце слова и слога вместо смычно-взрывных звуков *к, қ* употребляется гортанный смычный глухой согласный ‘хамза’: *бүлә́* – *бүләк* ‘подарок’, *чэйне́* – *чэйнек* ‘чайник’.

Согласные *ж* и *ч* в рассматриваемом подговоре – аффрикаты с ослабленным взрывным элементом, встречаются в начале и середине слова: *мчақырым* ‘верста’, *мчилə́* – *чилəк* ‘ведро’, *ə́жаңа* – *яңак* ‘щека’ и др.

Звуковые соответствия. Переднеязычным *ч, ш* литературного языка в следующих словах соответствует переднеязычный *т*: *тушы* – лит. *шушы* ‘этот’, *шушылай* – *шушылай* ‘такой’, *тишенə́* – *чишенə́* ‘раздевается’, *тишимə́* – *чишимə́* ‘родник’.

В подговоре наблюдается также *ч~с/с'*: *ныс'ра* – лит. *пычрак* ‘грязь, грязно’, *ич/ис* – *бит* ‘ведь’, *ақс'a* – *акча* ‘деньги’.

Морфология. Личные местоимения *мин, син* в дательном падеже имеют форму *мәңа/миңа/мана/маа* ‘мне’, *сиңа/сәңа/саңа/саа* ‘тебе’. В речи старшего поколения сохранилась древняя форма повелительного наклонения, образованная с помощью аффикса *-гын/-ген*: *Э́м чеген* *мчэй*, *ə́жасы́ым* ‘Выпейте еще чаю, налью’.

В дер. Альведино Пестречинского района отмечено употребление частицы *че*: *Көлке түгел у, че!* ‘Это ведь не смешно!’

В лексике этого подговора довольно много слов, общих с ногайским, кумыкским и каракалпакским языками, например: *Аптый* ‘сестра, тетя’, ср. ног. *аптей* ‘сестрица (ласковое обращение младшего брата к старшей сестре)’, *мчə́мчекей* ‘чашка с цветочными узорами’, ср. ног. *шешекий* ‘цветок’, *айбагар* ‘подсолнух’, ср. к.-калп. *айгабагар*; *абалау* ‘громко лаять’, ср. ног. *абалав* ‘лаять, набрасываться с лаем’, *саа/сага* ‘тебе’, ср. ног. *сага* ‘тебе’, *тамақса* ‘шейное украшение’, ср. ног. *тамакша* ‘подбородник (у уздечки)’, кум. *тамақса* ‘нижняя планка в ярке’, *ылакьша/ыла'ша* ‘лапша’, ср. ног. *ылакса* ‘лапша’, *кэбен қыйу* ‘венчание в церкви’, ср. кум. *кебин кьыйыв* ‘бракосочетание (по религиозному обряду)’, *тышқары* ‘кроме’, ср. к.-калп. *тыскары* ‘вне, извне, снаружи’, *ардақлау/арда'лау* ‘ухаживать’, ср. к.-калп. *ардақлау* ‘оказывание почестей, проявление уважения, ухаживание, заботливое отношение к кому-либо’, *че* – частица ‘же, ведь’, ср. ног. *ша* – частица ‘же, ведь’: *барган ша* ‘он ходил же’, *ол язган ша* ‘он ведь писал’.

Из приведенных материалов видно, что примешинский подговор кряшен занимает особое место среди говоров кряшен. Этот подговор имеет общие черты с дубьязским подговором Заказанья (например, употребление очень открытого *a*, аффрикаты *ə́ж, мч*, соответствие *ч~с* и др.), а также с касимовским и бастанским говорами татарского языка, формирование которых происходило под влиянием ногайского языка.

**Ташкирменский подговор** (с. Ташкирмень Лаишевского района Татарстана, расположенное в устье р. Меши) по языковым особенностям близок к примешинскому подговору, но имеет и некоторые отличия.

Фонетика. Звук *a* – негубной гласный заднего ряда, нижнего подъема, произносится очень открыто: *қала* – лит. *шәһәр* ‘город’, *a’na* – *атна* ‘неделя’.

Звуки *q*, *ɛ* – глубокозаднеязычные, в начале слова произносятся особенно глубокозаднеязычно: *қаа бараң* – лит. *кая барасың* ‘куда идешь?’ В конце некоторых слов и слогов вместо глубокозаднеязычного звука *q* и заднеязычного *k* употребляется ‘(гортанная смычка): *Ни’ чэй эчмийең?* ‘Почему не пьешь чай?’, *И’мә’ пешердем* ‘Хлеб испекла’, *’ожапыра* ‘лист’, *эрә’мәт* ‘спасибо’. Согласные *жс*, *ч* – аффрикаты, встречаются в начале и середине слова: *’ожитен* ‘лен’, *’ожәмне* ‘красиво’, *мыр’ожа* ‘печка’, *Мар’ожа* ‘Маруся’, *’мчилә* ‘ведро’, *’мчәчә* ‘цветок’, *’ожим’чә’мчә* ‘название песни’.

В аффиксе деепричастия *-гач – ч-с*: *баргас* – лит. *баргач* ‘когда пришел’.

Морфология. В глаголах изъявительного наклонения 2-го лица ед. числа вместо литературной формы *-сың/-сең* употребляется усеченный вариант *-ң*: *Тыннап тораң* (лит. *торасың*) *әле син «Кала башы» ’ожырларың* ‘Ты слушаешь еще наши песни «Кала башы»’.

В говоре этого села употребляется послелог *’мчәре* ‘до’: *Өчкә ’мчәре саный* ‘Считает до трех’, *Труйсынга ’мчәре ’ожырлыбыз* «Кала башы» көйләрен ‘До троицына дня поем песни «Кала башы»’.

Лексика. Приведем некоторые диалектизмы ташкирменского подговора: *гомбақты* – лит. *көнбагыш* ‘подсолнух’; *Гөбө сөтө* – *май әйрәне* ‘сыворожка, которая остается после пахтанья масла’; *ылақша* – *токмач* ‘лапша’; *’ожәшри* (в других говорах *нардуган*) ‘святки, святочные игры’; *әйдегиде* ‘название игры’; *’ожагалық* ‘шейное украшение’; *эт терсәге* – *кузгә чыккан арпа* ‘ячмень на глазу’; *не’мчеп тегү* – *кисеп тегү* ‘кроить и шить’: *Күмәкне не’мчеп тегә беләңме?* ‘Умеешь кроить и шить платье?’; *’мчәй түбере* – *чәй чубе* ‘остатки от заварки чая’; *тыуган-игә’мч* – *туган-тумача* ‘родня’; *ардақлау* – *кадерләү* ‘ухаживать’; *ардақлы* – *кадерле* ‘дорогой’.

По материалам археологов, дер. Ташкирмень является очень древней, здесь жили так называемые именьковские племена, относящиеся к предболгарскому времени.

У дер. Ташкирмень обнаружены валы древнего городища. Рядом с крупным городищем располагалось малое городище<sup>293</sup>. Это отражается и в топонимах: население деревни маленькое городище называет «*Бишек тау*» («Кольбель-гора»), а большое – «*Кала башы*». Слово «*Ташкирмень*» – буквально означает «каменная крепость».

В православие жители были обращены, по преданию, еще при первом казанском архиепископе Гурии, но, тем не менее, они продолжали совершать языческие жертвоприношения. Например, жители старшего поколения еще помнят о *тавық келәү* ‘жертвоприношение курицы’, *сарык келәү* ‘жертвоприношение овцы’, *сыйыр келәү* ‘жертвоприношение коровы’. На том месте, где совершали *сыйыр келәү*, к кустам рябины жители привязывали мелкую монету, завернутую в тряпку. Это место носило название *кирәмәт*<sup>294</sup>.

В летний праздник *жапырақ бәйрәме* букв. ‘праздник листьев, Троицын день’ жители дер. Ташкирмень, особенно старшее поколение, на месте «*Кала башы*» (это место они считают святым, верят, что там обитают святые духи) каждый год устраивают

<sup>293</sup> Старостин П.Н. Этнокультурные общности предболгарского времени в Нижнем Прикамье // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. – Казань, 1971. – С.45.

<sup>294</sup> Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их: Лаишевский уезд. – Казань, 1895. – С.34–35.

хороводы, поют оригинальные старинные песни, передающиеся из поколения в поколение.

Хотя в настоящее время многое в песнях непонятно даже самим исполнителям, можно предполагать, что песни эти, особенно «Жим-чэчэк»<sup>295</sup>, исполнялись в честь духа воды и земли, поскольку кряшены этой деревни особенно усердно почитали <sup>о</sup>жир имәннеге, сыу имәннеге (иминлеге) – ‘сохранность, целостность земли и воды’. Только после троицына дня (жәһрақ бәйрәме), после исполнения этих песен, можно было срывать листья и цветы, купаться в воде.

**Пакшинский подговор** (с. Крещ. Пакшин Мамадышского района). По рассказам старожилов, в этом селе в очень далекие времена поселились пришельцы с территории нынешнего Чистопольского района Татарстана. У населения этого села широко распространены, в основном, три фамилии: Минкины, Минкашевы, Мальцевы. Пакшинский подговор характеризуется следующими диалектными особенностями.

Фонетика. Звук *a* – негубной гласный заднего ряда нижнего подъема. В говоре наблюдается его сильное позиционное огубление: *тулойок* – лит. *тула ойык* ‘войлочный чулок’, *озотолор* – *озаталар* ‘провожают’, *кодо* – *кода*, ‘сват’, *тузон* – *тузан* ‘пыль’.

Звук *ə* – негубной гласный переднего ряда, нижнего подъема. После слогов, где имеются гласные *и*, *э* (*e*), *ө*, *у*, звук *ə* почти полностью ассимилируются: *жирги* – лит. *жиргә* ‘к земле’, *шикир* – *шикар* ‘сахар’, *жәрмә* – *йөрмә* ‘не ходи’, *өсталде* – *өсталдә* ‘на столе’, *эшке* – *эшкә* ‘на работу’, *пешере* – *пешерә* ‘варит’, *түгерек* – *түгәрәк* ‘круглый’. Остальные гласные звуки по характеру артикуляции не отличаются от соответствующих звуков татарского литературного языка.

В употреблении согласных звуков имеются следующие особенности: звуки *к*, *г* в отличие от литературного языка заднеязычные: *кар* ‘снег’, *кармак* ‘удочка’; в речи старшего поколения вместо лит. *з* во многих словах произносится интердентальный *d*: *одон* – лит. *озын* ‘длинный’, *дәңгәр* – *зәңгәр* ‘синий’, *жәдек* – *йөзек* ‘перстень’.

Морфология. В пакшинском подговоре более активно, чем в других говорах кряшен, употребляется двойной аффикс принадлежности, например: *Керешен кулмеклересен* (*кулмакларен*) *кийелер ийе* ‘Одевали кряшенские рубахи’; *Кар базысы* (*базы*) *өйөнде, газы өйөнде* ‘Погреб у них дома, газ дома’.

Аффиксы *-лай/-ләй*, *-луй/-лей* активно участвуют в образовании наречий, присоединяясь к именам существительным, числительным, например: *Күкейлей* (*күкәйле*) *уйный* ‘Играет в яички’.

Лексика. Приведем некоторые лексические особенности, характерные для данного подговора: *эрәпә* ‘поминки’ (*Оло көннөн өчөнчә көннә пички йагып әйбер пешере, эрәпә була* ‘На третий день пасхи топят печку, пекут что-нибудь, устраивают поминки’); *әтей агай* (у других кряшен *урсәти*) ‘крестный отец’; *әней түти* (у других кряшен *урсәни/урсай*) ‘крестная мать’; *буйдымар* (у елабужских кряшен *мыйтумар*) ‘женское нагрудное украшение’ (*Буйдымарны элек кигеннер* ‘Буйдымар носили раньше’); *сүреке* – *сүрәкә* ‘головной убор, сорока’; *бөйстер/тастымал* – лит. *сөлге* ‘полотенце’.

Говор с. Крещ. Пакшин представляет большой интерес тем, что в нем переплетены особенности мишарского и среднего диалектов и сохранены редко встречающиеся в настоящее время в Заказанье такие фонетические особенности, как полная ассимиляция звука *ə*, сильное позиционное огубление звука *a*, употребление интердентального *d* и др.

<sup>295</sup> Баязитова Ф.С. Керәшеннәр. Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты. – Казан, 1977. – Б.195–198.

**Вятский подговор:** села Старое и Новое Мочалкино (*Мучалы*), Дюсьметьево (*Дүсмәт*), Крещ. Ерыкса (*Күмазан баши*), Васильево (*Әжмәк*), Зюри (*Жәри*) Мамадышского района, расположенные около р. Вятки по бывшей Зюрейской дороге.

**Фонетика.** Характерной особенностью этого подговора является активное употребление межзубного интердентального *d*, который соответствует круглощелевому звонкому *з* татарского литературного языка, например: *дабут* ‘завод’, *үдем* – *үзем* ‘я сам, сама’, *boday* – *бозау* ‘теленок’.

Отдельные звуковые соответствия. *л-н:* *үренә* – *үрелә* ‘тянется’; *ч-с:* *әтәс* – *әтәч* ‘петух’; *х-к:* *хәбер* – *кабер* ‘могила’.

**Морфология.** В морфологии особенностей, характерных только для этого подговора, почти нет. Однако нужно отметить более активное употребление аффиксов *-лай/-ләй*, *-луй/-лей/-ли* в образовании наречий: *Икенчеләй тагың чақыра* ‘Второй раз еще вызывает’. Активно употребляются формы деепричастий на *-гачын/-гәчен:* *Сез кигәчен күңеләм ачылды*. ‘После того как вы пришли, у меня поднялось настроение’.

**Лексика.** Употребляются следующие диалектизмы, не отмеченные в других говорах: *чүб итеү* (у других крышен *чүк: иту*) ‘полевое моление’; *әпран* – *әрекман* ‘лопух’, *жәйдақ*, ‘всадник’, *жәисерләну* – *азаплану*, *тырышу* ‘мучиться, делать что-либо с трудом’. Названия одежды *мәләңчек*, *чигәчә*, *сүрәкә*, *сақал*, *кәсилә* и др. не отличаются от таковых у других крышен.

Итак, самой отличительной особенностью этого подговора является употребление интердентального *d*. Сохранение в говоре крышен Мамадышского района интердентального звука говорит о том, что в составе казанских татар издавна были племена, говор которых был близок современному мензелинскому говору, самому значительному говору среднего диалекта.

**Прикамский подговор** охватывает населенные пункты Никифорово (*Чиябай*), Владимирово (*Кече Берсут*), Большая Арташ (*Олы Әрнәш*), Верхний Арняш, Нижн. Арняш, Албай, Урманчеево (*Урманчи*), Кулуци (*Кылыччы*) Мамадышского района; Большие, Средние и Малые Машляки (*Зур, Урта, Кече Мәшләкләр*), Шеморбаш (*Шомыртбай*), Уреево-Челны (*Урей*), Алан-Полян, Иванаево (Тупылат) Рыбно-Слободского района; Субаш, Старый Карабаян (*Кылбагыш*), Тямти (*Тәмте*) Сабинского района Татарстана.

**Фонетика.** Звук *a* – негубной гласный заднего ряда, нижнего подъема, произносится нелабиализованно: *ақ* ‘белый’, *қара* ‘смотри’.

Звук *ә* имеет два варианта: широкий, как в литературном языке *ә*, и более закрытый, узкий *э*, который употребляется после слогов, где имеются гласные *и*, *э* (*e*), например: *шикәр* ‘сахар’, *чиләж* ‘ведро’.

Звуки *қ*, *ғ* – глубокозаднеязычные. В данной группе говора звук *қ* произносится особенно глубокозаднеязычно: *қара* ‘смотри’, *қаты* ‘жесткий’. В словах, заимствованных из русского языка, произносится также глубокозаднеязычный *қ*, например: *Луқа* ‘Лука’, *лақ* ‘лак’, *қарават* ‘кровать’, *қаптан* ‘капитан’, *қырис* ‘крыса’ и др.

**Морфология.** После аффикса принадлежности в винительном падеже 1-го и 2-го лица в речи представителей старшего поколения употребляется огузская форма: *әйбереңе* – лит. *әйбереңне* ‘твою вещь’: *үдеңе* – *үзеңне* ‘тебя’.

С исходным падежом часто употребляется послелог *айрақ* ‘до’: *Моннан айрақ тәңкәйе, чәчүрем ийе* ‘Вот до этих мест были монеты, наконное украшение’.

**Лексика.** Диалектная лексика этого подговора довольно своеобразна. В словарном составе имеются слова, свойственные только этому подговору: *бит жаулыгы* – лит. *сөлге* ‘полотенце’; *чақ* – *начар* ‘плохой’: *Сыйырыбыз чақ* ‘Корова у нас плохая’; *чыңқы* – *чынлап* ‘на самом деле’:

*Кейекчеләр – аучылар* ‘охотники’; *Кейемче – тегуче* ‘швея’: *Кейемчеләр кийем кисәдер, қала микән аның почқагы* ‘Швеи кроят одежду, останутся ли остатки’; *Алачық – мунча өялды* ‘передняя часть бани’: *Метери мучада эжоклаган, мин алачықта эжоклаган* ‘Дмитрий уснул в бане, я уснула в передней’; *Агай/агачай – абый, абзый* ‘дядя’; *Пуҗым – нигез* ‘позем’: *Ускән пуҗымыма кайтасым килә дип эжылый* ‘Плачет, что хочет вернуться к поэму, где она росла’.

Жители населенных пунктов, относящихся к этому подговору, активно общаются между собой. У них, например, существует древний татарский национальный праздник, который проводится в соответствии с христианскими календарными праздниками то в одной, то в другой деревне и называется *чук бәйрәме* – лит. *эҗыен* букв. ‘сборище’.

**Пришошминский подговор** (села, расположенные по р. Шошма: Биктяшево (*Биктәш*), Дурга (*Дорга*), Старая Ципья (*Иске Чепья*), Верхняя Чура (*Югары Чура*), Малая Чура (*Кече Чура*), Поршур Балтасинского и Кукморского районов Татарстана и говор еще одного села – Нусла (*Носла*) Малмыжского района Кировской области).

Фонетика. Звук *а* в начале слова и в последующих открытых слогах – умеренно открытый, а после губных гласных – огубленный: *аша* ‘кушай’, *алма* ‘не бери’, *Анка* – имя собственное, *тора*<sup>о</sup> ‘стоит’, *тота*<sup>о</sup> ‘держит’, *шула*<sup>й</sup> ‘так, такой’, *тува*<sup>рла</sup><sup>р</sup> ‘скотина’.

Явление сингармонизма ясно выражается в губной гармонии, т.е. под влиянием звуков *о, ө* в последующих слогах огубляются звуки *ы, е*: *боронго* – лит. *борынгы* ‘древний, бөйстер/бистәр – сөлге ‘полотенце’, *қош қоно – кыш көне* ‘зимой’.

Звуки *қ, э* – глубокозаднеязычные, как и в литературном языке. В конце слова или слога *қ* заменяется фонемой *’* (гортанной смычкой): *коча*<sup>ль</sup> *й* – *кочаклы* ‘обнимает’; *карма*<sup>’</sup> – *кармак* ‘удочка’.

Фонема *’* употребляется также вместо *т* перед сонорными *л, н*: *рә*<sup>’</sup>*ле* – *рәтле* ‘порядочный’, *а*<sup>’</sup>*на* – *атна* ‘неделя’, *за*<sup>’</sup>*лы* – *затлы* ‘роскошный’.

Между двумя гласными звук *э* выпадает: *та(э)ын* – *тагын* ‘еще’, *нийә* – *нигә* ‘почему’, *саат* – *сәгать* ‘часы’, *иртә(э)ә* – *иртәгә* ‘завтра’.

Морфология. Сравнительно с другими говорами кряшен более активно употребляется инфинитив на *-ма(э)а/-мә(э)ә*: *Май эжазмага менәм дигән ийе* ‘Сказал, что придет сбивать масло’.

2-е лицо изъявительного наклонения множественного числа в говоре имеет аффикс *-сығыз/-сегез*: *Ишекне ача беләсегезме?* ‘Умеете открывать дверь?’

Лексика. Лексическая специфика данного подговора проявляется во всех тематических группах: *тоҗом* ‘струны гусли’, *бутый* – *ботка* ‘каша’, *дурчий* – *дурочмак* ‘шанга’, *кузей* – *кузикмәк* ‘тонкая лепешка’; *Та(э)ан асты* – яшыләр уены ‘игра молодежи’: *Питырауда та(э)ан асты эжасыйлар, уйын була эжәшләрнең* ‘В Петров день устраивают таган асты, молодежь проводит игры’; *Тәтә* – *апа* ‘тетя’: *Думый тәтә, Лизкәтә сездәме?* ‘Тетя Домна, тетя Лиза у вас?’; *эҗыра* ‘тәтә – энисенең апасы ‘старшая сестра матери (букв.: далекая тетя)’; *эҗырагай* > *эҗырақ агай* – *энисенең абыйсы* ‘старший брат матери (букв.: далекий дядя)’; *бейем* – *кайнана* ‘свекровь’ (раньше употреблялось также слово *печкә* в значении *бейем* ‘свекровь’); *Бизур эней, ызур әтей* ‘большая мама, большой папа’, ср. рус. *крестная мать, крестный отец*, у других кряшен – *урсәти, урсәнәй; нәнә/нәнәй* – *эни* ‘мать, мама’; *нини* – *этисенең абыйсы* ‘старший брат отца’, ср. в удмуртском *нюнь, нюньи, нюня* – обращения к старшему брату и вообще к старшим мужчинам<sup>296</sup>.

<sup>296</sup> *Тепляшина Т.И.* Термины родства в современных словарях удмуртского языка // Вопросы удмуртской диалектологии. – Ижевск, 1977. – С.108.

**Кукморский подговор:** села Ошторма-Юмья (*Жумья*), Сардаусь (*Сардәвеч*), Урясбаш (*Урәчбаш*), Нижний Уряс (*Түбән Урас*) Кукморского района. Среди них имеются села, в которых татары с давних времен жили в соседстве с удмуртами, т.е. половина деревни – удмурты, половина – кряшены. К таким, например, относится с. Ошторма-Юмья. Все удмурты в нем хорошо владеют татарским языком, в то же время кряшены свободно говорят по-удмуртски. В говоре этого села следующие особенности.

Фонетика. Гласный *a* произносится открыто, неогубленно: *Аня, Маня* – имена собственные, *алма* ‘яблоко’. Звуки *к, г* – в отличие от литературного языка – заднеязычные: *кара* ‘смотри’, *кагаз* ‘бумага’; *ы, е-и* в словах: *ичә* – лит. *эчә* ‘пьет’, *иченә* – *эченә* ‘внутри’; *а-ә: жәйдәк* – *жәйдак* ‘всадник’.

В именах собственных ударение падает на последний слог: *Галя, Валя, Вача, Вася, Одók* ‘Авдотья’ и др. Слово *варенье* произносится как *варна*.

Морфологических особенностей, свойственных только этому подговору, нет.

Лексические особенности этого подговора также не являются только его достоянием. В говоре удмуртов и кряшен с. Ошторма-Юмья имеются некоторые общие термины родства: *анай* ‘мать’, *атай* ‘папа’, *анай* ‘тетя’, а также общие обряды и их названия, например: *пучы бәйрәме* ‘вербный праздник’ (у других кряшен – *бәрмәнчек, бәрмәчтеки*), ср. удм. *пучы* ‘верба, почка (дерева)’; *кечтун көн* ‘поминки’, а в удм. *кисьтон карон* ‘помянуть умерших’, *бужы чабу* ‘святки (у других кряшен – *нардуган чабу*)’. Ср. у причепецких татар и бесермян Удмуртии в этом же значении – *божо йачкылау*.

**Говор кряшен Нижнего Прикамья.** Крещеные татары Нижнего Прикамья считаются переселенцами с территории центральных районов прежнего Казанского ханства (XVI–XVII вв.). Причинами переселения в восточные районы были наличие свободных земель, большие природные богатства, а также усиление религиозного преследования со стороны царского правительства<sup>297</sup>. В архивных документах и записях Уфимской епархии крещеные татары, живущие в указанных районах, обозначены как старокрещеные<sup>298</sup>. Например, еще в исторических актах 1676 г. упоминаются крещено-татарские деревни Баграж и Ляки Уфимского уезда, расположенные на Закамской линии. В архивных документах можно найти сведения о переселенных кряшенах, о их связях с теми или иными населенными пунктами (например: НА РТ, дело Казанской духовной консистории, ф. 4). Говор кряшен Нижнего Прикамья характеризуется тем, что в нем имеются черты заказанского, мензелинского, а также соседнего чистопольского (мишарского) говоров. В этом говоре выделяются четыре подговора: елабужский, челнинский, заинский и бакалинский.

**Елабужский подговор** распространен в следующих селах: Айталан, Большой Шурняк (*Зур Шурнәк*), Старое Утяганово (*Иске Утәгән*), Мунайка (*Монай*), Старое Гришкино (*Иске Бигәш*), Черкасово (*Черкас*), Умяково (*Умәк*) Елабужского района Татарстана и села Порым и Тулабай Граховского района Удмуртии.

Возникновение деревень кряшен в пределах современного Елабужского района совпадает по времени с основанием г. Елабуги (1552 г.)<sup>299</sup>. Жители деревень Старое Гришкино (*Иске Бигәш*), Умяково (*Умәк*) и др., расположенных недалеко от г. Елабуги, с древних времен считали себя старокрещеными. В 1735 г. по указу Сената в г. Елабуге (тогда он назывался дворцовым селом) открылась миссионерская школа. Ее целью были укрепление христианской религии и обучение русскому языку кряшен, удмуртов,

<sup>297</sup> Григорьев А.Н. Христианизация нерусских народностей... – С.236.

<sup>298</sup> Златоверховников И. Географический, этнографический, административно-статистический очерк. – Уфа, 1895. – С.120–150.

<sup>299</sup> Шишкин Н.В. История города Елабуги с древнейших времен. – Елабуга, 1901.

мари, мордвы и чувашей. Еще в XVI в., задолго до открытия этой школы, население крупных сел в окрестностях Елабуги было обращено в православие<sup>300</sup>.

В елабужском подговоре, в отличие от других говоров крышен, отмечены следующие особенности.

Фонетика: *а~э. жэйдэк* – лит. *жайдак* ‘всадник’, *жамагат* – *жэмэгать* ‘общество’; *өй~ө: өрәнеү – өйрәнү* ‘изучение’; выпадение звука *н* в частице вопроса *-мыни/-мени: Эшкә чықмадыңмый* ‘Разве ты не вышел на работу?’; *Кина була дей. Бугеммей?* ‘Говорят, будет кино. Сегодня что ли?’

Морфология. Для елабужского подговора характерно употребление уменьшительно-ласкательного аффикса *-қай/-кэй* (*жәникай* ‘душенька’, *жаулықай* ‘платочек’, *күмәкэй* ‘платище’) и послелого *арлық* вместо *хәтле, кадәр* ‘до’ (*Моннан арлық жиң була күмәктә* ‘Рукава платья бывают до сих пор’). Вместо конструкции *кебек тойола* ‘кажется’ употребляется слово *тия*: *Бу жаулық мийа авыр тийә* ‘Этот платок мне кажется тяжелым’.

Лексика. В елабужском подговоре выделяются следующие слова и термины: *очтомақ – ожмах* ‘рай’; *чүкәтә – туп* ‘мяч’; *тәбәшәк – тәбәнәк* ‘низкий’; *нәнәй/мама – әни* ‘мама’; *аба/агай – абый, абзый* ‘дядя’; *малай* – бала ‘ребенок’; *кыз малай – кыз бала* ‘девочка’; *истәргәнә чыгу* ‘игра во время святок’; *қабақ* ‘магазин’; *жут – әндәшми торган кеше* ‘молчаливый человек’.

В елабужской группе крышен до наших дней сохранилась старинная одежда, которую во время экспедиций нам удалось сфотографировать в полном комплекте. Эта одежда не только по фасону, но и по названиям в определенной степени отличается от одежды других групп крышен, например: *қалталы күмәк* – лит. *бала итәкле күлмәк* ‘платье с оборками’; *алчуперәк – альяпкыч* ‘фартук, передник’; *мангай тәңкә, маңгай уқа, сүрәкә, чигәчә, маләнчек* – головные уборы и украшения; *мут’имар / бут’имар / бут’умар* – женское нагрудное украшение, надеваемое через плечо на грудь. Крышены этой группы не употребляют *түгәрәк жаулық* ‘круглый платок’, характерный для заказанской группы крышен. По украшениям и одежде елабужская группа крышен близка к южным удмуртам и бесермянам<sup>301</sup>.

Согласно преданиям, крышены елабужской группы являются отатарившимися удмуртами. Однако в языке их не прослеживаются следы удмуртского субстрата. Названия некоторых сел являются аналогичными древнебулгарским<sup>302</sup>.

**Челнинский подговор** распространен в следующих селах: Мелекес (*Мәләкәс*), Бурды (*Борды*), Средние Пинячи (*Урта Пәнәче*), Кабан-Бастрык, Верхний, Средний и Новый Баграж, Поповка Тукаевского района; Большие Аты (*Зур Аты*), Чабья, Малые Ерыклы (*Кече Жырыклы*), Балчиклы (*Балчыклы*), Клятлы (*Келәтле*), Кашаево (*Кашай*), Наримановка, Байданкино (*Ширмеш авылы*) Нижнекамского района; Верхние Юшады (*Югары Юшады*), Старый Мелькен (*Иске Мәлкән*), Кадряково (*Кадрәк*) Мензелинского района; Ляки (*Ләке*) Сармановского района; Крешеный Шуран (*Керәшен Шуран*), Усы Муслюмовского района. Все эти села поддерживают между собой связь.

Этнографы обратили внимание, что в регионе челнинского подговора традиционные элементы быта сохранились в более древнем виде и что «быт крышен Челнинского кантона по сравнению с бытом Мамадышского кантона представляет наиболее чистый тип и очень оригинален»<sup>303</sup>. Он отличается от татарско-мусульманского и

<sup>300</sup> Вятская памятная книжка. – Вятка, 1870.

<sup>301</sup> Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов. – М., 1951. – С.77–78.

<sup>302</sup> Саттаров Г.Ф. Антропотопонимы Татарской АССР. – Казань, 1973. – С.219, 231.

<sup>303</sup> Воробьев Н.И. Некоторые данные по быту крешеных татар (крышен) Челнинского кантона ТССР // Вестник Научного общества татароведения. – 1927. – №7. – С.19.

русского и имеет ряд каких-то более древних черт, возможно, татарских, доисламских<sup>304</sup>.

Челнинский подговор выделяется тем, что является «чисто кряшенским», т.е. здесь наблюдаются самые характерные черты говоров кряшен, он как бы является основой всех кряшенских подговоров Нижнего Прикамья.

Фонетика, *ф~п*; *тупрак* – лит. *туфрак* ‘почва, земля’; *керпек* – *керфек* ‘ресница’; *х~қ*: *қат* – *хат* ‘письмо’; *қәбәр* – *хәбәр* ‘весть’; *й~ж*: *жәшел* – *яшел* ‘зеленый’; *жәпәк* – *ефәк* ‘шелк’; отсутствие фарингального *h* и др.

Морфологические особенности подговора проявляются главным образом в области глагола (деепричастия на *-гачын/-гәчен*, древняя форма инфинитива на *-мага / -мәгә* с глаголом *алу* ‘взять’, причастия на *-малы/-мәле* и др. В этом подговоре сохранились древние формы склонений (окончания дательного падежа *-нар/-нәр, -ңгар/-ңгәр*).

Лексика. Для челнинского подговора характерны диалектизмы: *дәмәк* – *кызык* ‘интересно, весело’; *сытқы* – *пычрак* ‘грязно’; *пычқы жәрмасы* – *пычкы чүбе* ‘опилки’; *урын жул* – *аулак юл* ‘маленькая дорога, где мало ходят люди’; *шом* – *бизгәк* ‘лихорадка’; *абалану* – *сөртенү* ‘запинаться, заплетаться’; *Мин абаланып жәрийем* ‘Я хожу спотыкаясь’; *абрау* – *коткару*, *саклау* ‘спасти, выручать, хранить’; *Кодай үзе абрасын инде* ‘Пусть сам бог тебя сбережет’.

Эта территория раньше относилась к Мензелинскому уезду Уфимской епархии. В архивных документах и записях Уфимской епархии жители вышеуказанных крещено-татарских сел обозначены как старокрещеные.

**Заинский подговор** охватывает населенные пункты Савалеево (*Сәвәләй*). Светлое Озеро (*Якты күл*), Ильтен-Бута (*Илтән-Бута*), Сарапала, Тюгеевка (*Тегей*) Заинского района и характеризуется следующими особенностями.

Фонетика. Звуки *к, г* в отличие от литературного языка не глубокозаднеязычные, а заднеязычные: *кар* ‘снег’, *карга* ‘ворона’, *камыр* ‘тесто’.

Нисходящие дифтонги *-ой/-ый*, как и в мишарских говорах, монофтонгируются, т.е. *ой>и, ый>и*: *койма>кима* ‘забор’; *коймак>кимак* ‘олады’; *койаш>кийаш* ‘солнце’; *кыйбат>кибат* ‘дорого’.

Дифтонг *-өй* монофтонгируется в *сөйрәү>сүрәү* ‘тащить’; *өйрәтү>үрәтү* ‘учить’. Слова, имеющие в литературном языке гласные переднего ряда, произносятся с гласными заднего ряда: *кабар* – *хәбәр* ‘весть’; *ракатланып* – *рәхәтләнен* ‘блаженно’; *казыр* – *хәзәр* ‘сейчас’. В некоторых словах с переднерядной в литературном языке огласовкой закон сингармонизма нарушается: *бакиллек* – *бәхиллек* ‘благословение’; *калле* – *хәлле* ‘состоятельный’; *эракмәт* – *рәхмәт* ‘спасибо’; *кастәрләү* – *хәстәрләү* ‘приготовить’; *катер* – *хәтер* ‘память’.

В следующих словах *у, ү* заменяются на *о, ө*: *бөтән* – *бүтән* ‘другой’; *гөбөрнә* – *губерния*; *төгөл* – *түгөл* ‘не’; *норло* – *нурлы* ‘лучистый’; *мөгез* – *мүгсе* ‘рога’.

Звук *ж*, в отличие от литературного языка, – слабая аффриката: *өжәгет* ‘парень’; *өжәсый* ‘делает’, *өжәшиләр* ‘молодежь’, *өжәман* ‘плохой’.

В редких случаях *ж~з*: *зийыла* – *жыыла* ‘собирается’; *бозора* – *божра* ‘кольцо’; *зәйен* – *жәен* ‘летом’.

Звук *ч* произносится как в литературном языке, но в результате сильного смягчения наблюдается и *ч'~с'*: *с'иркәү* – *чиркәү* ‘церковь’; *төсө* – *төче* ‘пресный’; *с'ыгара* – *чыгара* ‘выпускает’; *эсәләр* – *эчаләр* ‘пьют’.

<sup>304</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. – М., 1977. – С.23.

Морфология. В винительном падеже после аффиксов принадлежности 1-го и 2-го лица наблюдается огузская форма, т.е. вместо литературного *-ны/-не* выступает аффикс *-ы/-с*: *чәчеңе – чәчеңне* ‘твой волосы’; *кийарларымы – кыярларымны* ‘мои огурцы’.

Лексика. В подговоре много слов, характерных и для среднего, и для мишарского диалектов татарского языка, что объясняется этнической смешанностью носителей подговора: *арчи – туйда кыз ягыннан килгән туганнары, дус-ишләре* ‘родня и подруги невесты, приехавшие на свадьбу со стороны невесты’; *паҗма – йорт урыны* ‘усадебный двор’; *кайә – начар* ‘плохой’; *акулча – койма, киртә* ‘околица’; *сауапый – зират* ‘кладбище’.

Как видно из приведенного материала, по своим языковым особенностям этот подговор стоит близко к мишарскому диалекту татарского языка. Очевидно, здесь живут и представители мишарского диалекта. Однако, по рассказам старожилов и по записям Уфимской епархии, в этих деревнях жили также и отатарившиеся чуваши. «Живя в близком соседстве с татарами, некоторые селения утратили свои национальные черты и приняли язык и быт татар. Таковы чуваша в селениях: Савалеево, Баткак, Драгун-Бехмет, Базгиево»<sup>305</sup>. Как отмечает И. Златоверховников в дер. Савалеево вместе со старокрещеными татарами живут 52 чуваша<sup>306</sup>. Чувашей этих деревень считают выходцами из Казанской и Симбирской губерний.

В настоящее время в дер. Савалеево на чувашском языке никто не разговаривает, только очень пожилые люди говорят, что они чувашского происхождения, и исполняют некоторые свадебные песни («*Чеңнәү*») и на татарском, и на чувашском языке.

**Бакалинский подговор** распространен в Бакалинском районе БАССР (б. Нагайбакская волость Белебеевского уезда Уфимской губернии). Обращение «иноверцев» в христианство происходило здесь в Нагайбакской крепости, построенной в 1736 г.<sup>307</sup> Однако известно, что селения кряшен существовали здесь уже с XVI в., и сами они считают, что предки их были крещены вскоре после взятия Казани Иваном Грозным. В Нагайбакской крепости и в ее окрестностях жили кряшены-казаки и кряшены-тептяри, так называемые ясачники. Например, по архивным данным, в 1831 г. в дер. Бакалы жили 49 кряшен-тептярей, 121 казак, в дер. Балыклы – 61 кряшен-тептярь, 77 казаков, в дер. Ахманово – 21 кряшен-тептярь, 92 казака, в дер. Маты – 57 кряшен-тептярей, 132 казака и т.д.<sup>308</sup> Между ними часто возникали споры из-за земли. Впоследствии, когда казаки были переселены на Оренбургскую линию, их земли заняли крещеные татары из центральных районов Казанской губернии. Число кряшен постоянно увеличивалось и за счет христианизации местного населения в крепости Нагайбак.

Бакалинский подговор охватывает следующие населенные пункты: Старое Азмеево (*Иске Әҗми*), Бузюрово (*Божыр*), Новый Балыклы (*Яңа Балыклы*), Новый Маты (*Әрнәш*), Ново-Иликово (*Яңа Илек*), Утарово (Утар) Бакалинского района и дер. Базгиево (*Базгыя*) Шаранского района Башкортостана. Этот подговор имеет следующие особенности.

Фонетика. Соответствие *и~ә, ә~и*: *бикә* – лит. *бәкә* ‘гусенок’; *кәме* – *киме* ‘уменьшиться’; *кәртә* – *киртә* ‘забор’; *бәк* – *бик* ‘очень’; *тирәзә* – *тәрәзә* ‘окно’; *җәз*: *бозора* – лит. *божра* ‘кольцо’; *заный* – *җаный* ‘милый’; *қәҗ*: *қырау* – лит. *кырау* ‘заморозки’; *хәдерле* – *кадерле* ‘дорогой’.

Морфология. Активно употребляется аффикс *-қай/-кай*, особенно в песнях: *бизәкәй* – *бизәк* ‘узор’; *бабықай* – *бабай* ‘дедушка’; *иркәй* – *ир* ‘муж’.

<sup>305</sup> Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910. – С.55.

<sup>306</sup> Златоверховников И. Географический, этнографический, административно-статистический очерк. – Уфа, 1899. – С.150.

<sup>307</sup> ЦИА РБ. Ф.2. Оп.65. Д.12.

<sup>308</sup> ЦИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.2559.

Употребляется древний аффикс *-гак/-гэк, -ақ/-эк, -қ* в словах: *бозгак* – лит. *бозлавк* ‘гололед’; *почқақ* ‘отрезок, остаток’; *кичә генәк* – *кичә* ‘вчера’; *менә терәк* – *менә терә* ‘вот’; *байа гынақ* – *бая гына* ‘в тот раз’; *дымық* – *дымлы* ‘влажный’; ср. в говоре нагайбаков: *йуқақ* – *юка*, *нечкә* ‘тонкий’, *қысқақ* – *кыска* ‘короткий’<sup>309</sup>. Аффиксы *-гак/-гэк, -ақ/-эк* употребительны в хакасском, шорском, тувинском языках, встречаются также в узбекском, киргизском, казахском, каракалпакском.

Аффикс *-малы/-мәле* со словом *түгел* или *булу* соответствует лит. *-арлық/-әрлек, -а алырлык/-ә алырлык булу* или *түгел*.

В Бакалинском районе жителей дер. Новый Балыклы называют *төмәннәр*, т.е. «тюменцами». По рассказам пожилых людей, они являются переселенцами из числа темниковских мишарей. В их говоре сохранились заднеязычные *к, г, х*.

Изученная нами территория пестрая в этническом отношении. Среди татарских селений расположены русские, чувашские, марийские и мордовские села, жители которых пришли из других губерний России. Население некоторых чувашских и марийских сел, находясь в близком соседстве с татарами, утратило свои национальные черты: восприняло язык, быт и обычаи татар. К числу таких сел относится Старое Азмеево (*Иске Әжми*) Бакалинского района.

В говоре с. Старое Азмеево отмечены следующие отклонения от литературного языка. В области фонетики: два варианта звука *а*: огубленный *а<sup>о</sup>* и неогубленный *а*. В речи старшего поколения (как мужчин, так и женщин) в одних и тех же позициях наблюдается параллельное употребление заднеязычных *к, г, х* и глубокозаднеязычных *қ, ғ, ҕ*, но с преобладанием первых. В заимствованных словах произношение глубокозаднеязычных звуков выступает особенно ярко, например: *қандуқтыр* ‘кондуктор’, *ғырамыт* ‘грамота’, *қыладашик* ‘кладовщик’, *хытыри* ‘хитрый’, *қуқмара* ‘Кукмор’, *хохымат* – *хөкүмәт* ‘государство, правительство’, *қозгор* – *каһәр* ‘проклятие’, *шағар* – *шәһәр* ‘город’, *Гөлжиган* – *Гөлжіһан* (имя собственное), *ғонағы* – *ғөнаһы* ‘грех’, *мағана* – *мәғәнә* ‘смысл’ и др.

Население с. Старое Азмеево смешанное. Основателями его были марийцы, которые в середине XIX в. переселились сюда из Мензелинского уезда. Судя по архивным материалам и рассказам местных жителей, почти в это же время стали прибывать крещеные татары и чувашаи из с. Юшады (крещ. тат.), Каран Азик (чувашаи), Баткак (чувашаи) и др.<sup>310</sup> И. Златоверховников отмечает, что в с. Старое Азмеево – 35 дворов язычников-черемисов<sup>311</sup>. Марийцы в 1920 г. выделились в отдельное село Нарат Чокор, в трех километрах от с. Старое Азмеево. В настоящее время они совершенно отатарились, разговаривают только по-татарски (даже старики не знают марийского языка). Их говор мало отличается от говора кряшен, с которыми они долгие годы жили вместе. Однако у этих марийцев имена в отличие от кряшен древнетюркские или заимствованные (арабо-персидского происхождения): *Гөлбикә, Балбикә, Гөлжімеш, Гөлишкәр, Миннегол, Карлыгач, Сандугач, Асылый, Чәчкә, Миннекәй, Тимеркәй, Алмыш, Тәңкә, Сатый, Сатыбал, Таишый, Балый* др. Интересны также названия одежды: *шарпан* – *тастар* ‘головное покрывало’; *кикча* ‘платок’, *изү* – *муйса*. ‘нагрудное украшение’ и др.

Наличие в говоре кряшен с. Старое Азмеево и с. Нарат Чокор заднеязычных *к, г* объясняется влиянием чувашского субстрата, так как в формировании говора с. Старое Азмеево участвовали и чувашаи.

<sup>309</sup> Татар теленәң диалектологик сүзлегә (ТТДС). – Казан, 1969. – Б.176, 221.

<sup>310</sup> ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.47.

<sup>311</sup> Златоверховников И. Географический, этнографический, административно-статистический очерк. – Уфа, 1899. – С.150.

Среди кряшен проживают и отатаренные чувашы, которые переселились из Казанской и Симбирской губерний в XVIII в. и осели на башкирских землях. Здесь большинство их приняло христианскую религию. Особого внимания заслуживает история с.Базгиево (тат. Базгыя) Шаранского района Башкортостана. Имеются архивные документы о переселении в с.Базгиево чувашей и кряшен из дер. Верх. Кондрата Зюрейской дороги Казанского уезда<sup>312</sup>. Здесь, кроме чувашей, жили марийцы и мордва, но они были малочисленными и поэтому ассимилировались. Лишь иногда упоминаются роды «мари» и «мордва». Родным языком и языком обучения для них является татарский язык.

Некоторые семьи из кряшен и чувашей дер. Базгиево приняли мусульманскую религию. Имена у них татарские, но некоторые представители старшего поколения имеют по два имени, например: *Матвей – Дәүләтҗан, Наталҗа – Бикәч, Марфа – Гөлҗимеш, Дәкәү – Кунаккол, Марҗа – Мәрчән, Софья – Минүкә, Мекитә – Дәүләтбай* и др.

**Говор нагайбаков.** Этот говор распространен в селах Кассель, Остроленко, Париж, Фершампенуаз, Астафьевка, Требия Нагайбакского района и в поселках Болотово, Краснокаменка, Ключевская, Попово, Варламово Чебаркульского района Челябинской области. Раньше, до 1924 г., эти населенные пункты относились к Верхнеуральскому уезду Оренбургской губернии.

О происхождении нагайбаков существуют различные предположения. Одни историки (Ф.М. Стариков, П. Небольсин) связывают нагайбаков с крещеными ногаями и мещеряками, другие (П.И. Рычков, В.Н. Витевский) считают их казанскими татарами, крещеными после падения Казанского ханства. Этнограф С.А. Токарев (1958), считает нагайбаков крещеными татарами, которые жили около крепости Нагайбак и в конце XVIII в. были переселены в Верхнеуральский уезд Челябинской области.

В трудах авторов последних лет нагайбаки также называются крещеными татарами<sup>313</sup>. В архивных документах они упоминаются как старокрещенные<sup>314</sup>.

Нагайбаки до середины XIX в. жили в Белебеевском уезде Уфимской губернии близ крепости Нагайбак<sup>315</sup>. В дальнейшем, видимо, часть старокрещен вошла в сословие казаков, и в 1842 г. жители Нагайбакской и Бакалинской станиц были переведены на войсковые земли, прилегающие к Оренбургской линии (нынешняя Челябинская область).

По преданиям, нагайбаки – потомки арских татар. В исследованиях В.Н. Витевского<sup>316</sup> и Е.А. Бектеевой<sup>317</sup>, которая сама была нагайбачкой, говорится, что эти татары были крещены после завоевания Казани Иваном Грозным и переселены на территорию Уфимской губернии близ крепости Нагайбак, а потом и на Южный Урал. И в настоящее время кряшены-нагайбаки считают себя *иске ил керәшеннәре*, т.е. кряшены из старой земли, имея в виду территорию Заказанья.

<sup>312</sup> ЦИА РБ. Ф.350. Оп.1. Д.465.

<sup>313</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С.52–53; *Баскаков Н.А.* Введение в изучение тюркских языков. – М., 1909. – С.287.

<sup>314</sup> ЦИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.147.

<sup>315</sup> Построена в 1736 г. По преданиям, в этих краях жил человек по имени Нагайбак. Позже основанную им деревню назвали Нагайбак (в настоящее время с.Нагайбак Бакалинского района БАССР).

<sup>316</sup> *Витевский В.Н.* Сказки, загадки, песни нагайбаков Верхне-Уральского уезда Оренбургской губернии // Труды 4-го археологического съезда в России. – Т. II. – Казань, 1891. – С.258.

<sup>317</sup> *Бектеева Е.А.* Нагайбаки: (Крещенные татары) // Живая старина. – 1902.

Говоры нагайбаков и кряшен бывших Казанской и Уфимской губерний мало отличаются друг от друга. На это обратил внимание еще Н.Ф. Катанов<sup>318</sup>. В.Н. Витевский указывал на общности песенных напевов заказанских кряшен и нагайбаков: «Мотив нагайбацких песен почти тот же, что и казанских кряшен»<sup>319</sup>. Однако в результате того, что нагайбаки в течение многих лет жили изолированно от основной массы татар, в окружении других тюркских народов (башкир, казахов), в их говоре возникли и некоторые отличительные черты<sup>320</sup>.

Многие фонетические, морфологические, лексические особенности, отличающие говор нагайбаков от литературного языка, находят параллели в большинстве говоров среднего диалекта, особенно в говоре заказанских кряшен. Например, употребление очень открытого *a* (*қар* ‘снег’, *қарт* ‘старик’). Для нагайбакского говора, как и для примешинского и прикамского подговоров Заказанья, характерно позиционное огубление *a*, т.е. после губно-губного *o* первого слога *a* последующих слогов сильно огубляется: *тора*<sup>o</sup> ‘стоит’, *бода*<sup>o</sup> ‘пшеница’, *сора*<sup>u</sup> ‘вопрос’ и т.д. Гласный *э* – негубной гласный переднего ряда нижнего подъема. В говоре он более закрытый и узкий, чем в литературном языке. Встречается обычно после узких гласных *и*, *э* (*e*). Примеры: *печән* ‘сено’; *килә* ‘идет’; *шикәр* ‘сахар’.

По составу согласных и их артикуляции нагайбакский говор ничем не отличается от татарского литературного языка. Как и многим говорам среднего диалекта, нагайбакскому говору свойственно жоканье, т.е. *й-жэ*: *жыл* – *ел* ‘год’; *дөнҗа* – *дөнъя* ‘вселенная, мир’; *пыраулинҗә* ‘правление’. Особенно распространено соответствие *ф-п*: *Марпа* – *Марфа*, *нәпес* – *нәфес* ‘желание, прихоть’; *х-қ*: *жақшы* – *яхшы* ‘хорошо’. Как и в других кряшенских говорах, фарингальный звук *h* в говоре вообще не употребляется. См., например, в начале слова: *үнәр* – *һөнәр* ‘ремесло’; *ава* – *һава* ‘небо’, в середине слова: *шәгәр/шәэр* – *шәһәр* ‘город’; *жәһәнәм/жәгәнәм* – *жәһәнәм* ‘ад’.

Грамматические особенности говора нагайбаков мало отличаются от татарского литературного языка. Многие диалектальные особенности говора имеют параллели в заказанском говоре кряшен. Например, глаголы 1-го лица ед. и мн. числа желательного и изъявительного наклонения имеют форму *-ыйым/-ийем*: *барыйым* – *барыйым* ‘пойду’, *курыйем* – *курим* ‘увиджу’.

В говоре нагайбаков активно употребляется полная форма аффикса 1-го лица изъявительного наклонения *-мын/-мен* (*Мин аны жақшы беләмен* ‘Я его хорошо знаю’), а также деепричастие на *-мастан/-мәстән*, соответствующее форме на *-мый*, *-мыйча* в литературном языке: *Курықмастан жырагыз* ‘Пойте не боясь’.

Основную часть лексики говора составляют общетатарские слова. Диалектная лексика говора также является общей и для других говоров татарского языка, прежде всего говоров среднего диалекта. Очень много общностей наблюдается с говорами заказанских кряшен, например: *тутай* – *апа* ‘тетя’, *ақ бийем* ‘сестра мужа’, *жанагай* ‘брат мужа’, *сүрәкә* ‘женский головной убор’, *жырақ агай* ‘брат со стороны матери’ и др.

Итак, говор кряшен-нагайбаков по своим ведущим особенностям относится к среднему диалекту татарского языка. По употреблению открытого *a*, более закрытого, чем в литературном языке, звука *ә*, глубокозаднеязычных *қ*, *г* аффрикат с ослабленным взрывным элементом *жэ*, *ч*, говор нагайбаков близок к примешинскому подговору Заказанья. Основные лексические пласты, например, термины родства, названия

<sup>318</sup> Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 1 июня 1897 по 20 августа того же года в Белебеевский и Мензелинский уезды Уфимской губернии. – Казань, 1899.

<sup>319</sup> Витевский В.Н. Сказки, загадки... – С.266–267.

<sup>320</sup> Юсупов Ф.Ю. Урта диалектның нагайбәк сөйләше // Материалы по татарской диалектологии. – Вып.3. – Казань, 1974. – Б.74–91; Көнъяк Урал һәм Урал арты сөйләшләре. – Казан, 1979. – Б.19.

одежды и украшений, обрядов и обычаев, не отличаются от других говоров кряшен. Это значит, что формирование говора нагайбаков проходило еще на территории Заказанья, и в результате того, что нагайбаки в течение многих лет жили изолированно от основной массы татар, в окружении других тюркских народов (башкир, казахов) сначала на территории Белебеевского уезда Уфимской губернии, а потом на современной территории их обитания (Челябинская область), в их говоре появились и некоторые отличительные особенности. Формирование нагайбаков как особой этнографической группы было обусловлено также их длительным развитием в составе казаков, т.е. как самостоятельного сословного образования.

В обрядовой и культовой терминологии нагайбаков, как и у других кряшен, довольно большое место занимают названия русско-христианского происхождения: *май, май чабу*, празднование Масленицы', *катайса айлану* 'катание на лошадях', *оло кен* 'Пасха, досл. великий день', *тручын, труйчын* 'Троицын день', *раштау, раштува* 'Рождество' и др. В содержании этих обрядов сохранились элементы древней языческой культуры. В религиозных верованиях особенно выделяется культ предков<sup>321</sup>.

**Говор чистопольских кряшен.** В десяти населенных пунктах Чистопольского и Алексеевского районов РТ, а также в дер. Федотовка (*Аланлык*) Лениногорского района, дер. Чурабатыр Октябрьского района, дер. Назаровка (*Урдалы*) Клявлинского района Самарской области (территория бывших Чистопольского и Спасского уездов) живет группа кряшен в окружении татар-мишарей, чувашей, мордвы, русских. В некоторых деревнях (Крещ. Елтаны, Чувашский Елтаны, Ишалькино, Верх. Кондрата и др.) кряшены проживают вместе с чувашами, т.е. одну часть деревни занимают чувашаи, другую – крещеные татары. Царское правительство, построив в XVII в. Закамскую черту, обезопасило край, и сюда, как в места наиболее плодородные и привольные, были переселены в большом количестве русские, татары, чувашаи и мордва. По рассказам местного населения, основателями некоторых кряшенских сел являлись мишари. Здесь было довольно большое число переселенцев из Заказанья.

Судя по языковым особенностям, говор чистопольских кряшен близок к мишарскому, но в то же время имеет некоторую общность с заказанскими крещеными татарами (особенно в лексике).

Фонетика. В говоре чистопольских кряшен употребляются те же звуки, что и в татарском литературном языке. Только некоторые из них, в отличие от соответствующих звуков литературного языка, имеют несколько иную артикуляцию.

Звук *a* – неогубленный гласный, например: *ай* 'луна', *алты* 'шесть'. Однако в речи некоторых носителей говора наблюдается и слегка огубленный оттенок, что говорит о смешанном составе жителей сел кряшен этой территории.

Звук *э* в речи представителей старшего поколения более переднего образования, чем в литературном языке.

Звук *ӳ*, как и в говорах мишарского диалекта, отличается от татарского литературного *у* более передней артикуляцией, поэтому он произносится несколько уже. Примеры: *кӳмер* 'уголь', *кӳл* 'озеро', *јӳрдак* 'утка'.

В употреблении губных гласных наблюдаются отклонения от норм литературного языка: а) в первом слоге некоторых слов литературным *у*, *ӳ* соответствуют *о*, *ы*, *е*. Примеры: *бетәнчәли* – лит. *бүтәнчә* 'по-другому'; *тегел* – *түгел* 'не так'; *шындый/шондый* – *шундый* 'такой'; б) губные гласные *о*, *ө* литературного языка в говоре частично или полностью делабиализуются, т.е. *о*, *ө-ы*, *е*: *кемешче* – лит. *кемешче*

<sup>321</sup> См. об этом: *Баязитова Ф.С.* К реконструкции традиционной культуры нагайбаков (обряд и текст) // Нагайбаки: Комплексное исследование группы кряшен-казаков. – Казань, 1955. – С.94–117.

‘ювелир’. Соответствие звуков *и~э* является характерным для речи старшего поколения.

Нисходящим дифтонгам *-ой, -ый, -өй*, как и в мишарских говорах, соответствуют *-ий, -ей*.

Глубокозаднеязычные звуки *қ, ғ, х*, характерные для татарского литературного языка, в этом говоре отсутствуют. Вместо них употребляются заднеязычные звуки *к, ғ, х*, которые по месту образования близки к соответствующим звукам русского языка. В их употреблении имеются некоторые особенности.

Звук *к* соответствует *х* литературного языка как в заимствованных словах, так и в словах тюркского происхождения: *кат* – лит. *хат* ‘письмо’; *акык* – *ахак* ‘агат’; *катер* – *хәтер* ‘память’; *катын* – *хатын* ‘жена, женщина’; *укуват* – ‘ухват’. В начале слова и в интервокальной позиции *к* в некоторых словах озвончается: *гүчтенеч* – лит. *күчтәнәч* ‘гостинец’; *тыгырык* – *тыкрык* ‘переулок’. В конце некоторых слов и слогов звуку *к* соответствует гортанный смычный ('): *кулмә* – лит. *күлмәк* ‘платье’, *чәчә'ле* – *чәчәкле* ‘цветастый’; *чүперә* – *чүпрәк* ‘тряпка’; *кирә'ми* – *кирәкми* ‘не надо’.

Звук *г* в арабских заимствованиях выпадает: *заип* – лит. *зәгыйфь* ‘калека’, *айып* – *гаеп* ‘вина’; *үмер* – *гомер* ‘жизнь’; *әрәнә* – *гарәфә* ‘предпраздничный день’.

Для говора чистопольских крышен характерен начальный *жс* с ослабленным взрывным элементом: *°жсеп* ‘нитка’, *°жсаулык* ‘платок’. В речи некоторых представителей говора отмечается параллельное употребление звуков *°жс* и *й*: *йырак/°жырак* – лит. *йырак* (графич. *ерак*) ‘далеко’. В середине некоторых заимствованных слов лит. *й* соответствует *жс*: *денжә* – *дөнья* (графич. *дөнья*) ‘мир, вселенная’; *баринжә* – *вариние* (графич. *варенье*); *Даржә* – *Дарийа* (графич. *Дарья*); *Маржә* (графич. *Мария*) и др.

Звук *ч* в говоре имеет ослабленный взрывной элемент: *мчи<sup>м</sup>чикай* – лит. *тәлинкә* ‘фарфоровая тарелка’; *кап<sup>м</sup>чы* – *капчык* ‘мешок’.

Морфологические особенности говора чистопольских крышен в основном проявляются в области глаголов. Глаголы прошедше-настоящего времени изъявительного наклонения на *-ган/-гән* без показателя лица употребляются в значении прошедшего категорического времени: *Сезгә сет алып кайтырга ыныткан мин* ‘Я забыла принести вам молока’.

Основной формой повелительного наклонения является форма, употребляемая в литературном языке. В то же время в говорах некоторых сел (например, Чув. Елтаны, Крещ. Елтаны, Ишалкино, Верх. Кондрата, Кыр Баран) сохранилась древняя форма 2-го лица ед. числа повелительного наклонения, которая образуется с помощью аффикса *-гын/-ген*. Как объясняют представители говора, эта форма придает приказанию оттенок большей категоричности, настойчивости: *Жазыгын тизерәк, сүләгән<sup>м</sup>ча'та* ‘Пиши скорее, когда говорит’.

В отличие от говоров среднего диалекта активно употребляется форма инфинитива на *-ырга/-ергә/-егә, -арга/-әргә* в значении долженствования: *Бер утыргыч апчыгарга*, ‘Надо вынести стул’; *Тәрәзәләрне алырга, тәрәзәләрне жуварга былой жылытса инде* ‘Если так потеплеет, надо выставить окна и помыть их’.

Форма на *-ырга/-ергә/-егә* может употребляться в сочетании со словами *бар, жук*: *Күрегә дә жук чебеннәрне, кен сувык* ‘И мух не увидишь, день холодный’.

Имена с аффиксами принадлежности 1-го и 2-го лица ед. числа в винительном падеже принимают аффиксы *-ы/-е* (в лит. языке аффикс *-ны/-не*): *Бийагамы да, жанагамы да, печкәчәме дә исеме белән әйттем, бергә уйнап үстек* ‘И старшего, и младшего брата мужа, и сестру мужа называла по имени, вместе росли и играли’.

Желание-намерение выражается формой *-ырга* + вспомогательный глагол *кели*: *°жырларга келим, кийеме жаңгышам* ‘Хочу спеть песню, но путаю мелодию’; *Мин*

*иртәгә барыга келим Чистайга.* ‘Я завтра хочу съездить в Чистополь’; *Бер казны алып калырга кели үзенә* ‘Одного гуся хочет оставить себе’.

Наряду с литературными формами деепричастий на *-гач/-гәч* употребляется диалектная на *-гачын/-гәчен* (наиболее активная форма), *-гачтын/-гәчтен*, *-гачыннан/-гәченнән*: *Сине күргәчен, тәҗәлләп әгәгерә башлады* ‘Как только увидел тебя, быстро побежал’.

Лексика: *ᵀЖымышак* – лит. *бодай ипи* ‘пшеничный хлеб’: *ᵀЖымышак пешердем, чай эчәргә утыргын* ‘Испекла пшеничного хлеба, садись чай пить’; *кан'ат* – слово ласкательного обращения: *Кыдагы, кан'атым, чыгып кара, күп кимәдек микән кыдалый?* (из песни) ‘Сваха, милая, выйди, посмотри, не много ли нас, пришедших сватать?’; *Тен ката ᵀжазып утырма, әҗатыгын* ‘Не пиши всю ночь, ложись’; *кыҗҗаннары* – подруги невесты, которые участвуют в свадьбе: *Кыҗҗаннарысы әҗырлап тыра инде туйда* ‘Подруги невесты поют на свадьбе’; *иташар кен* – первый день после поста (когда едят мясо); *серү* – куу ‘гнать’; *Кетү сергән багытта шулай баш бәйләп сергән инде кетүне* ‘Раньше, когда гнали стадо, вот так повязывали голову’.

Как видно из примеров, лексика чистопольских кряшен во многом совпадает с лексикой мишарского диалекта. Наиболее древние слои лексики, такие как термины родства, названия одежды, обрядов, почти не отличаются от соответствующих слоев лексики других кряшен<sup>322</sup>.

Подытоживая изложенное, можно сказать, что чистопольский говор кряшен представляет собой отдельный говор с преобладанием особенностей, присущих мишарским говорам.

**Говор подберезинских кряшен.** Очень интересной в языковом и этнографическом отношении группой являются подберезинские кряшены, которые живут в восьми деревнях: Молькеево (*Мәлки*), Старый Курбаш (*Иске Кырбаш*), Хозесаново (*Куясан*), Старое Тябердино (*Ырым Тәрбит*), Бол. Тябердино (*Зур Тәрбит*), Баймурзино (*Баймурза*), Старая Бува (*Иске Буа*) и Янсурино (*Сыр авылы*).

Говор подберезинских кряшен рассматривается в составе группы нагорных говоров. Он был изучен Дж. Валиди (1927), Л. Залаям, Н.Б. Бургановой, Л.Ш. Арслановым. В 1979 и 1995 гг. нами были организованы экспедиции с целью сравнительного изучения говора подберезинских кряшен с другими кряшенскими говорами.

Деревни подберезинских кряшен расположены на самой границе с Чувашией. Поэтому татары и чувашаи соседних сел с давних пор общаются между собой, поддерживают культурно-экономические и семейные отношения. В результате произошла ассимиляция значительного числа чувашей<sup>323</sup>.

Как рассказывают представители говора, кряшены и чувашаи из соседних сел принимают участие в совместных гуляниях, поют чувашские и татарские песни. У кряшен очень богатый музыкальный фольклор, обрядовая поэзия. Многие знают и охотно исполняют свадебные, хороводные и трудовые песни (*әҗанаси кейе, әтекәм әҗылату, тулак басу, урак әҗыры, уйын әйтү* и др.).

По своим языковым особенностям говор подберезинских кряшен значительно отличается от остальных говоров татарского языка.

Фонетика. Гласные звуки. Звук *а* – гласный заднего ряда нижнего подъема, в говоре ни в какой позиции не приобретает огубления: *алдыр* – лит. *агач*. *чүмеч* ‘деревянный ковш’; *алма* – *бәрәңге* ‘картошка’; *шалай* – *шулай* ‘так’.

Звук *у* по своей артикуляции более переднего образования и более узкий, чем в литературном языке: *күй* ‘много’, *күпер* ‘мост’, *түйәк* ‘перина’, *күзлек* ‘очки’.

<sup>322</sup> См.: Баязитова Ф.С. Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М.: Наука, 1986. – С.206–209.

<sup>323</sup> РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.2977, 2988, 3005.

Остальные гласные звуки по характеру артикуляции не отличаются от гласных звуков татарского литературного языка. Соответствия гласных у~а: *шалай* – лит. *шулай* ‘так’; *шандай* – *шундый* ‘такой’; *шанчак* – *шулчак* ‘тогда’; *анчак* – *ул чак* ‘тогда’;

у~е отмечено в словах: *беген* – лит. *бүген* ‘сегодня’; *тегел* – *түгел* ‘не так’.

э~и, и~э наблюдается в словах: *энде* – лит. *инде* ‘уже’; *ире* – *эре* ‘крупный’; *инэ* – *энэ* ‘иголка’;

а~и наблюдается в деепричастных формах: *баргинчы* – лит. *барганчы* ‘до того как идти’; *баргис* – *баргач* ‘после того как пришел’.

Особенности в употреблении дифтонгов. Дифтонг -*өй*, сужаясь, образует монофтонг -*ү*: *ү* – лит. *өй* ‘дом’; *м<sup>м</sup>чү* – *чөй* ‘клин’.

Дифтонги -*ай/-эй* в некоторых именах и местоимениях переходят в -*ый/-ий*: *алый* – лит. *алай* ‘такой’; *былый* – *болай* ‘такой’; *картыйа* – *картайа* ‘старееет’; *бабый* – *бабай* ‘дедушка’; *бийатый* – *биатай* ‘свекровь’; *биагый* – *бийагай* ‘старший брат мужа’, *сукурыйа* – *сукурая* ‘ослепнет’.

В глаголах настоящего времени изъявительного наклонения и в некоторых местоимениях дифтонгу -*ый/-ий* литературного языка соответствует -*ай/-эй*: *жылай* – лит. *елый* ‘плачет’; *бармай* – *бармый* ‘не идет’; *шандай/шындый* – *шундый* ‘такой’; *ниндэй* – *нинди* ‘такой’. Вместо лит. -*ау/-әү* иногда употребляются формы -*оу/-ыу/-еу*, -*у/-ү*: *бозоу* – лит. *бозау* ‘теленок’; *тоу* – *тау* ‘гора’; *соу бул* – *сау бул* ‘до свидания’; *жылыучы* – *елаучы* ‘тот, кто плачет’.

Согласные звуки. Вместо глубокозаднеязычных звуков *қ, ғ, х* литературного языка в этом говоре употребляются заднеязычные звуки *к, г, х*: *каты* – лит. *катық* ‘кислое молоко’; *агач* – *агач* ‘дерево’; *камыр* – *қамыр* ‘тесто’ и др. Употребление звуков *к, г, х* имеет следующие особенности:

а) в конце некоторых слов и слогов звуку *к* соответствует гортанный смычный (’): *ни* – лит. *ник* ‘почему’; *чи’мән* – *чикмән* ‘чикмень’; *ба’чи* – *бакчи* (лит. *кара*) ‘смотри’; *ту’ма* – *тукмак* ‘колотушка’;

б) заднеязычному *к* соответствует *х* литературного языка как в заимствованных словах, так и в словах татарского происхождения: *кәл* – лит. *хәл* ‘состояние’; *Куйасан* ‘Хозесаново’; *катын* – *хатын* ‘женщина’;

в) в начале слова и в интервокальной позиции звук *к* в некоторых словах озвончается: *гийәндә* – лит. *көйәнтә* ‘коромысло’; *тыгырык* – *тыкрык* ‘переулок’; *чыгыр* – *чокыр* ‘яма’;

Аффриката *ч* произносится в говоре с ослабленным взрывным элементом: *м<sup>м</sup>чалгы* ‘коса’; *м<sup>м</sup>чебен* ‘муха’; *м<sup>м</sup>чә’чәк* ‘цветок’.

Для говора подберезинских крышен характерно начальное *жс*. Звук *жс* в говоре – аффриката с ослабленным взрывным элементом, употребляется вместо начального *й*: *жәңгәшәр* – лит. *йәңгәшә* (графич. *янәшә*) ‘рядом’; *жәна* – *йәна* (графич. *яңа*) ‘новый’.

Морфология. Местоимения *минем* ‘мой’, *синең* ‘твой’, *безнең* ‘наш’ произносятся как *минн*, *синн*, *безнн* (с удвоенным *н*): *Минн жырларны жазамсын?* ‘Мои песни записываешь?’; *Синн жәнга утырмаллымы?* ‘Можно сесть с тобой рядом?’.

Местоимения и существительные с аффиксами принадлежности -*ныкы/-неке* выражают определение: *Безнеке казлар кайтты* ‘Вернулись наши гуси’.

Прошедшее категорическое время изъявительного наклонения передается формой на -*ган/-гән*, -*кан/-кән*, а в литературном языке – формой на -*ды/-де*, -*ты/-те*, например: *Мына мин дә ыныткан әле май күләрсн* ‘Я тоже забыла мелодии Масленицы’.

Давнопрошедшее время изъявительного наклонения выражается сочетанием форм на -*ды/-де*, -*ты/-те* со словом *ийе/иде*: *Печән чапма бардым ий урманга* ‘Ходил в лес сено косить’.

В говоре активно употребляется форма на *-маллы/-малле* со значением инфинитива (*жылга кичмалле – елга кичэргэ* ‘перейти через реку’), определения (*шаккатмаллы эшлэр – шаккатарлык эшлэр* ‘удивительные дела’), обстоятельства цели (*чэй эчмалле килдем ий – чэй эчэргэ килдем* ‘пришла чай пить’), сказуемого (*машина, китмалле – машина китэ* ‘машина уезжает’).

Форма на *-ма/-мэ* употребляется в значении инфинитива на *-ырга/-ергэ*. *Сийыр саума киткэн* ‘Пошла доить корову’.

Форма на *-асы/-эсе* в говоре произносится усеченно, т.е. конечные гласные *-ы/-е* отпадают: *-ас/-эс*.

Деепричастия на *-гач/-гэч*, *-гачтын/-гэчтен* в говоре употребляются в форме *-гис*, *-гистан*. *Сине күргис* (лит. *күргэч*) *Анукны күргэндей булдым* ‘Когда тебя увидела, показалось, что я увидела Анну’.

Лексика. Основной лексический фонд подберезинских кряшен составляют общетатарские слова и корни: *алма* – лит. *бэрэңге* ‘картофель’; *багу* – *карау* ‘смотреть’; *багалма* – *алма* ‘яблоко’; *кучат* – *этэч* ‘петух’; *кизләү* – *чишмэ* ‘родник’; *жэйдэк* – *жэйдэк* ‘всадник’; *абакай* – *эрекмэн* ‘лопух’; *жэкертмэ* – *тэгэрмэч* ‘колесо’; *кечтигэн* – *кычыткан* ‘крапива’; *жэпрак* – *кэбестэ* ‘капуста’; *чэчэк* – *яфрак* ‘лист’; *шэнчек* – *сандык* ‘сундучок’; *бегэчэ* – *кич белэн* ‘вечером’; *кырка* – *күркэ* ‘индюк’. Большинство этих слов является общим с западным диалектом татарского языка.

Наряду со словами, общими с другими говорами, в говоре подберезинских кряшен имеются и такие, которые употребляются только в этом говоре или не встречаются в остальных говорах в данном значении, например: *мчэ<sup>м</sup>чэк* ‘лист’ – ‘цветок’: *Урман жакта карама, ничек мчэ<sup>м</sup>чэк жарала* ‘Около леса – вяз, смотри, как распускает листья’; *Кисрэнү – тетрэнү* ‘дрожать, трястись’: *Лапи-лапи басмагыз, жэбир кисрэнэ дийерлэр* ‘Не ступайте ногой шлеп-шлеп, скажут, земля трясется’; *барнаска* – *уймак* ‘наперсток’; *асу* – *файда*, *игелек* ‘польза, выгода’: *Асрай белгэн кешега асу итэр кешидем* ‘Тем, кто смог бы меня содержать, я бы была человеком, приносящим пользу’; *тулак* – *тула* ‘домотканое сукно’; *жэтка китү* ‘уйти на вечерние хороводы других соседних деревень’, досл. ‘уйти к чужим’; *мынгый* – *моңлы* ‘грустный’: *жэрыулары бик мынгый жэру быларныкы* ‘У них песня очень грустная’ и др.

Отличительной особенностью этого говора является наличие в нем чувашских заимствований, относящихся, в основном, к хозяйственно-бытовой лексике, а также к словам, обозначающим отвлеченные понятия: *жэкрэс* – лит. *игез* ‘двойняшки’, *кукиша* – *пелэш* ‘плешь’, *алдыр* – *агач чүмеч* ‘деревянный ковш’, *кэжэй* – *ит* ‘мясо’, *тэнкэл* ‘скамейка’, *тинас* ‘подвязки’, *чылай* ‘давно’, *жэсман* ‘намазанная медом, тонкая лепешка’, *тетерэ* ‘туман’, *чапле* ‘хороший, славный’, *тэкенү* ‘спотыкаться’, *тунди кен* ‘понедельник’, *утлари кен* ‘вторник’, *кырсут* (миф.) ‘домовая’ и др.

Таким образом, говор подберезинских кряшен в целом относится к мишарскому диалекту. Данный говор является «своеобразным», так как вообрал в себя черты как западного, так и среднего диалекта и испытал некоторое влияние чувашского языка. По фонетическим особенностям этот говор сближается с говорами мишарского диалекта (употребление открытого, неогубленного *a*, узкого губно-губного *y*; монофтонгизация дифтонгов, употребление заднеязычных *k*, *z*); в то же время имеются общие особенности со средним диалектом (сильно выраженное жоканье, наличие древнего аффикса *-ай/-эй* вместо лит. *-ый/-ий*: *эшлэй* – *эшли* ‘работает’). В области морфологии имеются особенности, сближающие данный говор с говорами среднего диалекта (касимовским, говорами нукратских и пермских татар). В этом говоре наблюдаются также общетюркские явления, свойственные татарскому и чувашскому языкам (глагольные формы на *-асы/-эсе*, *-ас/-эс*, *-маллы/-малле* и др.). В области лексики

бытуют слова, относящиеся к древнему пласту (например, термины родства, названия одежды, украшений и др.), а также чувашские заимствования.

Нами собраны многочисленные рассказы о традиционных обрядах этой группы кряшен – они представляют большой интерес для лингвистики, этнографии и фольклористики. Диалектологические и этнографические сведения, вместе взятые, дают важный материал для установления культурных и языковых влияний или этнических смещений в прошлом. В этой группе кряшен прочно сохранились старинные свадебные и поминальные обряды и их терминология. Как показывают наши этнолингвистические материалы, в названиях и содержаниях обрядов подберезинских кряшен выявляются параллели с мишарскими говорами: *кыр келәү* ‘полевое моление с жертвоприношением’, *кыз җананы* ‘свита невесты’, *җегет җананы* ‘свита жениха’, *чыгыт* ‘обрядовая пища, приготовленная из творога’ и др. Календарные обряды и праздники, такие как *раштыва* ‘рождество’, *питырау* ‘Петров день’, *май, май чабу* ‘Масленица’, *оло көн* ‘Пасха’ являются общими для всех групп кряшен. В то же время в этой группе сохранились такие древние варианты и названия весенних праздников, как *сабан эрәте, сабан берләшү, сабанлашу* и др.<sup>324</sup>

**Лексические и этнолингвистические особенности.** Лексика исследуемых говоров в основном совпадает с общетатарской лексикой. Однако есть специфические особенности, отличающие эти говоры от татарского литературного языка и его диалектов. Наличие этих особенностей обусловлено относительно изолированным развитием говоров кряшен от остальных этнографических групп татарского народа.

**Лексика, общая с другими говорами.** Большая часть диалектной лексики говоров кряшен наблюдается и в соседних, контактирующих с ними говорах татарского языка, особенно много общего с говорами среднего диалекта, ср., например:

а) говор кряшен Нижнего Прикамья с мензелинским: *инәй/нәнәй* – лит. *әни* ‘мать’, *бақырач – чүмеч* ‘половник’, *умбы* ‘торф’, *бәллү – бишек* ‘колыбель’, *алчақ – ачык йөзле, ягымлы* ‘приветливый, любезный’, *болагай – шап-шак, җыйнаксыз* ‘неаккуратный, неряшливый’, *дурочмақ* ‘мучное блюдо, подобие шаньги, ватрушки’, *тустаган – чынаяк яки стакан* ‘чашка или стакан’, *шапшак* ‘грязь’, *шулы – җиллүч* ‘ночва’, *чыжым баганасы – телеграф баганасы* ‘телеграфный столб’, *уша* ‘узкая дощечка вдоль печи, приступок’;

б) заказанский говор кряшен с другими заказанскими говорами: *адарыну* – лит. *нәзер әйтү, багышлау* ‘дать обет, обещать’, *ардақлау – чистарту, арындыру, чүптән аеру* ‘очистить, расчистить, выбирать, сортировать’, *төс – сурәт, рәсем*, ‘рисунок, картинка’, *пуҗум/пуҗым – йорт урыны* ‘усадыба, место, занятое двором, постройками и домом’, *чем – тәлгәш* ‘кисть, гроздь’, *суйлақ – ялкау, эшләмичә тик ятучы* ‘лентяй, ленивый’, *пила чүбе – пычкы чүбе* ‘опилки’, *кечти – кечкенә* ‘маленький’, *җурамалый – юри, шаяртып* ‘нарочно, в шутку’, *чытқан – кычиткан* ‘крапива’, *борлогу – борчылу, хәсрәтләну* ‘беспокоиться, волноваться’, *тамызлык – чыра* ‘лучинка’, *алҗыган/аҗгаган* ‘зарница’;

в) подберезинский говор кряшен с нагорными говорами: *гомбакты* – лит. *көнбагыш* ‘подсолнух’, *киртләч – басма, баскыч тактасы* ‘ступенька лестницы’, *кәйлек – начарлык* ‘скверность’, *чыңкый – чын* ‘истинный, настоящий’, *чәй түбере – чәй чүбе* ‘остатки заваренного чая’, *әнчек – эт* ‘собака’, *җага – чит, кырый, ян-як* ‘край, боковая сторона чего-либо’, *чапчак – кисмәк* ‘бочка’;

г) нагайбакский говор имеет общую лексику с говорами среднего диалекта, прежде всего с говорами заказанских и бакалинских кряшен; эта общность наблюдается во всех тематических группах: в терминах родства – *уртагым* – форма

<sup>324</sup> См. об этом: *Баязитова Ф.С.* Традиционные обряды и народные верования молькеевских кряшен на фоне диалектного языка // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С.142–156.

обращения родственников жениха и невесты и посаженной матери друг к другу; *арғыш қода* – *төп қода* ‘главный сват, т.е. отец жениха или невесты’; *ақ бийем* ‘сестра мужа’, *печкәчәм* ‘младшая сестра мужа’, *жәнагай* ‘младший брат мужа’, *бийем* ‘свекровь’ и т.д.; в обрядовой лексике – *тәберсен* ‘поминки’, *гүр тәберсене* ‘поминки на кладбище’, *табақ жасау* ‘делать блюдо (для поминок)’, *бәрмәнчек* ‘вербный праздник’, *оло көн* ‘Пасха’, *нардуган* ‘святки’ и т.д.;

д) почти во всех говорах кряшен наблюдается общность с говорами пермских татар: *арғыш* ‘глава свадьбы, дружка жениха’, *алчүпрәк* – лит. *альпкыч* ‘фартук’, *артылу* – *тулып ташу* ‘переливаться, литься через край’, *аңгару* – *аңлау*, *төшенү* ‘понять’, *басмақ* – *басма*, *баскыч тактасы* ‘ступенька лестницы’, *бертын* – *азрак*, *бераз* ‘немного’, *калдық* – *соңғы*, *актык* ‘последний’, *қамын* – *кабак* ‘тыква’, *қойто* – *начар*, *әйбәт түгел* ‘плохой, нехороший’, *сону* – *сузу* ‘протянуть, вытянуть’, *чара табақ* – *зур ағач табақ* ‘большая деревянная чаша’ и др.;

е) особенно в чистопольском и подберезинском говорах часть лексики совпадает с лексикой говоров мишарского диалекта: *сатбакча* – лит. *жыләк-жымеш бакчасы* ‘фруктовый сад’; *багалма* – *алма* ‘яблоко’; *тенката* – *төне буе* ‘ всю ночь’; *кырка* – *күркә* ‘индюк’; *кучат* – *этәч* ‘петух’.

В говорах кряшен довольно большое место занимают слова, которые встречаются в древнетюркских памятниках и в ряде современных тюркских (прежде всего кыпчакских) языках.

*Арыу/ару* ‘хороший, чистый, святой’. Это древнетюркское слово зафиксировано в словаре М. Кашгари и в армяно-кыпчакских текстах<sup>325</sup>. Слово *арыу* обозначало понятие ‘святой, безгрешный’: *Арыу кыз Мария* ‘Святая Мария’. В дальнейшем оно стало употребляться в значении ‘здоровый, хороший, чистый’. Например: *Алар арыу сүзләр сөйләшеп утыралар, қартлар сүзләре* ‘Они говорят хорошие слова, слова стариков’. Слово *арыу* употребляется также для приветствия друг друга: *Арыумысыз, Сандраттай* ‘Здравствуйте, тетя Александра’; *Арыу әле, биг арыу ғына* ‘Хорошо пока, очень хорошо’.

*Ардақлау* ‘уважать, дорожить, ухаживать’. *Ардақлы* ‘уважаемый, почитаемый’. *Ардақлы кунақларым сез минем* ‘Вы мои уважаемые гости’. Слово *ардақлы*, *ардақлау* в значении ‘уважать, почитать’ наиболее активно употребляется в говорах мишарского диалекта; оно встречается в говорах пермских, ичкинских и златоустовских татар и в форме *арда*’ (*арда*’лы) – в касимовском говоре татарского языка. В говорах кряшен, а также в заказанских и нагорных слово *ардақлау* означает ‘уважать, почитать’ и ‘перебирать, очищать’, например: *Бәрәңгене баздан ардақлап чыгарасы* (заказанский говор) ‘Картошку из погреба нужно вынести и перебрать’.

В уйгурском и киргизском языках слова *ардақ*, *ардақлау* употребляются в значении ‘уважать, дорожить’, к.-калп. – *ардақлау* ‘оказывание почестей, проявление уважения, ухаживание, заботливое отношение к кому-либо’.

*Күз* ‘горячий уголь’ и *күзле* – лит. углы ‘горящий, непотухший’ употребляется в заинском подговоре: *Күмерең күзле була күрмәсен* ‘Уголь твой как бы не оказался непотухшим’. То же самое зафиксировано в мензелинском говоре (*күд/күды*), бирском, а также в говорах пермских, красноуфимских и златоустовских татар (*күз*). В литературном языке употребляется в составе сложного собирательного слова -*ут-күз*. Это слово есть в диалекте западносибирских татар (*кус*) и в других тюркских языках: в башкирском – *күз*, каракалпакском – *коз*, алтайских – *кос*.

*Тау итү* ‘после званого обеда или вечеринки отблагодарить хозяев, сказать спасибо’. В настоящее время это словосочетание в говорах кряшен сохранилось в

<sup>325</sup> Абдуллин И.А. «Памятная записка» Агопа на армяно-кыпчакском языке // Советская тюркология. – 1971. – №3. – С.123.

основном только в песнях. После обеда, вечеринки гости поют песни *тау итү*, в которых восхваляют приготовленные хозяевами кушанья, выражают благодарность.

В говоре подберезинских крышен слово *тау* употребляется иногда и в разговорной речи: *Мекетә, тау сәна* 'Никита, спасибо тебе'. *Өйрәтеүчегә тау ит* 'Поблагодари своего учителя'; *тау итеүчән* 'благодарный' *тау итмей торган* 'неблагодарный'. В лямбирском говоре мишарского диалекта употребляется выражение *тау атергә* 'поблагодарить'. Ср.: в кузнецком говоре мишарского диалекта *квас тавы, таулар бирешү* 'обычай угощения квасом друг друга на свадьбе'. В темниковской группе мишарей во время свадьбы существует обычай *тау итәргә чыгу*, т.е. показ народу невесты и жениха, которые предлагают гостям свадебные угощения. Слово *тау* есть и в мензелинском говоре татарского языка: *Авыз итсәң – тау ит* 'Если попробовал еду, угощение – скажи спасибо'. В чувашском языке *тав*, у удмуртов и бесермян *тау* – 'благодарность, спасибо'<sup>326</sup>. В караимском – *табу* 'благодарность'. Из древнекыпчакских диалектов его заимствовали языки северного Кавказа, например: абаз. *табу* 'благодарность', лезг. *тав, тау* 'музыкальный вечер в доме жениха'<sup>327</sup>. Итак, *тау итү* – древнетюркское слово, в последующий период оно заменялось арабским словом *рахмәт әйтү* 'сказать спасибо'.

**Название дней недели и месяцев.** Заслуживают внимания в говорах крышен древние названия дней недели. Некоторые из них по значению и форме обнаруживают сходство с соответствующими названиями дней других говоров татарского языка, например, с говором пермских татар, говорами мишарского диалекта и т.д. (см. сравнительную таблицу названий дней недели).

У крышен сохранились также древние названия месяцев, например: *агам кырлач/оло раштау* 'декабрь, январь', *энем кырлач/кече раштау* 'январь, февраль', *науруз айы* 'март', *буш ай* 'апрель', *сабан айы* 'май', *билек ай* 'пятый месяц года', *печән айы* 'июнь', *чертмә айы* 'июль', *ураг айы* 'август', *ындыр айы* 'сентябрь, октябрь', *келәү айы/учуг айы* 'ноябрь'.

Сравнительная таблица названий дней недели

Дни недели	Лит.	Говор заказанских крышен и крышен Нижнего Прикамья	Говор чистопольских крышен
Понедельник	<i>дүшәмбе</i>	<i>дүшәмбе</i>	<i>баш кен</i>
Вторник	<i>сишәмбе</i>	<i>ишшәмбе</i>	<i>буш кен</i>
Среда	<i>чәршәмбе</i>	<i>шәршәмбе</i>	<i>кан кен</i>
Четверг	<i>пәнҗешәмбе</i>	<i>атна кич</i>	<i>кичатна</i>
Пятница	<i>җомга</i>	<i>татар атнасы</i>	<i>татар атнасы</i>
Суббота	<i>шимбә</i>	<i>атна арты</i>	<i>атна кич</i>
Воскресенье	<i>якшәмбе</i>	<i>атна көн</i>	<i>атна көн</i>

Дни недели	Говор подберезинских крышен	Мишарский диалект	Говор пермских татар	Чувашский язык
Понедельник	<i>тунди кен</i>	<i>баш кен</i>	<i>туган көн</i>	<i>тунди кун</i>
Вторник	<i>утлари кен</i>	<i>буш кен</i>	<i>атланган көн</i>	<i>ытлари кун</i>
Среда	<i>кан кен</i>	<i>чәршәмбе</i>	<i>қан көн</i>	<i>йун кун</i>

<sup>326</sup> Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. – Чебоксары, 1964. – С.289.

<sup>327</sup> Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.289.

Четверг	<i>кечатна</i>	<i>атна кич</i>	<i>кичатна</i>	<i>кесен арня</i>
Пятница	<i>оло атна</i>	<i>атна көн</i>	<i>Жомга</i>	<i>ерни кун</i>
Суббота	<i>атна көн</i>	<i>атнарас көн</i>	<i>коры көн</i>	<i>шымат кун</i>
Воскресенье	<i>урыс атнасы</i>	<i>урыс атнасы</i>	<i>урыс атна көн</i>	<i>вурӑс ерни</i>

**Заемствованная лексика.** В говорах крышен представлены также заимствования из других языков: русского, арабского, персидского, чувашского и угро-финских.

**Русские заимствования.** Заимствования слов из русского языка происходят с давних времен<sup>328</sup>, и эти заимствования подчинены фонетическим особенностям татарского языка: *күрчәгә* ‘корчага’, *пичинжә* ‘печенье’, *баринжә* ‘варенье’ и др. В говорах крышен имеется слой, связанный с христианством и русской культурой<sup>329</sup>. Из заимствований этого типа в говорах крышен довольно большое место занимают слова, обозначающие реалии, относящиеся к христианскому культу, и названия календарных обрядов, праздников<sup>330</sup>: *пуминкы* ‘поминки’, *гыруп* ‘гроб’, *пуп* ‘поп’, *паскы* ‘Пасха’, *пительау* ‘Петров день’, *писаламишик* ‘псаломщик’, *керис/кырус* ‘крест’, *раштыва* ‘Рождество’, *илӗжин* (кен) ‘Ильин день’, *чиркәу* ‘церковь’, *батышкы* ‘батюшка’ и др.

Русские имена, принятые у крышен, претерпели значительные фонетические изменения, например: *Жәкәу* ‘Яков’, *Үкчей* ‘Аксинья’, *Гапый* ‘Агафья’, *Марпа* ‘Марфа’, *Жәпей* ‘Ефим’, *Купый* ‘Прокофий’, *Бәчүкә* ‘Василиса’, *Жармалай* ‘Ермолай’ и др. Большинство русских заимствований относится к послереволюционному периоду, что является закономерным процессом, общим с литературным языком.

Вторую группу заимствованных слов составляют **арабо-персидские слова**. Они занимают в говорах сравнительно небольшое место. Как и русские заимствования, они подвергаются в говорах частичным фонетическим изменениям, т.е. подчиняются произносительным нормам и внутренним законам развития татарского языка. Например: *әүлия* – *әүлия* ‘святой’, *пигамбәр* – *пәйгамбәр* ‘пророк’, *пирештә* – *фәрештә* ‘ангел’, *ырызкы* – *ризык* ‘продукт; еда’, *багыт* – *вакыт* ‘время’, *айып* – *гаеп* ‘вина’, *габрат* – *гыйбрәт* ‘поучительный, плохой пример’, *зәкмәт* – *захмәт* ‘нечистая сила’ и др.

**Заимствования из чувашского, марийского и удмуртского языков.** Число этих заимствований невелико. Они, в основном, наблюдаются в контактирующих говорах или населенных пунктах со смешанным населением. Вот некоторые из них: *шырдан* ‘бараний желудок (или кишка), начиненный кусками мяса, крупой и прожаренный в печке’. В чувашском языке *шйартан/шйрттан* ‘род кушанья из овечьего желудка, начиненного мясом и рисом’<sup>331</sup>. *Кылык*, *кылык тавык* ‘клушка’. Слово *кылык* в таком же значении употребляется в марийском языке: *кылык қывы* ‘клуша, курица-наседка’. Эти слова употребляются в речи жителей с. Базгиево (Базгья) Шаранского района Башкирии, население которого является смешанным. *Кечтун* (көн) ‘поминки’. Это слово употребляется в речи жителей с. Ошторма-Юмья (Жумья) Кукморского района, в котором крещеные татары и удмурты живут вместе. Ср.: удм. *кисьтон корон*

<sup>328</sup> Ахунзянов Э.М. Русские заимствования в татарском языке. – Казань, 1968; Юсупов Р.А. Взаимодействие русского и татарского языков и развитие в них общих элементов // Взаимодействие и взаимодействие языков народов СССР. – Казань, 1982. – С.15.

<sup>329</sup> См. также *Árpád Berta*. Die russischen Lehnwörter in der Mundart der getauften Tataren. Tatarische etymologische Studien (Tom 1), Studia Uralo-Altaica (Tom 21). Szeged: Universitas Szegediensis de Attila József Nominata, 1983.

<sup>330</sup> Баязитова Ф.С. Русские заимствования в обрядовой терминологии крышен и мордвы-каратаев. Зимние праздники // Формы взаимодействия татарского и русского языков на современном этапе. – Казань, 1992.

<sup>331</sup> Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. – Чебоксары: Чувашкнигоиздат, 1964. – С.335.

‘помянуть умерших’. В речи кряшен этого же села – *пучы бэйраме* ‘вербный праздник’. Ср.: удм. *пучы* ‘почка дерева, верба’. У татароязычных бесермян Удмуртии это слово употребляется как ‘*чумы*’, т.е. метатеза от ‘*пучы*’.

Довольно большое число чувашских заимствований приходится на говор подберезинских кряшен: *кырсут* ‘домовая’, *тетерэ* ‘туман’, *кэкэй* ‘мясо’, *жсекрэс* ‘двойняшки’, *кукша* ‘плешь’, *чылай* ‘давно’, *жасман* ‘намазанная медом тонкая лепешка’, *тунди кен* ‘понедельник’, *утлари кен* ‘вторник’ и др.

**Тематические группы лексики кряшен.** Наиболее общей и особо характерной для всех групп кряшен является лексика тематических групп, обозначающая родственные отношения, названия одежды и украшений, обрядов и обычаев.

**Слова, обозначающие родственные отношения.** Термины родства составляют наиболее древний, архаический пласт лексики<sup>332</sup>. Приведем некоторые характерные для говоров кряшен термины родства. Слова, обозначающие термины родства со стороны мужа по отношению к жене, образуются при помощи префикса *би*: *бийата/бийатай*, в говоре подберезинских кряшен – *бинатый* – лит. *кайната* ‘свекор’; *бийем/бийанам* – лит. *кайнана* ‘свекровь, мать мужа’.

В говорах заказанских и чистопольских кряшен в значении слова *бийем* ‘свекровь’ раньше употреблялось слово *печкэ*. Ср.: в говоре причепецких татар *бечий* ‘родственник’, удм. *бече* ‘родственник’, *бечей* ‘старший брат’, *беска* ‘старший брат мужа’; чув. *пичче* ‘дядя, старший брат’, хак. *пиче* ‘сестра’.

*Ак бийем* ‘старшая сестра мужа’; формой обращения являются *ак түтей*, букв. ‘белая тетя’ (в группе кряшен Балтасинского р-на Заказанья – *ак тэтэ*).

*Бийага/бийагай* ‘младший брат мужа’ в говоре подберезинских кряшен – *бийагый*. *Жанагай* ‘младший брат мужа’. Слово *жанагай* состоит из слов *жан* (араб. ‘душа’) и *агай* ‘дядя’. В говоре подберезинских кряшен этому слову соответствует *сар(ы)ул* (досл. ‘желтый сын’).

Слова, обозначающие родственные отношения со стороны жены по отношению к мужу, в говорах кряшен, как и в татарском литературном языке, образуются при помощи слова *кайын*: *кайнигэч*, *кан’агач*, (подберезинский говор) ‘старшая сестра жены’. Монг. *эгч* ‘старшая сестра’, якут. *агас* ‘старшая родственница по отцу’, кум. *эгечи* ‘сестра отца или матери’, балк. *эгеч* ‘сестра’ (вообще), др.-тюрк. *ека* ‘старшая сестра’, в говорах мишарского диалекта *игэч* ‘родная старшая сестра’<sup>333</sup>. В татарском литературном языке термины родства со словом *кайын* образуются, в основном, в мишарском диалекте.

*Дэдэ/дэдэй* – лит. абый ‘дядя’. В говоре подберезинских кряшен употребляется слово *даду/дейдоу* ‘дядя’. Термин *дэдэ* имеется и в мишарских говорах татарского языка (в темниковском говоре и говорах юго-восточной части Пензенской области) и относится к числу слов тюркского происхождения<sup>334</sup>.

*Ақ дэдэй* – форма обращения к самому старшему брату отца или матери (букв. ‘белый дядя’).

*Ақ түти* – уважительное обращение к старшей родственнице, сестре (букв. ‘белая тетя’). *Ақ әби/агэбей* – ‘старшая сестра отца’ (букв. ‘белая бабушка’). Сочетание эпитета *ак* ‘белый’ с личными именами и терминами родства встречается и в памятниках булгарских эпитафий<sup>335</sup>.

<sup>332</sup> Покровская Л.А. Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. – М., 1961. – С.11; Рамазанова Д.Б. Термины родства и свойства в татарском языке: в 2 кн. – Казань, 1991. – С.3.

<sup>333</sup> Юсупов Г.В. Введение в булгаро-татарскую эпиграфику. – М.-Л., 1960. – С.165.

<sup>334</sup> Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. – Л., 1972.

<sup>335</sup> Махмутова Л.Т. Некоторые материалы по лексике мишарского диалекта татарского языка // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1979. – С.142.

Термины родства, связанные с обрядами: *урсэти/урсэни/урсанай/урсай*, в подбелезинском говоре *крусат т'у*, *крусан н'у* – муж и жена, которые исполняют обряд крещения ребенка, ср.: рус. ‘крестный отец, крестная мать’; *кум*, *кума* – обращение между собой родителей ребенка и крестных отца и матери. Слова эти русские, и проникли они через христианскую религию.

**Названия одежды и украшений.** Кряшены отличаются от остальных групп татарского народа тем, что они до сих пор сохранили древние и своеобразные элементы одежды<sup>336</sup>. Кряшены, как мужчины, так и женщины, одевались в домотканые одежды с соответствующей вышивкой и украшениями. Это выделяло их из основной массы татар, и по внешнему виду они сблизилась с чувашами и удмуртами. Многие наряды уже вышли из употребления, но женщины бережно хранят их в сундуках как память о старших поколениях и иногда надевают во время праздников, свадеб и святок. Иными словами, функции этих вещей изменились, теперь они удовлетворяют эстетические потребности людей и тем самым как бы перешли в сферу духовной культуры. Изучение подобных явлений в полевых условиях дает возможность собрать о них сведения, сохранившиеся в народной памяти, в фольклорных сюжетах. По одежде кряшены близки чувашам и удмуртам, однако названия украшений и одежды – древнетатарские. Головные уборы и украшения кряшен восходят к древнетюркским типам, рано исчезнувшим у казанских татар, но сохранившимся вплоть до наших дней у других народов края. Женские головные уборы в прошлом, как и у других соседних народов, были знаком, указывающим на племенную принадлежность, возраст, общественное и семейное положение. Женские головные уборы противопоставлялись девичьим уборам и являлись своеобразным символом замужней женщины. *Малэнчек/малэчлек* ‘волосник, плотно облегающий голову холщовый чехол’. *Сүрэкэ* ‘головной убор (сорока), украшение на лбу’, надевается поверх *малэнчек*. *Сүрэкэ* делается из ситца, шерстяной и шелковой материи и серебряных нитей – *ука*, имеет круглую высокую форму. *Сүрэкэ* является головным убором пожилых женщин, его надевали в торжественных случаях. Такого типа головной убор носили марийские и русские женщины<sup>337</sup>. По исследованиям Ю.Г. Мухаметшина<sup>338</sup>, *малэнчек* и *сүрэкэ* у кряшен восходят к волосникам русского населения. Как известно, волосники и сороки в XVIII в. раздавались народам края как поощрение за крещение. Например, в документе 1791 г. говорится о раздаче женам новокрещенных 30 сорок (*сүрэкэ*), «шитых шелком», и 30 волосников (*малэнчек*) «выбойчатых»<sup>339</sup>. Слово *сүрэкэ* в старинных песнях встречается часто: *Сүрэкэләр чиктем киргесез, Киреп чиккәннәргә биргесез* ‘Вышивала сороку без пялец. Получилось лучше, чем на пяльцах’.

*Қашбау/кашбау/кашпу* (от слов *каш* ‘брови’ и *бау* ‘завязка, тесьма’) ‘конусообразная холщовая шапочка’. Она обшивается снизу крупными, сверху мелкими блестящими монетами. Головной убор типа *кашбау* и обозначающее его слово зафиксированы также у татар-мишарей в форме *кашпау*, *кашмау*<sup>340</sup>, башкир – *кашмау*<sup>341</sup>, чувашей – *хушту*, бесермян – *кашту*<sup>342</sup>. Отсюда можно сделать вывод, что головные

<sup>336</sup> Баязитова Ф.С. Керэшеннәр: Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты. – Казан, 1997. – Б.224–246.

<sup>337</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1971. – С.46.

<sup>338</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. – М., 1977. – С.118.

<sup>339</sup> Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. – Казань, 1920. – С.470.

<sup>340</sup> Татар теленен диалектологик сүзлегә (ТТДС). – Казан, 1969. – Б.235; Мухамедова Р.Г. Одежда одной из групп темниковских татар // Труды КФАН СССР. – Казань, 1959. – С.228.

<sup>341</sup> Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. – М.-Л., 1955. – С.190.

<sup>342</sup> Белицер В.Н. Этнографические параллели в культуре башкир и мордвы // Археология и этнография Башкирии. – Уфа, 1971. – С.190–191.

уборы типа *кашбау* представляют собой очень древний элемент одежды тюркских народов Среднего Поволжья и Приуралья.

*Тақыя/такийя* ‘девичий головной убор’ (у кряшен д.Ташкирмень Лаишевского района и подберезинских кряшен). Ср.: в ногайском языке *такыялы кыз* ‘совершеннолетняя девушка’. У чувашей *тухья* ‘праздничный обрядовый убор’. *Такыя/тухья* как девичий головной убор бытовал у башкир и среди финнов Поволжья – мари, удмуртов и бесермян, имевших этнокультурные связи с волжскими булгарами<sup>343</sup>. По мнению Н.И. Воробьева<sup>344</sup>, *такыя* является разновидностью девичьего твердого высокого убора, общего для всех тюрков. Ср.: у ногайцев *такийалы кыз* ‘совершеннолетняя девушка’. Широкое бытование *такии* и *кашбау* у всех тюркских народов края в прошлом (у казанских татар, мишарей, чувашей, башкир, бесермян) позволяет предполагать их наличие и у других подгрупп татар-кряшен. Очевидно, во многих случаях эти уборы были вытеснены «сүрәкә», близкой к русским и мари́йским сорокам.

*Тастар* – домотканый и вышитый материал в виде полотенца, который повязывали на голову. Он характерен для группы подберезинских кряшен. *Тастар* был основной и постоянной частью головного убора замужней женщины. Надевание *тастара* символизировало прощание девушки с волей, которую она теряла, переходя в подневольное положение в семье. *Тастар* как головной убор известен у мишарей<sup>345</sup>, башкир<sup>346</sup>, под названием *сурпан* – у чувашей<sup>347</sup>.

Полотенцеобразные женские головные повязки в прошлом были широко распространены среди всех групп кряшен. Известны также следующие платки.

*Ақ жаулық* – ‘полотенцеобразный кусок материи’, у которого оба конца вышиты, (досл. ‘белый платок’). Он обертывался в виде чалмы вокруг сороки. *Ақ жаулық* считается головным убором исключительно пожилых женщин. *Түгәрәк жаулық* ‘расшитый черной шелковой двусторонней выпуклой вышивкой платок, который надевали невесты’. *Түгәрәк жаулық* – буквально означает круглый платок, хотя сам платок четырехугольной формы. Передний край платка украшали серебряными монетами в два-три ряда, края платка обметывались темно-красным шелком и украшались шелковой бахромой того же цвета. На середине платка на белом фоне ярко выделялся вышитый черной выпуклой вышивкой восьмигранный узор, причем на всей территории распространения этих платков узоры имеют почти одинаковую форму. По мнению исследователей, в данном случае перед нами широко распространенное изображение – символ общетюркского верховного божества *Тэнре*. Как отмечает С.А. Плетнева<sup>348</sup>, у древних тюркских племен, в пределах хазарского каганата, были широко распространены «солнечные амулеты», символы Тенгрихана. О широком распространении культа солнца у населения Волжской Булгарии свидетельствует огромное количество булгарских бытовых предметов, украшенных солярным знаком<sup>349</sup>. Такой же знак у древних славян был символом молнии, грома, небесного божества<sup>350</sup>.

<sup>343</sup> Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов. – М., 1961. – С.57–58.

<sup>344</sup> Воробьев Н.И. Кряшены и татары: (Некоторые данные по сравнительной характеристике быта) // Труд и хозяйство. – 1929. – №5. – С.9.

<sup>345</sup> Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар: (Опыт этнографического исследования). – Казань, 1930. – С.367; Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. – М., 1972. – С.106–107; Махмутова Л.Т. Некоторые материалы по лексике мишарского диалекта татарского языка. – Казань, 1979. – С.160.

<sup>346</sup> Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. – М.-Л., 1955. – С.195.

<sup>347</sup> Воробьев Н.И. и др. Чуваша: Этнографическое исследование. Ч.1. – Чебоксары, 1956. – С.298.

<sup>348</sup> Плетнева С.А. От кочевий к городам. – М., 1967. – С.175.

<sup>349</sup> Давлетишин Г.М. Волжская Булгария: духовная культура. – Казань, 1990. – С.62.

<sup>350</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981. – С.296.

*Түгәрәк җаулык* и *ақ җаулык* характерны для заказанской группы кряшен. Аналогий кряшенскому *түгәрәк җаулык* среди других групп татар нет. Как указывают этнографы, ближайший его аналог – свадебный платок *сюлык* южной группы удмуртов, бесермян и восточных марийцев.

*Қалпақ/ақ калпақ*, – вязаная шапочка с кистью на конце. Белые шапочки были широко распространенным девичьим головным убором<sup>351</sup>. Они вышли из употребления недавно. Например, кряшены Чистопольского, Мензелинского и Елабужского уездов еще в начале 1920-х гг. носили белые калпаки<sup>352</sup>. В старинных песнях кряшен слово *ақ қалпақ* встречается часто: *Эзэй буйларыннан эз киткән, Ақ қалпақай кигән қыз киткән* ‘Тянется след по берегу Зеи, Прошла здесь девушка в белом колпаке’. *Калпаки*, как правило, носили с налобной повязкой *чачак* ‘бахрома, сделанная из позумента’: *Қалпақ кийеп, чачақ бәйләп, Жөрөп қалдым қыз булып...* ‘Долго ходила девушкой в калпаке и завязав бахрому’.

В говорах кряшен слово *чачақ, чәчәк* ‘бахрома’ употребляется в сочетании со словом *қалпақ*: *қалпақ-чачақ, қалпақ-чәчәк, чәчәк-қалпақ*. Такие же девичьи калпаки и налобные повязки бытовали у мишарей, казанских татар, чувашей-анатри, башкир. Они представляют собой древний элемент одежды тюркоязычных народов Среднего Поволжья и Приуралья. Форма и употребление *калпақ-чачак* у кряшен полностью совпадает с *ука-чачак* мишарей<sup>353</sup>.

*Мыйтумар/бут’мар/буйтмар/буйдымар* – женское нагрудное украшение, на которое нашивали в три-четыре ряда монеты, например: *Мыйтумарны сүттем, тәңкәсен қызыма биреп җибәрдем* ‘Распорола я свой мыйтумар, а монеты передала своей дочери’; *Күлмәг өстеннән мыйтумар кийеп, җалық та җолық җәрөрләр ийе қызлар элгәре* ‘Раньше девушки поверх платья надевали мыйтумар, ходили все блестя’.

Слово *мыйтумар/бут’мар/бут’мар* наблюдается только в елабужском подговоре кряшен, а в пакшинском подговоре Мамадышского района – *буйдымар*. В вариантах *бут’мар/нутмар/нут’емар/нут’ымар* это слово употребляется в говорах мишарского диалекта. Известно оно и в других тюркских языках, например: в узбекском – *буйин тумор* ‘шейное украшение’, в ногайском – *мойтумар/мойын тымар* ‘талисман’. У южных удмуртов и бесермян слово *бут’мар* обозначает то же самое украшение, которое употребляется у татар<sup>354</sup>.

*Сақал* – нагрудник, сплошь обшитый монетами, например: *Сақал күп кешедә бумады элек, сақалга тәңкә күп кирәк тезәргә* ‘*Сақал* раньше был не у всех, для него нужно иметь много монет’.

Слово *сақал* является характерным для елабужского подговора, оно зафиксировано в деревнях Крещ. Пакшин, Урясьбаш, Дюсьметево Заказанья. В большинстве деревень заказанских кряшен в этом значении употребляются слова *изу, түшлек*: *Базарларга барып тәңкә алдым Қәсиләгә түгел түшлеккә...* ‘Сходила на базар, купила монеты, Не для перевязи, а для нагрудника...’.

Такие нагрудники есть и у башкир – *сакал*. Аналогичные, сплошь обшитые монетами нагрудники встречались у чувашей и удмуртов, восточных марийцев.

У кряшен любимым украшением являются ушные подвески *сырга* ‘серьги’: *оло сырга* ‘большие серьги’, *кечтей сырга* ‘маленькие серьги’. Аналоги кряшенской *сырга* по устройству и названию зафиксированы у различных групп мишарей, татар Кировской, Челябинской, Курганской областей, гайнинских, кузнецких татар, мордвы-

<sup>351</sup> Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С.146.

<sup>352</sup> Воробьев Н.И. Казанские татары. – Казань, 1953. – С.276.

<sup>353</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. – М., 1972. – С.111.

<sup>354</sup> Тепляшина Т.И. Язык бесермян. – М., 1970. – С.45.

каратаев, башкир<sup>355</sup>. Слово *сырга* в разных вариантах известно и в других тюркских языках: *сырга*, *ызырга* – в алтайском, *ытырга* – якутском, *һырга* – башкирском.

**Обрядовая терминология.** У кряшен дольше, чем у других групп татарского народа, сохранялись древние обряды и обычаи, верования, народные игры, обрядовая поэзия, тесно связанные с древними представлениями. Сведения о них почерпнуты нами из рассказов кряшен старшего поколения и представляют большой интерес для лингвистики, этнографии и фольклористики. В цитатном материале содержатся явления лингво-фольклорно-этнографического характера, здесь собраны разговорные диалоги, народный быт, нравы, обычаи и поверья и множество других этнографических и языковых сведений. Весь этот материал в виде первоисточников и транскрибированных обрядовых текстов используется нами в монографиях, посвященных этнолингвистическому изучению семейных и календарных обычаев и обрядов, праздников и мифологии всего татарского народа<sup>356</sup>.

В связи с этим выявляется особый пласт словарного состава языка – культурная терминология (обрядов, праздников, обрядовых предметов, действующих лиц, ритуальных действий, мифологии и т.п.) преимущественно диалектного характера<sup>357</sup>. Выявление и изучение обрядовой терминологии на фоне диалектного языка послужит надежным материалом для изучения и реконструкции древних народных обрядов, а также для решения задач этнокультурной истории народа<sup>358</sup>. Иллюстративный материал, записанный от информаторов старшего поколения, является базой для фиксации бесценного наследия народно-разговорной речи, которое поможет в будущем обогатить литературный язык словами народными.

**Термины свадебных обрядов.** Полевой материал по традиционному свадебному обряду кряшен позволяет делать интересные наблюдения и выводы, касающиеся структуры и территориальных особенностей самого обряда и обрядовых действий, участвующих лиц и реалий, особенностей распространения и функционирования свадебной терминологии. При сравнительном анализе терминологии свадебных обрядов выявляются традиции родственных и соседних народов.

Атрибутами свадебного ритуала были, в основном, полотенца, платки, кисты (*жәңчәк*) и некоторые другие вещи. Полотенце (*бәйстәр/бистәр*) служило подножником, который расстилали в церкви под ногами венчающихся: *Ару бәйстәр жәйгәләр айаг астына чиркәүгә кергәчен* ‘Дружка (*кийәү жәгетте*) крест-накрест через оба плеча был перевязан полотенцем’: *Кийәү жәгетте кач-қоч бистәр бәйләп туй жәйгүчы булып йөри*.

*Ақ* – подарок невесты родственникам жениха после сговора. Дарили обычно белое полотенце или белую скатерть. *Ақ алыштыру* – обмениваться подарками между семьями жениха и невесты, досл. ‘обмениваться белым’. *Ак апқайту* – вернуться с подарками со стороны невесты после сговора, досл. ‘принести белое’. *Ақ чыгару* – показ свадебным гостям подарка невесты. *Ақны қотлау* – на поднос, куда положено полотенце невесты, класть подарки или деньги. *Ақлашу* – сосватать, просватать невесту. Это слово широко распространено в говорах среднего диалекта, оно употреблялось и в художественных произведениях: *Нигъмәтжәнның өйләнер заманнары, ишан кызын аклашып торабыз* (Н. Исәнбәт).

<sup>355</sup> Мухаметшин Ю.Г. Татары-кряшены. – М., 1977. – С.129.

<sup>356</sup> Баязитова Ф.С. Гомернең өч туге: (Татар халкының гаилә йолалары). – Казан, 1992. – Б.294; *ее же*. Татар халкының бәйрәм һәм көнкүреш йолалары. – Казан, 1995. – Б.158.

<sup>357</sup> Толстой Н.И. Язык и народная культура // Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – С.22.

<sup>358</sup> Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкция древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. – М., 1989.

Слово *ақ* в составе словосочетаний *ақ алыштыру*, *аққа салу* и др., а также корень *ақ* в слове *ақлашу* >*ақ*+*-лашу* в переводе на современный язык звучит как ‘белый, белое’. По древним представлениям, белый цвет имел ритуальное, вернее, магическое значение<sup>359</sup>. Слово *ақ* переводится с тюркских языков как ‘белый, чистый, прекрасный’<sup>360</sup>. Оно употребляется в фольклоре как определение чего-то святого, божественного, царственного<sup>361</sup>. Однако в данном случае слово *ақ* является фонетически измененным вариантом заимствованного из арабского языка слова *хак* ‘цена, стоимость, оплата’. В системе фонетических особенностей татарских диалектов и других тюркских языков такие случаи имеются. Например, в касимском говоре звуки *к*, *э* >’. В кумыкском языке *аклык* – подарок дому невесты со стороны жениха, в киргизском *ак*, башкирском, чувашском *хак* ‘цена, стоимость’. Употребляемые в настоящее время слова и словосочетания *ак бирү*, *ак алыштыру* и др. обозначают не торговлю за невесту. Одаривание и обмен подарками в этом случае играет символическую роль. Вышитая или вытканная самой невестой вещь (обычно это полотенце) передавалась в знак согласия на брак, олицетворяя прочность данного ею слова.

*Кэбен койу* – венчание в церкви по религиозному обычаю. Например: *Кэбен койарга иренең тутасымы, жиңгэсеме бара инде* ‘На венчание идет сестра или жена старшего брата’. *Кэбен кулмэге* ‘подвенечное платье’. Слово *кэбен* заимствовано из персидского языка. Оно встречается, главным образом, в говорах кряшен, а также в заказанском, параньгинском и карино-глазовском (*кэбен салу*) говорах среднего диалекта, в говорах мишарского диалекта (*кибен/кэбен*). Слово *кэбен* часто употребляется в песнях кряшен: *Жегет гумерен зайа үткәрмә, Кэбен койдыр жаның сөйгәнгә* ‘Не проводи свою молодость впустую. Обвенчайся со своей возлюбленной’.

*Кыйаматлык/кийаматлык* (*кыйамат*+*-лык*) ‘родственники (муж с женой) со стороны жениха или невесты’, которые присутствуют во время венчания в церкви – посажёные (мать и отец). Под руководством *кыйаматлык* происходил обряд *баи бэйләү* – смена девичьего головного убора на убор замужних женщин. Термин *кыйаматлык* употребляется во всех говорах кряшен. Людям, которые исполняют роль *кыйаматлык*, жених и невеста всю жизнь оказывают уважение и заботу, обращаются к ним *этеки, энеки* ‘папочка, мамочка’.

Слово *хайматлык* в том же значении употребляется в чувашском языке<sup>362</sup>, сравните также: мар. *кийамат ава* ‘посажёная мать’, *кийамат ача* ‘посажённый отец’, в говорах башкирского языка – *кыйаматлык атай*, *кыйаматлык эсэй*<sup>363</sup>, *гыйаматлык/кыйаматлык*, лит. *кейэмәтлек*<sup>364</sup>.

Слово *кыйаматлык* (араб. *кьямәт* ‘воскресенье, конец света’) употребляется кряшенами в значении ‘друг навеки’. Действительно, судя по рассказам информаторов, невеста в течение всей своей жизни делилась всеми своими переживаниями, неудачами, обидами с *кыйаматлык*, которая, обычно, стремилась уладить отношения между молодыми и их родителями. *Кыйаматлык кызым / кийаматлык кызым* – форма обращения посажёной матери к невесте.

*Аргыш/аргыш* – самый главный, уважаемый человек на свадьбе, глава свадьбы (в группах заказанских и чистопольских кряшен). В говоре кряшен Нижнего Прикамья это слово употребляется в значении ‘друга жениха’. Слово *аргыш* имеется и в говоре

<sup>359</sup> Протт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1940. – С.157–159.

<sup>360</sup> Севортыан Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. – М., 1974. – С.116–117.

<sup>361</sup> Урманчеев Ф.И. Эпические сказания татарского народа. – Казань, 1980. – С.29.

<sup>362</sup> Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. – Чебоксары, 1964. – С.289.

<sup>363</sup> Максютова Н.Х. Восточный диалект башкирского языка. – М., 1976. – С.256.

<sup>364</sup> Миржанова С.Ф. Южный диалект башкирского языка. – М., 1979. – С.107.

пермских, сибирских татар, а также в некоторых других тюркских языках, например, в алтайском<sup>365</sup>. В говоре пермских татар это слово обозначает супружескую пару, приглашенную на свадьбу<sup>366</sup>. *Савым* – гостинцы, приносимые гостями на свадьбу. Слово *савым* в указанном выше значении употребляется во многих говорах татарского языка<sup>367</sup>, а также в произведениях устного народного творчества<sup>368</sup>. *Чыгыт* ‘творог, вареный в печи в форме калача’. Такое кушанье имеется в группе глазовских татар, темниковских татар-мишарей и чувашей (*таварах чакат*). У подберезинских кряшен *чыгыт* – это обрядовая пища, которая употребляется в свадебных, родинных, погребальных и поминальных обрядах.

*Су жулы күрсәтү, су жулы ачтыру* ‘показ невесте дороги к речке, роднику или колодцу’; *Туйда, киленнең бөркәнчеген ачалар ыклау белән, бөркәнчеген ачкачын инде сыу жулы күрсәтәм дип печкәчәме сыуга алып төшә* ‘На свадьбе скалкой открывают покрывало невесты. После того как снимают покрывало, золовка ведет невесту за водой: покажу мол, дорогу к воде’. Обрядовое хождение за водой было присуще свадьбе всех народов Среднего Поволжья и Приуралья. Исследователи объясняют его как древний обряд приобщения молодой к новому роду, роду ее мужа<sup>369</sup>.

**Слова, относящиеся к обрядам, связанным с рождением ребенка.** *Кечтинә* ‘торжество в честь рождения ребенка’, от слова *кечти* – лит. *кеченә* ‘маленький’, например: *кечтинәдә қалық куп зыйыла, бүлә’ләр китерәләр* ‘Во время рождения ребенка собирается много народу, приносят подарки’; *Кечтинәгә шул бирнә белән киләләр, элгәре басма салган кечтей генә* ‘На торжества в честь рождения ребенка приходили с подарками, раньше обычно дарили маленький кусок ситца’.

*Сатукай, Сатый, Сатыбал* – если в семье умирал ребенок, то над новым ребенком, с целью «охранения» его, совершали обряд «продажи новорожденного». Ребенка через окно «покупала» соседка или родственница, после чего он назывался ее сыном или дочерью, хотя и оставался у своих родителей. Ребенку давали имя *Сатукай, Сатый* (от слова *сату* ‘продать’ или *Сатыбал (сатып ал* ‘покупай’). Этот обряд был широко распространен у всех народов Среднего Поволжья и Приуралья. С помощью него пытались обмануть злых духов, внушить им, что ребенок принадлежит не той женщине, которую они преследуют<sup>370</sup>.

Имена *Сатый, Сатукай, Сатылмыш*, связанные с языческим обрядом против детской смертности, представлены также на болгарских эпиграфических памятниках<sup>371</sup>.

**Термины погребальных и поминальных обрядов.** У кряшен в погребальных и поминальных обрядах сохранились необычайно древние элементы и соответствующая им своеобразная терминология. *Гердә* – маленькая круглая булочка, испеченная к сороковому дню поминок: *Кыркысына кырык гердә әвәлләр* ‘К сороковому дню уваряют сорок булочек’. В диалектологическом словаре татарского языка слово *гердә* зафиксировано в нагорных говорах, в лаишевском говоре заказанской группы говоров (‘маленький круглый хлебец’). Оно есть и в других тюркских языках. Например, в уйгурском языке: *гирдә* ‘маленькая круглая булочка’, *гош гирдә* ‘пирог с мясом’, в караимском: *гирдә* ‘маленький слоеный пирожок’. *Табикмәк/тәйекмәк* ‘тонкий хлебец из кислого теста, выпеченный на сковородке’, букв. *таба* ‘сковорода’ *икмәк* ‘хлеб’. *Табикмәк*

<sup>365</sup> Баскаков Н.А. Диалект черневых татар (туба-кижи): Грамматический очерк и словарь. – М., 1966. – С.103.

<sup>366</sup> Татар теленең диалектологик сүзлеге. – Казан, 1969. – Б.43.

<sup>367</sup> Там же. – С.355, 356.

<sup>368</sup> Татар халык ижаты: Әкиятләр. – Беренче китап. – Казан, 1977. – Б.164.

<sup>369</sup> Мухамедова Р.Г. Татары-мишари. – М., 1972. – С.172.

<sup>370</sup> Саттаров Г.Ф. Татар антропонимикасы. – Казан, 1990. – Б.93.

<sup>371</sup> Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. – М.-Л., 1960. – С.107.

является обязательным блюдом для похоронно-поминальных обрядов. Как рассказывают жители дер. Савалеево Заинского района, куски этого хлебца заворачивают в белую бязь и завязывают белой суровой ниткой. Потом, когда все выходят на улицу, чтобы проводить покойника на кладбище, этот узелок давали первому, кто встретится на улице. *Тәберсен (итү)/тийәберсен (итү)* – моление около угощения в день поминок или вообще около кушаний. *Гүр тәберсене* ‘поминки над могилой’ (у нагайбаков). Слово *тәберсен/тийәберсен* в татарском языке употребляется только в кряшенских говорах. Так как это слово произносится во время поминок, древние люди считали, видимо, что удовлетворение души покойного играет в этом немалую роль. У древних тюрков, возможно, было такое обращение, мольба: *тәңре бирсен < тәберсен* ‘пусть даст Всевышний, Бог’. Как пишут историки и этнографы, в Хазарском каганате (VI–X вв.), в состав которого входили болгарские и суварские племена, особым почетом пользовался бог неба и света Тенгри хан<sup>372</sup>. Ср. также: др.-тюрк. *Tāñri* ‘бог, небо’, *tāñrikān/tāñrgan* ‘божественный’<sup>373</sup>, крещ. тат. *тәре* ‘икона, образок, крест, распятие’ (изображение христианского бога) из слова *тәңре* ‘небо – бог (языческий)’<sup>374</sup>, чув. *турă/торă* ‘божество (языческое), икона, образ, Бог (христианский)’. Историко-этнографические источники свидетельствуют, что у кряшен, несмотря на проповедническую деятельность христианских миссионеров, устойчиво сохранилась древняя религия – культ *Тәңре* (Тенгри). При жертвоприношениях богу Тенгри необходимо было строго соблюдать, чтобы жертвенные животные были определенной масти. Приведенные материалы свидетельствуют, что сохранившееся до наших дней в говорах кряшен слово *тәберсен (итү)* относится к древнейшим пластам лексики и является отражением древних мировоззрений и этногенетических связей тюркских народов. *Түгем/түгем-чәчем* – ежегодные общие поминки по умершим предкам и сородичам, совершаемые перед пасхой и накануне семика, в Покров день и т.д. (от слова *түгү* ‘выпивать, рассыпать’). В этот день всей деревней ходили на кладбище и на могилах оставляли различные кушанья: *жанын чакыру* ‘позвать душу’ (покойного) и *жанын озату* ‘проводы души’. По рассказам информаторов, у кряшен раньше в день поминок ездили на кладбище, чтобы позвать душу покойного. Считалось, что в сороковые дни и годовщину на поминках должна участвовать и душа поминаемого человека.

*Табақ жасау* – букв. ‘делать блюдо’ (во время поминок). Этому обычаю большое внимание уделялось в группе кряшен-нагайбаков. Блюда назывались: *жан табагы* ‘блюдо для души поминаемого человека’; *уша табагы* ‘уша, доска, прикрепленная к печи’, туда отдельно ставили блюдо с кушаньями; оно предназначалось для детей-сирот (житем-жилпегә); *картлар табагы* ‘блюдо для стариков’. Из этого блюда каждая участница поминок брала себе кусок хлеба и говорила про себя молитву *тәберсен*. Женщине, которая собирала блюдо, дарили платок или полотенце (*жаулық жабалар, жә бистәр бирәләр*), а остатки пищи после поминок относили на крышу или ставили на столб.

*Жылап-сықтау* ‘плач с причитаниями около покойника и на поминках’. Слово *сықтау* в значении ‘плакать’ употребляется в говоре кряшен-нагайбаков, в говоре пермских татар, а также в некоторых говорах мишарского диалекта<sup>375</sup>. Описание плача при похоронах с пением у древних болгар имеется в записях Ибн-Фадлана. В памятниках Кюль-Тегина также есть материалы о ритуальном плаче у древних тюрков, там употребляется термин *сыгыт*, а плачущие, стонущие названы *сыгытчы*<sup>376</sup>.

<sup>372</sup> Магомедов М.Г. Образование Хазарского каганата. – М., 1983. – С.155.

<sup>373</sup> Древнетюркский словарь. – Л., 1969. – С.544.

<sup>374</sup> Давлетшин Г.М. Волжская Булгария: духовная культура. – Казань, 1990. – С.59.

<sup>375</sup> Татар теленә диалектологик сүзлегә. – Казан, 1969. – Б.379.

<sup>376</sup> Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. – М.-Л., 1951. – С.36, 43.

**Термины календарных обычаев и народных верований.** В календарных обычаях и народных верованиях крышен ярко проявляется переплетение христианства и язычества. Видимо, в период христианизации язычество не было вытеснено из сознания масс, а христианство не было понятно, поэтому получилось смешение христианских и языческих обрядов. В селениях, расположенных ближе к церкви, языческие обряды были вытеснены быстрее, и наоборот, в удаленных от церкви деревнях язычество долгое время преобладало над православием.

*Шыйлык/шыйлы/шиллык* ‘полевое моление, весенний обряд, связанный с земледелием’. Слово *шыйлык* (*шыйлыкка чыгу*) в значении ‘молитва о дожде’ встречается в камско-устыинском говоре нагорной стороны, в говорах Заказанья, а также оренбургских татар – *шелеккэ чыгу*. Слово *шыйлык* в разных фонетических вариантах бытует и в других языках, например: чув. *шаллак*, диал. *шарлак* ‘стол посреди двора в доме невесты для свадебного угощения’, мар. *шелык* ‘свадебная обстановка; стол, обычно во дворе’<sup>377</sup>. В говорах бакалинских и чистопольских крышен значение слова *шыйлык/шиллык* совпадает с марийским и чувашским.

*Қорман* (лит. *корбан*) ‘общее моление с жертвоприношением’. *Қорман урны* ‘место жертвоприношения’. *Қорманнық* ‘жертвенное животное’. *Қорман* бывает нескольких видов: *ақ балық қорманы* ‘жертвоприношение белой рыбы’; *тавық қорманы* ‘жертвоприношение курицы’; *үгез қорманы*, *сарық қорманы* ‘жертвоприношение быка, овцы’. Ср.: в других говорах татарского языка *зур кырбан* ‘большое жертвоприношение’; *кыр кырбаны* ‘полевое жертвоприношение’, *нэзер кырбан* ‘обещанное жертвоприношение’ – у татар-мишарей, *күк қорманнық* ‘жертвоприношение для неба’ – у сибирских татар и др. Подобное моление проводилось у многих народов Поволжья: чувашей, мордвы, удмуртов, марийцев.

*Чук, чүк итү* ‘полевое моление, которое проводится в засуху, когда появляются признаки надвигающегося урожая’ Ср.: у касимовских татар во время засухи люди собирались на общие моления, обливали друг друга водой, а после устраивали складочное угощение *чу*<sup>378</sup>. Этот обряд и обозначающее его слово есть и у чувашей: *учук, чук, чүкләмэ* ‘полевое моление с кровавой жертвой’, у марийцев (*чок, цок*), удмуртов (*чек*)<sup>379</sup>.

Вероятно, слово *чук* и татарское литературное *чук* ‘кисть’ по первоначальному значению ‘множество предметов, расположенных близко друг к другу’. Об этом свидетельствует употребление слова *чук* в значении *жыйын* (‘сборище’) у заказанских крышен (например: *Әрнәш чүге – Әрнәш жыйыны* ‘сборище Арняш’, *Тупылат чүге – Тупылат жыйыны* ‘сборище Тупылат’ и др.), а также слово *чук* в значении ‘улица’ в говоре пермских татар: *тау чук* ‘улица, гора’ т.е. множество домов, расположенных на горе. В произведениях поэта XVI в. Мухамедьяра слово *чук* также употреблялось в значении ‘много’: *Тәңрегә чук шөкерләр кылдылар...* ‘Много раз поблагодарили бога’.

*Келәү/келәү итү* ‘желать, молить’. Раньше это слово имело значение ‘произносить языческие моления’. Например: *Шыйлыкта әр кеше қойашка таба қарап келәү итә* ‘В *шыйлык* каждый человек молится, смотря на солнышко’. В говорах крышен имеются следующие формы *келәү*: *келәү буткасы* букв. ‘молитвенная каша’, *тавық келәше*

<sup>377</sup> Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. – Чебоксары, 1964. – С.340; Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.100; Исанбаев Н.И. Марийско-тюркские языковые контакты. – Йошкар-Ола, 1989. – С.160.

<sup>378</sup> Гордлевский В.А. Элементы культуры у касимовских татар // Избранные сочинения. – М., 1968. – С.194.

<sup>379</sup> Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.164; Салмин А.К. Народная обрядность чувашей. – Чебоксары, 1994. – С.35–44; Исанбаев Н.И. Марийско-тюркские языковые контакты. – Йошкар-Ола, 1989. – С.76–77.

‘жертвоприношение курицы’, *бәрмәнчек келәше/чыбық*, *келәше* ‘вербное моление’, *кыр келәше* ‘полевое моление’.

Различные формы обрядов и молений (*келәү*) и обозначающие их слова зафиксированы и в других диалектах и говорах татарского языка, например: *Ак алаша келәше* ‘жертвоприношение белой лошади’, *үлдүкләр келәү* ‘обряд моления умерших’, *балык келәше* ‘обряд моления рыбы’ (у мордвы-каратаев), *тавык келәше/ул келәше* ‘жертвоприношение курицы’ (лямбирский говор), *ызба келәше* ‘обряд, связанный с новосельем’, *катлама келәше* ‘угощение девушек-родственниц невесты и жениха, устраиваемое в доме родителей жениха на второй день свадьбы’ (темниковский говор), *зур келәү* ‘большое моление’ (хвалынский говор) и др. *Келәү айы* – у подберезинских кряшен – по древнему местному календарю шестой месяц года.

*Нардуган/нардуган чабу* – святки, святочные игры. *Нардуган* праздновался с 24 декабря, в эти дни проводились маскарадные увеселения и гадания на кольцах. Гадали о судьбе на будущий год и т.д. *Нардуган өйе* – дом, где собирались участники святочных игр.

Среди кряшен обряд *нардуган* известен также под названиями: *төрләнеп жөрү* букв. ‘ходить по-разному, по-другому’, *бабачы*, *багыты* ‘время дедушки’ (т.е. ‘наряжаться как дедушка’), *экәмәт жерү* ‘чудить’, *айу чикмәне* ‘медвежий чикмень’, *жәшерери* от слова *яшерү*, т.е. ‘прятать, устраивать маскарад’. *Тынга бару* – обряд подслушивания, один из видов гадания в дни святок (*нардуган*). *Жөзек салу* – гадание на кольцах во время святок. Парни и девушки собирались в доме, который назывался *нардуган өйө* ‘дом нардугана’, и отправляли за водой к проруби двух молодых людей – *баш бала* ‘первый ребенок в семье’ и *төпчек бала* ‘последний ребенок в семье’. Им надо было очерчивать топором воду. Очерчивали воду три раза по направлению солнечного движения. На обратном пути нельзя было разговаривать. По широко распространенному поверью, такая вода обладала магической силой.

Среди татар обряд *нардуган* имеется еще у мишарей (*нардван*, *нардыван*). Он распространен также среди многих народов Среднего Поволжья, например: морд.-мокша *нардван*, морд.-эрзя *нардава*, мари (диал.) *нардуган*, чув. *нартаван*, *нартукан*, удм. *нардуган* и др.<sup>380</sup>

*Нардуган* запрещался христианской религией. Считалось, что этот праздник – пережиток язычества, его называли *шайтан туйы* ‘чертова свадьба’<sup>381</sup>.

*Май, май чабу* – соответствует русско-христианскому празднику Масленица. Это древний праздник проводов зимы, в этот день коллективно катались на санках, веселились, пели песни. Имеются песни *май көйе*, *кәтәчә көйе* (*кәтәчә* – от русского слова *кататься*).

С масленичными играми связан ряд суеверий, например: «*Жәшләр-кызлар май чапмасалар, житен кыска булып үсәр*», – *дип эйткәннәр бабайлар* ‘«Если молодежь не будет кататься (на лошадях) в масленицу, – говорили наши деды, – то лен будет короткий»’.

*Бәрмәнчек* ‘вербное воскресенье, последнее воскресенье поста’. Весной, перед праздником Пасхи молодежь собиралась в одном доме, куда приносились пушистые ветви вербы, ими хлестали друг друга, варили кашу – *бәрмәнчек бутқасы*. *Бәрмәнчек суғу* – ударить, хлестать вербой. Ветки вербы, красиво завязав букетом, брали с собой в церковь, освященные ветки потом клали за образа, весной, во время первого выгона скота, ими хлестали скотину или клали их в корзину гусыни, сидящей на яйцах. Вербный праздник, обряды, связанные с вербой, имеются не только у татар-кряшен.

<sup>380</sup> *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981. – С.61–62.

<sup>381</sup> *Емельянов Я.* Стихи на крещено-татарском языке. – Казань, 1987. – С.19.

Под названием *вирба чыбык* ‘вербные прутья’ он существует у нукратских татар, *вирми*, *вэрми* – у отдельных групп татар-мишарей. Как известно, обряды, связанные с вербой, характерны для славянских народов<sup>382</sup>. Ср.: у восточных славян *вербица*, *вербич*, *вербляна неделя*, *вербница*, *вербное*, *вербны тыждень*<sup>383</sup>. Этот обычай, т.е. хлестание людей, скота вербой, втыкание ее в стены хлева, разбрасывание по нивам, объясняется желанием передать им живительную силу свежесрезанной ветви.

*Оло кән* – соответствует русско-христианскому празднику Пасха, досл. ‘великий день’. Ср.: у восточных славян *Велик-день*, *Вылыгдэнь*, *Велигдень*, *Валыгдень* – первый день Пасхи, светлое воскресенье; Пасха, пасхальная неделя. Великие дни – дни особо почитаемые, обычно первые три дня больших праздников<sup>384</sup>. Ср.: в говоре пермских татар – *оло кән*, у татар-мишарей – *кызыл йомырка бар’амы* ‘праздник красного яйца’ совпадает по срокам с русско-христианской Пасхой<sup>385</sup>. Перед пасхальной зарей по домам ходили люди (у кого нога легкая) и, садясь на пороге избы, кричали птичьими и звериными голосами (чтобы водилась птица и скотина), за это хозяйка давала им крашенные яйца.

*Симек/чимек* – рус. *семик* ‘день поминания предков, седьмой от Пасхи четверг’. *Симек атнасы* ‘семикская неделя’. В отдельных группах крышен (например, в бакалинской группе) семикскую неделю называют *жэшел нардуган* ‘зеленые святки’.

В день семика ходили с едой на могилу, совершали поминальную тризну, проводились разные гадания. Гадание в семик, т.е. в четверг перед Троицыным днем, по народному и церковному календарю, посвященное поминанию усопших, очевидно, связано с культом предков. Церковь стремилась соединить древние верования с православием и приурочила дни поминания святых к старым народным поверьям и праздникам.

Интересным элементом семика является то, что девушки, прихватив с собой еду, шли в лес. Все кушанья готовились из продуктов, собранных у девушек деревни. Девушки садились под дерево и съедали принесенное, через голову бросали яйца. Потом наряжали березу разноцветными лентами, платками, полотенцами, лоскутами домотканого холста и возвращались домой.

*Тройсын/тройчын/тручын/тричын* – рус. Троицын день – праздник Святой Троицы, установленный церковью в честь и память этого догмата, древний праздник весны, который проводится обычно в первое воскресенье июня. В народе этот праздник называется *жапырақ бэйрәме* ‘праздник листьев’ или *кайын бэйрәме кән* ‘день праздника березы’, церковь приурочила к этому празднику свой праздник в честь «троицы», триединого бога – отца, сына и святого духа.

В Троицын день парни и девушки приносили в деревню наряженную березу и носили ее по всем домам. Около каждого дома останавливались, пели песни и плясали. Потом березку выносили в поле, зарывали ее в рожь или бросали в реку. Вечером девушки и парни устраивали хоровод, пели специальные песни (*кайын башы жырлары*), восхваляя березу.

*Ак та кайыннарны жәмне итә  
Жапыракай белән туз гына.  
Өстәл өскәйләрен жәмне итә  
Ипекәйләр белән тоз гына*

<sup>382</sup> Толстой Н.И. Язык и народная культура // Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – С.68.

<sup>383</sup> Толстая С.М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: А–Г // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. – М., 1984. – С.190.

<sup>384</sup> Там же. – С.189.

<sup>385</sup> Баязитова Ф.С. Татар халкынын бэйрәм һәм көнкүреш йолалары. – Казан, 1995. – Б.49–51.

‘Белую березу делают красивой Листья и березовая кора. Стол делают красивым Хлебушек и соль’.

*Ай-гай безләр китийекәй-китийек,*

*Кайынныкка барып эжитийекәй,*

*Кайын башын тишийек (чишийек)*

‘Ай-гай, пойдём же мы пойдём. Дойдём до того места, где растут березы. Да развяжем макушки берез’.

Обряд с березой указывает на то, что она воспринималась как существо живое, магическое, способное услышать просьбы, исполнить желания. Такой же обряд наблюдался у восточных, западных и южных славян. В древнерусских языческих сюжетах береза также была священным деревом, и связанные с березой весенние игрища тоже относятся к культу березы. Почитание березы отразилось и в произведениях устного поэтического творчества.

Интересные обряды, связанные с березой и жертвоприношением, зафиксированы у урянхайцев и абаканских тюрок В.В. Радловым<sup>386</sup>. Они также привязывают к верхушке березы лоскутки холста, ленты и, подняв обе руки вверх, к небу, произносят обращение-молитву и просят березу, чтобы она донесла их молитву до той стороны ясного неба, т.е. береза была символом связи земли и неба.

*Сөрән/сөрән сугу/сөрән чабу* – весенний праздник. В третий день после Пасхи парни верхом на конях едут по домам, собирают гостинцы, яйца. Потом устраивают состязания и скачки. Этот обряд объясняется как обычай встречать Новый год по древнему календарю, так как он проводился в апреле, в период таяния снегов. Обряд *сөрән* известен у многих народов Поволжья: тат. *сөрән*, чув. *серен*, мар. *сюрем*, удм. *сурен*, башк. *һөрән* и т.д. У марийцев летний праздник *сюрем* отмечался особенно торжественно, все марийские селения группировались по определенным сюремым округам, каждый из которых имел *сюрем ото* – рощу, где совершалось жертвоприношение во время сюрема<sup>387</sup>. Пример: *сөрәндә жәгетләр атка атланып ваҗси-ваҗси-оп дин капкага, китереп сугалар күсәк белән* ‘Во время сөрән парни едут верхом на конях по домам, дубинкой ударяют по воротам и говорят: *ваҗси-ваҗси-оп*.

*Важи* – слово удмуртского происхождения. Известно, что в древности у удмуртов были обряды *божо*, связанные с зимним и летним солнцестоянием. Ср.: у бесермян и живущих с ними в контакте причепецких татар Удмуртии – *божо йачкылау* и *божо чабу* ‘святочные игры’.

*Питырау* (праздновали 14–15 июля). Ср.: у восточных славян *Петро́, Петроў, Пятроука* и др.<sup>388</sup> День *питырау* хорошо знали не только крещеные татары, но и татары-мусульмане. С этим днем связывали земледельческие приметы. Например, в день *питырау* прекращались вечерние хороводы. После Петрова дня начинался *печән өсте* ‘сенокос’, потом *ураг өсте* ‘жатва, страда’ и другие сельскохозяйственные работы.

*Уйын өсте* – время летних хороводов. У татар-кряшен вплоть до последних лет летом водили хороводы начиная с Троицы и до Петрова дня. В Петров день устраивали самый большой, прощальный хоровод. На хороводах активно участвовала вся сельская молодежь. Верили, что от хороводов зависит весь урожай: *Уйын бөтен уңышны тотоп тора ул*. Девушки выходили на вечерние хороводы, нарядившись в девичью одежду – *калтак-чачак, маңгай ука* или *такийя*. Пели специальные хороводные песни. В

<sup>386</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. – СПб., 1907. – С.389.

<sup>387</sup> Козлова К.И. Очерки этнической истории марийского народа. – М., 1978. – С.287.

<sup>388</sup> Толстая С.М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: К–П // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья. – М.: Наука, 1986. – С.218–219.

подберезинском говоре это называется *уйын айту*. В конце сезона хороводов, ближе к Петрову дню, пели песни *уйын озату* ‘проводы хороводов’. «*Уйынны кара басу йагына озатмагыз, иген кырына, арыш басуына озатыгыз*». ‘Старики говорили: «Проводите хороводы не в ту сторону, где ничего не посеяно, а в ту сторону, где растёт рожь»’. На прощание пели:

*Кырда карга кычкыра,  
Жирдә йылан сызгыра.  
«Әйдә кызлар керәйек»,–  
Таң кучаты кычкыра.*

‘На поле кричит ворона, На земле шипит змея. «Пора девушки домой».– Кричит уже *таң кучат*’.

*Таң кучат* – досл. *таң* ‘заря’, *кучат* ‘петух’. Слово *кучат* в мишарском диалекте употребляется в значении ‘петух’ (тат. лит. *әтәч*). Считается, что по происхождению слово *кочет* связано с употреблявшимся в древнерусском языке словом *кокот*. Ср.: рус. *кочет*, польск. *koczoł*, праслав. *kocetъ* тождественны по словообразованию и близки семантически<sup>389</sup>.

Это древнее заимствованное слово давно уже воспринимается как родное и широко употребляется как в фольклоре, так и в разговорной речи у татар-мишарей, а также у подберезинских кряшен.

*Кызлар көне* ‘девичий день’. Осенью, после окончания полевых работ, устраивали девичий праздник, который проводился в разных деревнях в различное время. В каждом доме, где была совершеннолетняя девушка, готовили праздничный стол. Девушки, собравшись вместе, ходили друг к другу в гости, пели песни «*Кызлар көйе*». Девичий праздник у чистопольских кряшен назывался *чепчинә* или *чепчигә* (ср.: у мишарей обряд *чин-чин*, у подберезинских кряшен – *кызлар сырасы* ‘девичье пиво’, в дер.Ташкирмень Лаишевского района – *такыйя бәйрәме* ‘праздник такий’ (см. также: *такыйя* ‘девичий головной убор’). Такие же девичьи праздники существовали вплоть до начала XX в. у марийского народа<sup>390</sup>.

В говорах кряшен ряд слов обозначают обряды и праздники русско-христианского происхождения. Например: *раштува/раштава* ‘Рождество’, *пыкырав* ‘Покров день’, *элжин көн* ‘Ильин день’, *симән кен* ‘Семенов день’, *мелибун* ‘молебен’ и др.

\* \* \*

Таким образом, говоры татар-кряшен включают: говор заказанских кряшен, говор кряшен Нижнего Прикамья, говор нагайбаков, говор чистопольских кряшен, говор подберезинских кряшен. В пределах диалектной системы татарского языка язык кряшен распадается на две диалектные группы: казанско-татарский (средний диалект) и мишарский. К среднему диалекту относятся говоры заказанских, нижнеприкамских кряшен и нагайбаков, к мишарскому – говоры чистопольских и подберезинских кряшен. Два кряшенских говора – заказанский и нижнеприкамский подразделяются на ряд подгрупп. Таким образом, разбросанные отдельными гнездами поселений крещёные татары находились в относительной изолированности и, естественно, создали ряд подгрупп, отличающихся бытовыми и языковыми особенностями не только от татар-мусульман, но и между собой.

При выделении локальных групп кряшен мы учитывали не только языковой материал, но и весь объём архивных, исторических, этнографических данных.

В составе заказанского говора кряшен выделяются подгруппы, отличающиеся друг от друга некоторыми фонетическими, морфологическими и лексическими особен-

<sup>389</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.2. – М., 1986. – С.353.

<sup>390</sup> Козлова К.И. Очерки этнической истории марийского народа. – М., 1978. – С.307.

ностями. Например, в заказанском говоре ярко выделяется подговор кряшен Пестречинского района, распространенный в селениях по реке Меша. Этот подговор имеет много общего с дубязским говором Заказанья (например, употребление очень открытого *a*, глубокозаднеязычных *q*, *ɣ*, аффрикат *ʃ*, *ç*, соответствие *ç*~*c* и др.), а также с касимовским и бастанским говорами татарского языка, формирование которых происходило под влиянием ногайского языка. Аналогичные особенности обнаруживаются и в области морфологии: наличие личных местоимений *маңа/маға* – лит. *миңа* ‘мне’ *саңа/саға* – сиңа ‘тебе’; в речи старшего поколения сохранилась древняя форма повелительного наклонения, образованная с помощью аффикса *-гын/-ген*. В лексике этой группы кряшен имеются диалектные слова, общие с ногайским, кумыкским, каракалпакским языками.

Прикамский подговор характеризуется наличием очень открытого *a*, глубокозаднеязычного звука *q*, в то же время наблюдается употребление заднеязычного *k* вместо *q*. Крещеные татары этой группы тесно связаны между собой проводимыми ими джиенами (*чук, чүк бәйрәме*).

Кукморский подговор характеризуется тем, что представители этой группы имели генетические связи с удмуртами, поэтому в нем обнаружены общие с удмуртским языком особенности. В говоре этой группы наблюдается своеобразная фонетика (например, звук *a* произносится неогубленно, звуки *q*, *ɣ* – заднеязычные). У кряшен этой группы имеются общие с удмуртами обряды и их названия: *пучы бәйрәме* ‘вербный праздник’, *кечтун көн* ‘поминки’ и др.

Пришошминский подговор отмечается тем, что в нем сохранились некоторые древние черты (например, замена глубокозаднеязычного звука *q* фонемой ‘ – гортанной смычкой, активное употребление древней формы инфинитива на *-маға/-мәгә* и союзов *-дагын/-дәген* вместо лит. *-да/-дә*), а также ряд лексем.

Ташкирменский подговор (т.е. говор дер. Ташкирмень Лаишевского района) отличается употреблением древней усеченной формы *-ң* вместо лит. *-сың/-сең*: *әйләнәң* – *әйләнәсең* ‘кружисься’, *сөйләшәң* – *сөйләшәсең* ‘разговариваешь’. По некоторым элементам культуры (например, головным уборам женщин) население этого села в целом смыкается с кряшенами с примешинским подговором.

Пакшинский подговор (говор дер. Крещ. Пакшин Мамадышского района) интересен тем, что здесь переплетаются особенности, характерные для мишарского и среднего диалектов. Этот подговор по употреблению звука *ə* занимает особое место среди кряшенских говоров. После слогов с узкими гласными *и*, *э* (*e*), *ө*, *ү* звук *ə* почти полностью уподобляется этим звукам: *жирги* – *жиргә* ‘к земле’, *сөйләрем* – *сөйләрмен* ‘расскажу’, *эшкә* – *эшкә* ‘на работу’ и др. В этом подговоре наблюдается также употребление интердентального *d*.

Определенными языковыми и этнокультурными особенностями отличаются и кряшены, населявшие часть Мамадышского района, прилегающую к р. Вятка. Вятский подговор характеризуется тем, что во многих словах круглощелевому звонкому *z* литературного языка соответствует межзубный интердентальный *d*: *қәдер* – *хәзер* ‘сейчас’, *boday* – *бозау* ‘теленек’. Соответствием *d*~*z* привятские кряшены в языковом плане не выходят за рамки тех говоров, которые распространены в восточной половине Заказанья (пришошминского и мамадышского). Что касается активного интердентального *d*, то оно относится к числу существенных признаков соседнего мамадышского говора. Привятская группа кряшен считается близкой к елабужской. Эти кряшены фактически являются переходной группой от кряшен Мамадышского района к Елабужскому району.

Кряшены Нижнего Прикамья считаются переселенцами с территории центральных районов прежнего Казанского ханства (XVI–XVII вв.). Крещеные татары, живущие в указанных районах, в архивных документах и записях Уфимской епархии обозначены

как старокрещеные. В говоре кряшен Нижнего Прикамья выделяются подговоры елабужских, челнинских, заинских и бакалинских кряшен.

Для елабужского подговора характерны следующие особенности: *өй-ө* в слове *өрәнеү* – лит. *өйрәнү* ‘изучение’; выпадение звука *н* в частице вопроса *-мыни/-мени*: *бүгеммей* – лит. *бүгенмени* ‘сегодня что-ли?’; активное употребление уменьшительно-ласкательного аффикса *-қай/-кәй*: *жәниқай* ‘душенька’, *жәулықай* ‘платочек’. У елабужской группы кряшен до наших дней сохранились старинная одежда и ее названия. По украшениям и одежде елабужская группа кряшен близка к южным удмуртам и бесермянам.

Челнинский подговор выделяется тем, что является «чисто кряшенским», т.е. здесь наблюдаются самые характерные черты говоров кряшен. В фонетике, например, *ф-п*, *х-к*, *й-ж*, отсутствие фарингального *h* и др. Морфологические особенности проявляются главным образом в области глагола (деепричастия на *-гачын/-гәчен*), древняя форма инфинитива на *-мага/-мәгә* с глаголом *алу* ‘взять’, причастия на *-малы/-мәле* и др. В этом подговоре сохранились древние формы склонений (окончания дательного падежа *-ңар/-ңәр*, *-ңгар/-ңгәр*).

Заинский подговор характеризуется следующими особенностями. Звуки *к*, *г* в отличие от литературного языка не глубокозадняязычные, а задняязычные. Нисходящие дифтонги *-ой/-ый*, как и в мишарских говорах, монофтонгизируются, т.е. *ой~и*, *ый~и*: *койаш-кийаш* ‘солнце’. Дифтонг *-өй* монофтонгизируется в следующих словах: *сөйләү>сүләү* ‘рассказать’, *сөйрәү>сүрәү* ‘тащить’, *өйрәтү>үрәтү* ‘учить’. В винительном падеже после аффиксов принадлежности 1-го и 2-го лица наблюдается огузская форма, т.е. вместо литературного *-ны/-не* выступает аффикс *-ы/-е*: *кулымы* – *кулымны* ‘моих рук’. В подговоре имеются слова, характерные для среднего и мишарского диалектов татарского языка, что объясняется этнической смешанностью носителей подговора: *акулча* – *койма*, *киртә* ‘околица’, *арчи* ‘родня и подруги невесты, приехавшие на свадьбу со стороны невесты’, *тен ката* – *төн буе* ‘всю ночь’ и др.

Наряду с особенностями, общими с другими говорами кряшен, в говоре кряшен Нижнего Прикамья обнаруживается влияние мензелинского говора татарского языка, прежде всего на бакалинский подговор.

Бакалинский подговор имеет следующие особенности: *и~э*, *ә~и*: *кәртә* – *киртә* ‘забор’, *тирәзә* – *тәрәзә* ‘окно’, *бәк* – *бик* ‘очень’; *жэ~з*: *бозора* – *божра* ‘кольцо’, *заный* – *жәный* ‘милый’; *к~х*: *хырау* – *кырау* ‘заморозки’, *хәбер* – *кабер* ‘могила’ и др. Активно употребляется аффикс *-қай/-кай*, особенно в песнях; афф. *-малы/-мәле* со словом *түгел* или *булу* соответствует лит. *-арлық/-әрлек*, *-а алырлық/-ә алырлық* + *булу* или *түгел*: *Ат белән дә бармалы төгел, машина белән дә* ‘Невозможно ехать ни на лошади, ни на машине’. В Бакалинском районе жителей дер. Новый Балыклы называют «төмәннәр», т.е. «тюменцами». По рассказам пожилых людей, они являются переселенцами из числа темниковских мишарей. В их говоре сохранились задняязычные *к*, *г*. В говорах отдельных селений Бакалинского района (Башкортостан), а также Нижнекамского и Мензелинского районов (Татарстан) наблюдаются некоторые фонетические и морфологические явления, обусловленные чувашским, марийским субстратами.

Говор кряшен-нагайбаков по своим ведущим особенностям относится к среднему диалекту татарского языка, многие фонетические, морфологические и лексические особенности находят параллели в говоре заказанских кряшен. Например, по употреблению открытого *а*, более закрытого, чем в литературном языке, звука *ә*, глубокозадняязычных *к*, *г*, аффрикат с ослабленным взрывным элементом *жс*, *ч* говор нагайбаков близок к примешинскому подговору Заказанья. Формирование нагайбаков особой этнографической группой происходило под воздействием ряда факторов: христианизация, вхождение в состав казаков, географическая отдаленность и т.д.

Говор чистопольских кряшен относится к мишарскому диалекту. Для него характерно: употребление открытого неогубленного *a*; отсутствие глубокозаднеязычных (увулярных) *ɟ*, *ʒ* и употребление вместо них заднеязычных *к*, *г*. Заднеязычному *к* в конце некоторых слов и слогов иногда соответствует гортанный смычный *ʔ* (хамза): *тара* – *тарак* ‘гребень’, *ура* – *урак* ‘серп’ и т.п.; звуки *ж* и *ч* – слабые аффрикаты; нисходящим дифтонгам *-ой/-ый*, как и в других мишарских говорах, соответствует *-ий/-ей*; употребление древней формы повелительного наклонения на *-гын/-ген* и др. В лексике имеются слова, характерные для мишарского диалекта: *кан'ат* ‘слово ласкательного обращения’, *тен ката* – *төн буе* ‘всю ночь’, *жымышак/йымышак* – *бодай итийе* ‘пшеничный хлеб’, *серү* – *куу* ‘гнать’, *баш кен* ‘понедельник’, *буш кен* ‘вторник’ и др. Наиболее древние слои лексики – термины родства, названия одежды, обрядов почти не отличаются от таковых других кряшен.

Говор подберезинских кряшен в целом относится к мишарскому диалекту. Однако данный говор вообрал в себя черты как западного, так и среднего диалекта и испытал некоторое влияние чувашского языка. По фонетическим особенностям этот говор сближается с говорами мишарского диалекта (употребление открытого, неогубленного *a*, узкого губно-губного *ÿ*, монофтонгизация дифтонгов, употребление заднеязычных *к*, *г*); в то же время имеются общие особенности со средним диалектом; сильно выраженное жоканье, наличие древнего аффикса *-ай/-эй* вместо лит. *-ый/-ий*: *эшлән* – *эшли* ‘работает’. В области морфологии имеются особенности, сближающие данный говор с говорами среднего диалекта (касимовским, говорами нукратских и пермских татар). В этом говоре наблюдаются также общетюркские явления, свойственные татарскому и чувашскому языкам (глагольные формы на *-асы/-эсе*, *-ас/-эс*, *-маллы/-малле* и др.). В области лексики бытуют слова, относящиеся к древнему пласту лексики (например, термины родства, названия одежды и украшений и др.), а также чувашские заимствования: *тәнкәл* ‘стул’, *тетерә* ‘туман’, *кырсут* ‘домовая’ (миф.), *жекрәс* ‘двойняшка’, *чәлле* ‘хороший’, *тунди кен* ‘понедельник’, *утлари кен* ‘вторник’ и т.д. В названиях обрядов подберезинских кряшен выявляются параллели с мишарскими говорами: *кыр келәү* ‘полевое моление с жертвоприношением’, *кыз җаны* ‘свита невесты’, *жегет җаны* ‘свита жениха’, *чыгыт* ‘обрядовая пища, приготовленная из творога’ и др. В этой группе сохранились такие древние варианты и названия весенних праздников, как *сабан эрәте*, *сабан берләшү*, *сабанлашу* и др.

Говоря о формировании групп кряшен и их говоров, нельзя не принимать во внимание участие и финно-угорского (удмуртского, марийского), тюркского (кыпчакско-ногайского), русско-христианского компонентов, что достаточно убедительно подтверждается многими языковыми данными. Однако в сложении этой этнографической группы, как и всего татарского народа, доминирующую роль играл тюркский компонент.

При сравнительном анализе говоров кряшен ясно прослеживается диалектальная пестрота. Изоглоссы явлений говоров кряшен отражают древние языковые отношения, которые, возможно, уходят вглубь, в болгарский или даже добулгарский период. Например, такие особенности, как распространение звука *a* в трех вариантах – *a<sup>o</sup>*, *a*, *o<sup>o</sup>*, употребление глубокозаднеязычных *ɟ*, *ʒ* и заднеязычных *к*, *г* отражают фонетические процессы, происходившие в татарском языке в разные исторические периоды, и говорят о том, что формирование говоров кряшен шло сложным путем при участии различных этнических компонентов. Употребление смычного ‘вместо смычно-взрывных *ɟ*, *к* литературного языка, более закрытого, полуузкого *ä* в непервых слогах слова позволяет сравнивать говоры кряшен с другими изолированными говорами татарского языка, например, с говорами прицепецких, касимовских татар.

Основные диалектные особенности говоров кряшен относятся к звуковым соответствиям. Эти соответствия, в основном, не выходят за рамки известных в татарской диалектологии особенностей. Во многих случаях прослеживается глубокое единство между народно-разговорным языком татар-мусульман и соседних с ними кряшен.

Отдельные группы кряшен живут далеко друг от друга и говоры их в определенной степени различаются между собой, тем не менее у них наблюдаются некоторые общие диалектные особенности в языке.

К фонетическим общим чертам относятся следующие: 1) *ф~п* – явление, имеющее место в остальных говорах татарского языка и особенно широко распространенное в говорах кряшен: *тупрақ* – лит. *туфрақ* ‘почва, земля’; *керпек* – *керфек* ‘ресница’, *пайда* – *файда* ‘польза’ и др.; 2) в начале и середине слов наблюдается лит. *й~ж/ж*: *жәшел* – лит. *йәшел* (графич. *яшел*) ‘зеленый’; *Даржый* – *Дарья* и др.; 3) отсутствие фарингального *h* – в начале слов этот звук отпадает: *әр* – лит. *һәр* ‘каждый’; *ава* – *һава* ‘воздух, небо’; в середине слов в интервокальной позиции он заменяется звуком *ә/э*: *жигаз/жигаз* ‘мебель’; *бага/бага* – *баһа* ‘цена’ и др.; 4) *к~т* в отдельных словах: *кели* – лит. *тели* ‘желает’; *кискәре* – *тискәре* ‘упрямый’; *кенәген* – *төнәген* ‘вчера’; эту же особенность отмечают в мишарском диалекте татарского языка; 5) глубокозаднеязычному глухому щелевому *x* литературного языка соответствует глубокозаднеязычный смычный глухой *қ*: *қабәр* – лит. *хәбәр* ‘весть’, *қатын* – *хатын* ‘жена, женщина’, *қақ/как* – *хак* ‘цена’ и др.; в заимствованных словах: *мақырым* – *мәхрүм* ‘обездоленный, лишенный’, *ақық* – *ахак* ‘агат’; б) выпадение звука *л* в глаголах перед согласными звуками: *бумый* – лит. *булмый* ‘не бывает’, *итте* – *илтте* ‘отнес’, *кимей* – *килми* ‘не идет’ и др.

Как и в других диалектах татарского языка, морфологические особенности говоров проявляются главным образом в области глагола (повелительная форма на *-гын*, деепричастия на *-гачын/-гачен*, древняя форма инфинитива на *-мага/-мәгә*, причастия на *-малы/-мәле* и др.). В кряшенских говорах сохранились древние формы склонений (окончания дательного падежа *-ңар/-ңәр*, *ңгар/-ңгәр*, усеченная форма родительного падежа *-ны/-не* и др.).

Что касается лексики, то в говорах кряшен выделяются слова, несомненно относящиеся к древнему пласту лексики. Элементы этого пласта находят аналогии как в языках соседних народов Поволжья и Приуралья, так и в тюркских языках более отдаленных районов: Алтая, Сибири, Средней Азии и др. Наиболее общими и характерными для всех групп кряшен являются термины родства (*ақ бийем* ‘старшая сестра мужа’, *печкә* ‘свекровь’, *печкәчәм* ‘младшая сестра мужа’, *жыраг әбей* ‘бабушка со стороны матери’, *жырақ бабай* ‘дедушка со стороны матери’, *жанагай* ‘младший брат мужа’, *бийагай* ‘старший брат мужа’, *урсай* ‘крестная мать’ и др.), названия одежды и украшений (*қашбау/кашпу*, *сүрәкә*, *маңгай уқа*, *маңгай тәңкә*, *чигәчә*, *тастар*, *мәләнчек/мәләчлек* – головные уборы, *калта* ‘оборка’, *мыйтумар/бут умар* ‘перевязь’, *чәрек башмак* ‘кожаная обувь’, *сырга* ‘серьга’, *дарай жаулык* ‘шелковый платок’ и др.), термины семейной обрядности (*кәбен қойу* ‘венчание’, *арғыш* ‘глава свадьбы, дружка жениха’, *қыйаматлық* ‘посажёная мать, посажёный отец’, *кечтинә* ‘торжество в честь рождения ребенка’, *тау итү* ‘поблагодарить’, *бирнә жабу* ‘преподносить подарок’, *қунаг өйө* ‘дом посажёной матери’, *гердә* ‘поминальные булочки’ и др.).

Кряшены отличаются от основной массы татар сохранением некоторых древних обычаев, связанных с язычеством. Нами записаны обряды *чүк*, *қырау қуу*, *қорман*, *шыйлық*, *боламық*, *түгем*, *тәберсен итү* и др. В настоящее время они почти не соблюдаются, но представители старшего поколения хорошо помнят их и их названия. В названиях и содержании этих обрядов наблюдаются общие особенности с чувашскими, марийскими и мордовскими. Однако большинство этих названий древнетюрк-

ского происхождения, и наличие указанных обрядов и обозначающих их слов у соседних народов объясняется, видимо, очень древними этнокультурными и экономическими связями.

У кряшен более прочно сохранились старинные обрядовые, свадебные и поминальные песни<sup>391</sup>. Этому, вероятно, способствовал замкнутый характер жизни татар-кряшен, а также то, что на них не распространялись ограничения и запреты ислама. Музыковеды указывают на наличие общих черт обрядовых напевов у кряшен, чувашей, мари и других народов Поволжья, находившихся в тесных связях с древних времен. В то же время «кряшенские напевы сохранили свою индивидуальность как в соседних с чувашами районах, так и в отдаленных от них. В музыке казанских татар почти не сохранились такие древние формы фольклора, как у кряшен»<sup>392</sup>.

В обрядовой и культовой терминологии татар-кряшен довольно большое место занимают названия русско-христианского происхождения. Это объясняется существованием в культуре кряшен довольно обширного пласта, связанного с христианизацией и усилением на этой почве контактов с русским населением. Например: *раштау* / *раштыга* 'Рождество', *симек* 'семик', *май чабу* 'Масленица', *пипрау* 'Петров день', *пыкырау* 'Покров день', *бэрманчек* 'вербное воскресенье' и др. В содержании этих обрядов сохранились элементы древней языческой культуры. Возможно, что некоторые из них были известны или даже соблюдались татарами еще до официального принятия христианства (а также мусульманства), так как в культуре древних булгар и Руси, как указывают ученые, много общих черт; «с древнейших времен между булгарами и славянами установились тесные отношения, которые укрепились на основе торговли, экономической взаимопомощи и культурных связей»<sup>393</sup>. Хотя устойчивое проникновение и сохранение этих терминов и обрядов обусловлены принятием христианства, их истоки, видимо, идут с достаточно древних времен.

Семейные обряды и обычаи, как известно, относятся к наиболее консервативной части культуры, потому в их терминологии почти не отмечено русских заимствований, хотя в жизни кряшен довольно большое место занимают церковные обряды: венчание, крестины и т.д. Наряду с общетатарскими терминами *жаучы*, *кода*, *кодагый*, *кыз агасы*, *кыз жицгэсе*, *килен*, *кийәу*, *бирна*, *күчтәнәч*, *сыра* и др., употребляются обрядовые термины, характерные и для других обособленных групп татарского народа (нукратских, пермских, касимовских, мишарских и др.): *кэбен*, *тау итү*, *акка салу*, *аклашу*, *жәрәшү*, *кыз билгеләшү*, *кыйаматлык*, *аргыш*, *калын табагы*, *түшиәк-жастык сатулашу* и др. В религиозных верованиях особенно выделяется культ предков, посвященный памяти умерших. Отсюда появление большого количества языческих молений и соответствующей терминологии: *тэберсен*, *гур тэберсене*, *табак жасау*, *жан табагы*, *уша табагы*, *олы аш итү* и др.

Политика христианизации велась не только насильственными административными мерами, но и путем широкой пропаганды христианства как устно, так и письменно – переводами православных книг на язык местного населения. Книги, изданные в конце XIX – начале XX вв. для кряшен, были написаны на разговорном языке заказанских кряшен на основе русского алфавита. Поэтому они, как языковой памятник того

<sup>391</sup> Записанные нами во время экспедиций обрядовые, трудовые и застольные песни кряшен (около 150 кассет) хранятся в музыкальном фонде ИЯЛИ АН РТ; см. также: *Альмеева Н.Ю.* Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – Л., 1986; *ее же.* Песенная традиция молькеевских кряшен // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993. – С.98–114.

<sup>392</sup> *Нигмедзянов М.* Народная музыка // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967. – С.465.

<sup>393</sup> *Валева Д.К.* Искусство волжских булгар (X – начало XIII вв.). – Казань, 1983. – С.95.

периода, представляют определенный интерес для сравнения с современным разговорным языком кряшен. В 1863–1913 гг. были переведены с русского на татарский язык и изданы книги 77 названий общим тиражом 565 тыс. экземпляров. Подавляющее большинство из них были религиозного содержания, типа псалтыря, апостола, инжила, евангелия, библии, часослова и др. Среди них были книги и светского содержания, а также учебники: «Первоначальные уроки русского языка для татар» («Урысчага өйрәткеч». Казан, 1872), «Книга для чтения после букваря» («Букварьдан сун укый торган княгя». Казан, 1907) и др., выпущенные с целью обучения татар русскому языку. Среди книг, написанных на «крещено-татарском» языке, как языковой и поэтический памятник особый интерес представляет небольшой сборник стихотворений выпускника Казанской центральной крещено-татарской школы дьякона Я.Емельянова (1879 г.). Эта книга стихов под названием «*Дарҗа әбей китабы*» пользовалась большой популярностью среди кряшен.

Так как основная часть книг XIX в. была религиозного содержания, в них, разумеется, встречается довольно большое количество религиозных терминов и выражений: *пигамбар* ‘пророк’, *май җана торган сауыт* ‘лампадка’, *сауаб* ‘вознаграждение’, *җазык* ‘грех, проступок’, *җазыкка үкенеү* ‘раскаяние в грехах’, *кляу өйө* ‘молитвенный дом’, *кач кылыу* ‘креститься’, *изге ата* ‘святой отец’, *җараптый* ‘о господи’, *Алла улы* ‘сын Божий’, *Алла Ата* ‘Бог Отец’, *корман урны* ‘жертвенник’, *кодрәт кылыучы* ‘чудотворец’, *биштармаклы эшәмдәл* ‘пятисвечник’, *оло көн* ‘Пасха’, *барманчек* ‘вербное воскресенье’ и др. Под их влиянием образовалась общая для всех кряшен религиозная лексика<sup>394</sup>.

Сельское население сохранило свой родной народный татарский язык. Языковые особенности говоров кряшен относятся к единой диалектной системе с говорами, характерными для других групп татарского народа. В результате того, что старокрещеные татары в течение нескольких столетий после христианизации жили в некоторой степени обособленно от основной группы татар, в их говорах сохранились древние формы на всех уровнях языка. В то же время в отдельных говорах кряшен прослеживаются следы угро-финских, а также чувашского и других тюркских языков, в основном кыпчакского типа.

Как показывают языковые, этнографические, фольклорные, архивные и исторические материалы, основная часть кряшен являются выходцами из Заказанья. Их материальная и духовная культура, а также говоры формировались еще до христианизации, в тесной связи с соседними народами Поволжья на территории Заказанья. Об этом свидетельствует наличие общих древних черт в фонетике, морфологии и лексике (особенно в названиях одежды, терминах родства, в обрядовой терминологии и т.д.). А христианизация способствовала консервации этих особенностей и появлению некоторых новых общих черт, связанных с христианской религией.

Наши этнолингвистические исследования показывают устойчивость архаических языковых и культурных элементов групп кряшен и, во-первых, помогают раскрыть некоторые вопросы формирования татарского народа, во-вторых, проливают свет на сложную картину этнической истории народов Среднего Поволжья.

<sup>394</sup> См. об этом: *Баязитова Ф.С.* Книги на «крещено-татарском» языке XIX века как лингвистический источник // *Источниковедение и история тюркских языков.* – Казань, 1978. – С.72–79.

## Заключение

*Радик Исхаков*

Формирование кряшенской идентичности и самобытной традиционной культуры явилось результатом сложных этнокультурных и этноконфессиональных процессов, протекавших в Волго-Уральском регионе во второй половине XVI – XX вв. Особая этнографическая общность татар-кряшен оформилась в результате интенсивных этнических контактов татароязычных групп населения Волго-Уралья с представителями финно-угорского, тюркского населения региона. Ключевым фактором, придавшим динамику этим процессам, стало принятие предками кряшен православия. Первоначально христианизация охватила ограниченную территорию Предкамья и была тесно связана с политическим курсом Московского руководства по интеграции данной историко-культурной области в состав Российского государства. С присоединением территории Среднего Поволжья к Московскому государству одним из факторов формирования новой конфессиональной и социальной структуры населения в регионе стали религиозная политика Московского государства и христианско-просветительская деятельность РПЦ. С этого времени в регионе формируется новая конфессиональная группа новокрещен. Исторически она складывалась как сложная этническая общность, первоначально объединенная фактом обращения в православие. Ключевым компонентом в этногенезе кряшен стали татары, что во многом предопределило особенности их традиционной культуры и религиозных воззрений. Акт обращения в христианство не привел к кардинальной смене системы их религиозных верований. В связи с отсутствием церковной инфраструктуры в местах компактного проживания кряшен, осмысленной и последовательной миссионерской деятельности православного духовенства, по причине незнания ими татарского языка и вследствие этого невозможности установить прямой вербальный контакт со своей паствой, процесс христианизации у новокрещен длительное время находился на начальном этапе и сводился к восприятию некоторых внешних сторон православного вероучения.

Государством были выработаны весьма эффективные социально-экономические механизмы, направленные на формирование поликонфессиональной поселенческой структуры новокрещен. Понимая сложность сохранения православной ориентации новокрещен в среде их не крестившихся соплеменников, центральные и местные органы власти путем принудительного переселения, раздачи свободных земель, изменения социального статуса крестившихся целенаправленно меняли сложившийся этноконфессиональный ландшафт, создавая гомогенные в религиозном плане населенные пункты крещеных татар.

Это стало одним из ключевых факторов роста культурного и религиозного разрыва между новокрещеными и некрещеными татарами. Определенная территориальная изоляция и фактор официальной принадлежности к православному сообществу способствовали формированию у новокрещен особой конфессиональной идентичности и системы синкретических верований. Хотя обращение в православие не привело к быстрой христианизации новокрещен, оно способствовало деформации их верований, сопровождавшейся деградацией институциональных форм религиозной традиции, связанных с исламом, и усилением влияния синкретических верований, базировавшихся на древнетюркской и финно-угорской основе. Важную роль в этом процессе сыграло усиление этнокультурного взаимодействия новокрещен с представителями нетатарских народов Казанского края. Принимая крещение, представители нерусского населения довольно легко интегрировались в состав крещеных татар, привнося в систему их религиозных

верований элементы мифологии, обрядности языческого мира Среднего Поволжья, придавая им вариативный характер.

Дальнейшее усложнение конфессиональной ситуации в среде крещеных татар было связано с развернувшимся в первой половине XVIII в. государственно-церковным курсом по всеобщей религиозной унификации нерусских народов Среднего Поволжья и Приуралья. В результате проведения этой политики в составе крещеных татар образовалась новая и довольно многочисленная группа вновь обращенных в православие. С этого времени в официальных церковных документах, а также в материалах государственной статистики происходит четкое деление крещеных татар на старокрещеных (обращенных в православие в XVI – начале XVIII вв.) и новокрещеных (крестившихся преимущественно в годы деятельности Новокрещенской конторы).

Таким образом, основным этническим ядром кряшен являлось татарское население Волго-Уралья, ставшее главным объектом усилий РПЦ и местной администрации по религиозной унификации поликонфессионального пространства Казанского края. Это придало этнической культуре и языку кряшен общую преемственность с культурой татар Волго-Уралья.

Генезис кряшенской идентичности в хронологическом плане имел характер длительного непрерывного процесса, охватившего период со второй половины XVI до начала XX в. Первоначально развивавшееся в русле особого конфессионального самосознания (конфессионализм «кряшен – крещен») крещено-татарское сообщество в результате культурного обособления от основной массы татарского населения и внутренней консолидации к началу XX в. приобрело кряшенскую этнокультурную идентичность. К этому же времени окончательно оформилась особая модель кряшенской этнической культуры, базировавшаяся на древних пластах тюрко-татарской и финно-угорской традиции. Выразителем кряшенской этнокультурной самобытности стала сформировавшаяся во второй половине XIX – начале XX вв. интеллигенция. Большую роль в культурной мобилизации кряшен, а также росте их самосознания сыграли православные просветители, предложившие во второй половине XIX в. новую модель христианского просвещения крещеных нерусских народов Восточной России, учитывавшую их этнокультурные особенности. Выразителем и главным реализатором новой религиозно-просветительской идеологии стал профессор КазДА Н.И. Ильминский. В 1840–1850-х гг. им разрабатывается новая методика христианизации крещеных нерусских народов Восточной России, предполагавшая качественную перестройку миссионерских и церковных институтов, использование начальной школы как основного канала продвижения православной идеологии и обрядности в культурно-религиозную жизнь крещеных татар. Первоначально основное внимание реформатор обратил на старокрещеных татар, вступивших в то время в полосу существенной социальной трансформации, сделавшей их общество открытым к внешним культурно-религиозным влияниям.

Н.И. Ильминский осознал, что одним из факторов, сдерживавших христианизацию крещеных нерусских народов Среднего Поволжья и Приуралья, было естественное желание обращенных в православие сохранить свое этнокультурное своеобразие. Длительное время смена конфессиональной идентичности рассматривалась церковными и государственными функционерами как один из этапов этнической унификации. Миссионер-реформатор предложил отказаться от жесткой привязки христианизации к русификации и разработал концепцию «духовного обрусения инородцев». Считая православие важнейшим маркером русскости, он полагал, что приобщив крещеных татар и представителей других коренных народов Волго-Уралья к данной религиозной традиции, миссионеры добьются их прочной интеграции в русское культурно-цивилизационное пространство. В связи с этим просветитель считал возможным для достижения главной цели – прочного включения крещеных татар в состав православной конфессии,

пойти на использование родного языка в обучении детей, а также при совершении богослужения. Главными деятелями нового религиозно-просветительского движения должны были стать сами крещеные татары, воспитанные в православном духе.

Непосредственная реализация идей Н.И. Ильминского стала возможной в 1860-х гг., когда Российская империя вступила в полосу широких либеральных реформ, затронувших основные аспекты социальной, экономической и культурной жизни ее многонационального населения. Великие реформы дали реальные механизмы для воплощения в жизнь идей Н.И. Ильминского. В начале 1860-х гг. он совместно с первым религиозным просветителем из числа крещеных татар В.Т. Тимофеевым разрабатывает кириллический татарский алфавит, на основе которого делаются и перерабатываются переводы христианских текстов. В 1862 г. выходит первая книга, подготовленная на новом алфавите – «Букварь для крещеных татар». В дальнейшем, с развитием переводческой деятельности, на татарский язык были переложены важнейшие тексты христианского вероучения. Эти книги становятся первыми учебными пособиями для учеников открытой В.Т. Тимофеевым и Н.И. Ильминским в 1863 г. Казанской центральной крещено-татарской школы. Это учебное заведение стало лабораторией для апробации новых методик религиозно-просветительской деятельности, разрабатывавшихся Н.И. Ильминским. В дальнейшем опыт КЦКТШ был распространен на другие начальные школы, открывавшиеся в селениях старокрещеных татар. Учителями вновь создаваемых конфессиональных школ становятся первые воспитанники В.Т. Тимофеева.

Значительное расширение применения системы Ильминского и становление культурно-религиозных институтов кряшен происходят в связи с организацией в конце 1860-х – начале 1870-х гг. в Казани Братства св. Гурия и открытием в епархиях Среднего Поволжья и Приуралья комитетов Православного миссионерского общества. Эти миссионерские организации взяли на себя финансирование и администрирование начальных школ крещеных нерусских народов Волго-Уралья. Для централизованного перевода и издания православной литературы на базе Братства св. Гурия создается Переводческая комиссия во главе с Н.И. Ильминским, взявшая на себя переводческо-издательскую деятельность на языках нерусских народов Восточной России. Благодаря этому в 1869 г. стало возможным проведение богослужения на татарском языке, совершенного в стенах КЦКТШ архимандритом Макарием (Невским), и посвящение в священнический сан В.Т. Тимофеева. С ростом количества священнослужителей из числа старокрещеных татар, строительством православных храмов в местах их компактного проживания богослужение на татарском языке вводится повсеместно, что позволило познакомить с содержанием православного вероучения основную массу народа.

Таким образом, в пореформенный период благодаря деятельности православных миссионеров происходит становление православных культурно-религиозных институтов кряшен, включавших в себя широкую сеть начальных конфессиональных школ, православных приходов со священником из числа кряшен, в которых проходили богослужения на родном для прихожан языке. Благодаря разработке кириллической письменности и созданию Переводческой комиссии начинает издаваться книжная продукция религиозно-нравственного содержания, а также учебные пособия на татарском языке. Это привело к быстрому проникновению христианства в жизнь кряшен, формированию у них особой модели бытового православия. Сам процесс интенсивной христианизации, затронувший значительную часть старокрещеных и отдельные группы новокрещеных татар, сопровождался ростом противоречий внутри сельских обществ, конфликтом поколений. «Молодежь», воспитанная в конфессиональных школах в православном духе, активно продвигала новые нормы поведения, разрушала складывавшиеся на протяжении многих веков традиции, связанные с этническими религиозными верованиями и обрядами, навязывала решения в области культурно-религиозной жизни

«старикам». Несмотря на противодействие со стороны традиционалистов, в условиях меняющихся социально-экономических аспектов жизни общества, разрушения патриархального уклада, кризиса традиционных религиозных ценностей победа «молодежной партии» была неизбежна. С развитием новых институтов, сформировавшихся в рамках системы Ильминского, и превращением их в ключевой фактор культурной мобилизации общества православие становится важной составляющей культурно-религиозной жизни кряшен.

Важным было и то, что православные миссионеры и представители зарождающейся кряшенской духовной интеллигенции, понимая значение традиционных религиозных представлений и обрядности, являвшихся важными элементами этнической культуры и народного сознания, не пошли на коренную ломку сложившейся системы народных верований. Напротив, традиционные религиозные институты были использованы для широкого внедрения православия в повседневную жизнь народа, а языческие обряды и праздники, трансформировавшиеся и приобретшие христианскую «оболочку», были включены в православный календарь. Произошла определенная ассимиляция христианским вероучением значительного пласта этнических религиозно-мифологических представлений и обрядов крещеных татар, что и привело к формированию у них синкретической в своей основе модели бытового православия. Все это способствовало трансформации и культурной модернизации кряшенского патриархального общества, гармоничному встраиванию кряшен в социокультурное пространство многонационального Волго-Уральского региона пореформенной России.

В начале XX в. кряшенское общество переживало культурный расцвет. Созданные православными миссионерами организации, постепенно преодолевая узкие рамки религиозного просветительства, приобретают характер институтов культурной автономии. В этот период кряшенское общественное движение в значительной степени политизируется – интеллигенция и учащаяся молодежь заявляют о своих правах на расширение рамок культурного строительства. Данные тенденции четко обозначились в годы Первой русской революции 1905–1907 гг. Несмотря на рост культурно-просветительского и общественного движения, процесс этнокультурной консолидации и формирование устойчивой общекряшенской идентичности в дореволюционный период не были завершены. К числу значимых причин этого явления можно отнести дисперсное расселение кряшен, консервативный характер их аграрного общества, малочисленность элиты – в первую очередь светской по духу интеллигенции и буржуазии, которая могла бы консолидировать вокруг себя общество и финансировать проекты в области образования и просвещения. Другим важным фактором было сохранение у отдельных групп наряду с общекряшенским самосознанием, во многом продолжавшим сохранять конфессиональную коннотацию, локальных, но весьма устойчивых идентичностей, таких, например, как «нагайбак», «бакалы», «керин», «тавлы» и пр., которые можно рассматривать не только как этниконь, но и эндоэтнонимы второго порядка. В пользу этого говорит тот факт, что во время проведения первой Всесоюзной переписи населения некоторые представители этих этнотерриториальных групп предпочли записать себя не кряшенами, а нагайбаками, бакалой, тавлинцами и керинцами. В начале XX в. среди кряшенской интеллигенции обозначилась поляризация мнений о путях дальнейшего развития кряшенского сообщества. Наряду с представителями «старой» элиты, состоявшей в основном из представителей духовного сословия и учительской корпорации и заявлявшей о самостоятельном развитии «кряшенской народности», среди учащейся молодежи, придерживавшейся «левых», революционных убеждений, постепенно набирают силу идеи о возможности интеграции кряшен в светское общетатарское культурно-информационное поле при сохранении кряшенской культурной самобытности. Эти противоречивые тенденции, обозначившиеся в дореволюционный период, четко про-

явились и кристаллизовались в 1920–1930-х гг., оказав существенное влияние на развитие кряшен в советское время.

Февральская и октябрьская революции 1917 г. дали кряшенам небывалые доселе свободы. Они получили возможность в полной мере развивать свою культуру: издавать газеты, журналы, художественную и учебную литературу, создать сеть общеобразовательных учебных заведений с преподаванием на родном языке. В 1920-х гг. были созданы Кряшенское издательство, Кряшенский передвижной театр, Кряшенская секция в органах исполнительной власти. У кряшен сформировалась «новая», советская политическая и культурная элита. В это же время обозначилась тенденция культурного сближения кряшен с общетатарской массой населения. Важным шагом в этом направлении стало внедрение в татарские и кряшенские школы татарского латинского алфавита (яналиф), а впоследствии нового кириллического шрифта, разработанного татарскими учеными в 1930-х гг. В условиях насаждения атеистической идеологии и конструирования советской татарской гражданской нации политическим руководством ТАССР в конце 1920-х – начале 1930-х гг. предпринимаются шаги по ускорению интеграции кряшен в татарское культурное и национальное пространство. Считая, что в условиях советской реальности конфессиональные различия не могут больше выступать фактором этнокультурной обособленности кряшен, советское руководство принимает решение по «слиянию кряшен с татарами». Эти действия сыграли важную позитивную роль в социокультурном развитии кряшен, позволили им приобщиться к общетатарской культуре, стать неотъемлемой частью татарского суперэтноса.

Особенности формирования кряшенской общности оказали существенное влияние на специфику традиционной культуры кряшен. Важнейшими характеристиками этнической культуры кряшен могут считаться сохранение в ней древних архаичных пластов традиций народов обширного евразийского пространства (тюркских, финно-угорских, индоиранских) и ее вариативный характер. Это связано с крайне консервативным характером жизнедеятельности кряшенского общества и интенсивными межэтническими и межкультурными контактами их предков с представителями других народов Волго-Уральского региона в прошлом. Благодаря этому кряшенскую культуру можно рассматривать как самостоятельную единицу в составе общетатарской культуры.

## Приложения

### § 1. Социокультурное развитие крещеных татар Среднего Поволжья в XVI–XVIII вв.\*

#### №1

#### Летописная запись о создании епархии в Казани, определении подведомственной ей территории, материальном обеспечении ведомства и поставлении Гурия архиепископом Казанским и Свияжским

Не позднее 3 февраля 1555 г.

Повелениемъ царя и государя съдошася вей Русстии архиепископи. Того же году повелениемъ царя и великого князя Ивана Василиевича всея Руси и по благословению Макариа митрополита всея Руси съдошася вси Русстии архиепископи и епископи и архимариты и игумены о многоразличныхъ чинехъ церковныхъ и о многихъ делехъ ко утвержению вере христьянской. И царь и великий князь и митрополить Макарей со всеми архиепископи и епископы и со всемъ священными соборомъ Русскимъ по священными правилами изобрели въ Казанское царство на утвержение вере и приговорили быти архиепископу, а на Свияге быти архимариту и игуменоми, а въ Казани у архиепископа архимарити же и игумены; архиепископу быти поди его областью городи Казань со окрестными улусы, городи Свияга з Горною стороною, Василь-городъ, Вятцкая земля вся. И уложили благочестивый царь и великий князь Иванъ архиепископу и всеми церквами обещаное Богу изо всехи доходови Казаньские земли десятое; а сперва митрополить и все владыкы и монастыри пособъствуютъ Казаньскому архиепископу денгами и хлебомъ.

**О поставлении архиепископа Гурия на Казань.** Месяца Февраля 3 день поставленъ архиепископъ Гурей царству Казанскому и Свиязьскому городу, прежебывый игумень Селижарова монастыря, а избранъ з жеребья: а на поставлении были царь и великий князь Иванъ Василиевичъ всея Руси да братъ его князь Юрьи Василиевичъ да князь Владимиръ Андриевичъ да царь Семионъ Казаньский; а съ митрополитомъ Макариемъ действовали священная архиепископи и епископи [...] да игумены и священники соборные. И всехъ служащихъ было съ митрополитомъ въ Пречистой и со архиепископомъ Казаньскими архиепископовъ и епископовъ, архимаритовъ и игуменовъ, протопоповъ и поповъ, архидиаконовъ и протодиаконовъ и диаконовъ 76, oprичь подьяковъ. И царь и великий князь и митрополить со всеми собороми и учинили место архиепископу Казаньскому и Свиязьскому у архиепископа Великого Новаграда и Пскова, а выше архиепископа Ростовьского. А на поставление же были со царями и великими княземъ бояре его все и князи служилые и дворяне многие; да были тутъ королеви посланники Юрьи Тишкевичъ, да воеводы Воложскаго послы Осифи да Никула съ товарищи, да старцы Святыя горы Хиландаря монастыря иеромонахи Силивестръ и иные старцы.

*Источник:* ПСРЛ. Т.13. Ч.1. С.249–251.

*Опубликовано:* История татар с древнейших времен в семи томах. Т.5. Татарский народ в составе Российского государства (вторая половина XVI – XVIII вв.). – Казань, 2014. – С.619.

\* Документы к публикации подготовили Р.Р. Исхаков, Э.И. Шарафиев.

## №2

**Наказная память архиепископу Гурию о действиях его в Свяжске и Казани  
и об отношениях к новокрещенам, татарам и светской власти**

Не позднее 26 мая 1555 г.

Лета 7063-го Маия. Память Архиепископу Гурью Казанскому и Свяжскому. Как, аже дасть Богъ. приодеть въ Свяжской городъ и ему велети себя за городомъ встретити со кресты, и итти въ соборную церковь Рожества Пречистые Богородицы, и пети молебень, и вода святити, и итти на городъ со кресты, и обойти градъ весь по стене со кресты, и пети молебны, и водою святою кропити; а надъ ворота надо всякими октенья говорити о сохранении града, и водою святою кропити; да того дни у соборные церкви и обедня служити. А назавтрее ехать въ Казань и по тому жъ велети себя со кресты встретити, и итти въ церковь соборную, и молебень пети, и по стенамъ градъ обойти по тому ж, какъ и въ Свяжскомъ городе, и обедня служити; и жити на своемъ дворе, что былъ Федоровской дворъ Адашева. И архимаритовъ, и игумснвъ, и протопопову и поповъ, и дьяконовъ, въ Казани и въ Свяжскомъ городе, поучати во благочиние и пребывати по божественнымъ правиламъ; также и народы все поучати, чтобъ жили въ исправлении закона христьянского, по заповедемъ Божиимъ и святыхъ Апостоль и святыхъ Отець. И къ церквамъ поповъ и дьяконовъ ставиит, и архимаритовъ, и игуменовъ, и поповъ, и дьяконовъ, и черньцовъ. и весь причеть церковный судити во всякихъ делехъ; а наместникомъ Казанскимъ и Свяжскимъ у него въ томъ не вступатись; также и мирскихъ людей во всехъ духовныхъ делехъ судит и управляти по божественнымъ кануномъ, а наместникомъ у него въ то не вступатися ж. А которые татаровя похотятъ креститись своею волею, а не отъ неволи, и ему техъ велети крестит, и лугчихъ держат у себя въ епископе и поучати всему крестьянскому закону, и покоит ихъ какъ мочно, а иныхъ роздавати крестит по монастыремъ; а какъ новокрещены из подъ научения выдуть, и архиепископу ихъ звати къ себе ясти почасту, а поити ихъ у себя за столы квасы, а после стола посылати ихъ поити медомъ на загородской двор. А которые Татаровя учнутъ къ нему приходити челомъ ударити, и ему ихъ велети кормити и поити у себя на дворе квасомъ же, а медомъ ихъ поити на загородскомъ дворе; кротостию съ ними говорити и приводити ихъ къ крестьянскому закону, и разговаривая съ ними тихо со умилением, а жестостию съ ними не говорити. А которой татаринъ до вины дондеть и убежить къ нему отъ опалы, отъ каковы нибуди, и похочеть креститись, и ему того воеводамъ назадъ никакъ не отдати, и крестити его, и покоити у себя, и посоветовати о томъ съ наместниками и съ воеводами: и будетъ его приговорять держати въ Казани, на старой его пашне и на ясаку, ино его держати на старой его пашне и на ясаку, а нелзе его будетъ держати въ Казани, чая отъ него впредь измены, ино его крестивъ отослати къ Государю и Великому Князю. А которого татарина въ какове въ вине велеть его воеводы казнити, а придуть о немъ иные татарове бити челомъ о печалованье, и Архиепископу о техъ посылати отпрашивати: и по совету наместничу и всехъ воеводъ имати техъ людей у наместника и у воеводъ за себя, и которыхъ пригоже техъ держати въ Казани; а которымъ въ Казани быти непригоже, и техъ отсылалти къ Государю Царю и Великому Князю, а о нихъ съ печалованиемъ и устроенье писати грамоты къ Государю Царю и Великому князю. Да держати Архиепископу советъ съ наместникомъ и съ воеводами; на которыхъ татаръ будетъ у нихъ опала невеликая, а похотятъ которыхъ острастити казнию, а до казни не доидуть, и они бъ о техъ сказывали Архиепископу, и Архиепископу техъ отъ вины отпрашивати, хотя ему отъ нихъ и челобитья не будетъ; и всякими обычаи, какъ возможно, такъ архиепископу татаръ къ себе приучати и приводити ихъ любовью на крещение, а страхомъ ихъ ко крещению никакъ не приводити. А услышитъ Архиепископъ которое безчиние въ Казанскихъ и Свяжскихъ восводахъ, и въ детехъ боярскихъ, и во всякихъ людехъ, или въ самихъ наместникехъ какое безчиние увидитъ къ закону хрестьянскому, и Архиепископу ихъ о томъ поучати со умилениемъ; а не учнутъ слушати, и Архиепископу имъ говорити съ запрещениемъ, а не имутся за его поучение и запрещенье, и Архиепископу тогда писати о техъ ихъ безчиньяхъ къ Царю и Великому Князю.

Да память архиепископу Гурью. Держати ему наместниковъ Казанскихъ и Свяжскихъ честно, по тому жь какъ и въ Новгороде Архиепископъ чествуетъ наместниковъ Новгородскихъ и Псковскихъ. А коли лучится наместнику Казанскому и воеводамъ ести у Архиепископа, и Архиепископу сажати наместника у себя по конецъ стола; а воеводы сажати у себя съ другую сторону, въ болшомъ столе, пропусая отъ себя места съ два; а архимаритовъ, и игуменовъ, и протопоповъ, сажати въ кривомъ столе; а после стола подавати чаша Царя и Великого Князя Архиепископу, а архиепископлъ чаша подавати наместнику, а наместника подавати архимариту болшому, или игумену болшому, а не прилучится архимарита, или игумена, и наместника чаша велети Архиепископу подавати своему боярину.

Да память Архиепископу. О которыхъ делехъ Царя и Великого Князя о думныхъ учнуть советовати наместникъ и воевода, и Архиепископу о техъ делехъ съ ними советовати и мысль своя во всякие дела имъ давати, oprичь однихъ убивственныхъ дель; а тое мысли наместичи и воеводские никакъ не говорити ни съ кемъ. А береженье Архиепископу держати у себя во дворе отъ огня великое, а поварни и хлебни поделяти въ земли; а меду и пива въ городе у себя на погребе не держати, а держати на погребе у себя квасы, а вино и медъ и пива держат за городомъ на погребе. И наместнику и воеводамъ о томъ говорити почасту, чтобъ бреженье держали отъ огня и отъ корчемъ великое, и ночи бь дети боярские и всякие люди съ огни не сидели и съездовъ бы у нихъ, ночного питья, не было; а и въ день бы не бражничали, и по городу бь и въ воротехъ держали сторожи и брежение великое. А уведаеть Архиепископъ, что у наместника и у воеводъ въ городе небережно, или людемъ въ томъ насилие нелоделно, и Архиепископу наместнику и воеводамъ о томъ говорити дважды и трожды, чтобъ того берегли, что у нихъ небережно, или людемъ какое насилие, и они бь не делали; а не послушаютъ, и Архиепископу о томъ писати к Государю Царю и Великому Князю вправду, какъ ся что дееть.

*Источник:* ААЭ. Т.1. № 241/II. С.259–261.

*Опубликовано:* История татар с древнейших времен в семи томах. Т.5. Татарский народ в составе Российского государства (вторая половина XVI – XVIII вв.). – Казань, 2014. – С.790–792.

### №3

#### Из письма Ивана IV к архиепископу Гурию в Казань

5 апреля 1557 г.

Писал еси ты ко мне в данной тебе от бога и от нас пастве, в граде; Казани устроить монастырь Зилантов, еже аз начах, и другий хочещи строити; се дело добро содеваеши: помози тебе бог за тое. А чтоб старцы не нужны были руками работати и землю орати, семена снадаемья сеяти, и во житницы гниющия собирать, а да арют сердца, сеют словеса божия, словеса чиста, и собирают души в жилище вечное учением, сии да наследят царство небесное и благая вечная: и на тое просите, да быхом дали есма отчины в Арской и Ногайской четвертях, елико пригоже.

Блага есть сия речь ваша, еже старцам дети обучати и поганые в веру обращати: то есть долг всех вас...

Послал есма грамоту к наместнику князю Дмитрию Палецкому, который недавно к вам в Казань поехал и велел есма дати ему отчины, поговоря с тобою, из Арских, Ногайских и нагорных волостей пустых, да гожих, сколько пригоже, оные возьмите, а коли увидите, что мало, ино пишите ко мне, а я на дело доброе не пожалею и не откажу, а казны велел есма дати 300 рублей, а жить старцам на год по повышним, сколько их будет, сполна; только помни ты то, что ты еси почасту реки, когда ты был игуменом, еже недобро монастыри богатити чрез потребу и велики отчины давати, они бо сим более пустуют, пьянствуют и ленятся, а праздность на всяко зло влечет, а коли убоги, то более трудятся, како бы достать хлеб и одежду, а другое в голову ему не пойдет.

Сего ради доброе устрой и крепце наблюдай, а мзду примешь от бога на судиши. О сем писа к тебе и Макарий митрополит, и люди к вам шлет, которых еси ты просил; а цари-

ца Анастасия от себя уговорила икономазов, и денег своих им 100 рублей отдала; а более что надобе, и ты пиши ко мне, и я пошлю. Лета 7005, апреля 5-го дня.

Подпись: Царь Иоанн благословление прошу.

*Источник:* *Продолжение древней российской вивлиофики. Ч.5. – СПб., 1789. С.241–244.*

*Опубликовано:* *История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.152.*

#### №4

### Царская жалованная грамота вотякам Сырянской волости, пожелавшим креститься

25 февраля 1557 г.

Се язъ, царь и великий князь Иван Васильевич всея Руси, пожаловал есми Вятские земли, Слободского уезда, Сырянские волости отяков [перечисляются имена и фамилии]... и всех их семнадцать семей. Бил мне челом Ожмек Черной и в товарищов своих место семнадцати семей, а сказал, что они с женами и с детьми, всех их семнадцать семей, хотят креститься, и пришли во православную христианскую веру, а церковь они поставят собою, и нам бы их пожаловати – велети им учинити слободу вверх Вятки реки, на речке на Василькове, в той же Сырянской волости, и церковь бы им в той слободе поставить собою, да и льготы бы нам велети им дати от своих царских и великого князя служб и от всяких податей, и приказать бы их беречи от всяких обид вятчаном Слободского городка Ивашку Бакулеву да Федьку Филиппову. И яз, царь и великий князь Иван Васильевич всея Руси, отяков Ожмека Черного да Зубаря Дуина с товарищи, семнатцать семей или кого к себе призовут во христианскую веру от луговых людей и во крещение приведут, пожаловал велел есми их беречи от всяких обид Ивашку Бакулеву да Федьку Филиппову, и в слободу их собирать, вверх Вятки реки на Василькова, и церковь в той слободе им поставить; и как отяки крестятся во православную христианскую веру, и тогда им велел есми дати льгот на три года, от Семена дни проводца лета 7066 до Семена дни проводца лета 7069. И те три года не надобе им моя царева и великого князя дань, ни ямския, ни пищальныя деньги, ни посошная служба, ни городовое дело, и ни иные некоторые подати не дают никому ничего; они с городскими людьми Слободского городка, ни с волостными Сырянские волости людьми в те три не тянути ни в которые протары, ни в разметы, ни в волостели, ни ямского двора не ставят, ни подвод не дают никому, опричь ратных вестей; и наместницы наши вятские и слободские волостели, и их тиуны не судят их ни в чем, опричь душегубства и тяжбы и разбоя с поличным, и не всылают к ним ни по что, а праведчики и доводчики поборов своих на них не берут, и не въезжают к ним ни по что; а к кому будет до них каково дело, ино их судят слободчики Ивашко Бакулев да Федько Филиппов безошлинно, а приставов наших дают их же товарищов отяков новокрещенных. А как те новокрещенные отяки отсидят свои урочные лета, и им потянут в Сырянскую волость по Старине, или чем их наши вятские писцы опишут.

Дана грамота на Москве лета 7065 февраля в 25 день. Приказал казначей Федор Иванович Сукин.

*Опубликовано:* *История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.147.*

## №5

**Список с государевы грамоты о новокрещеных татарах.  
Об отведении для них особых пашен и истреблении мечети**

18 июля 1593 г.

От царя великого князя Федора Ивановича всеа Русия в нашу отчину в Казань воеводам нашим: князю Ивану Михайловичу Воротынскому, да князю Афанасию Ивановичу Вяземскому, да дьякам нашим Ивану, Осорьину, да Первому Карпову. Писал к нам богомолец наш Ермоген, митрополит казанский и астраханский, что нашей отчине в Казани и в Казанском и в Свяжском уездах живут новокрещены с татары и с чувашею и с черемисою и с вотяки вместе и едят и пьют с ними содново, и к церквам божиим не приходят, и крестов на себе не носят, и в домах своих божиих образов и крестов не держат, и попов в дома свои не призывают, и отцов духовных не имеют, и к роженицам попов не зовут, только не сам поп, сведав роженицу, приехав, даст молитву, и детей своих не крестят, только поп не обличит их, и умерших к церкви хоронити не носят, кладутца по старым своим татарским кладбищам, а женихи к невестам по татарскому своему обычаю приходят, а венчався у церкви, изнова венчаются в своих домах попы татарскими, а во все посты и в среды и в пятницы скоромь едят и полон на себя держат немецкой, мужиков и женок и девок некрещеных, и с женками и с девками с некрещеными живут мимо своих жен, и родив, женка или девка живет с ними в одной избе и пьет и ест из одного судна, а молитвы роженице и ребенку нельзя дать для того, что добывают не у крещеных, и те новокрещенские добытки и полонянок некрещен умирают, да и многие ж скверные татарские обычаи новокрещены держат безстыдно, а крестьянской веры не держитца и не навыкают. И он богомолец наш Ермоген, митрополит, в прошлом в [70]40 г. февраля в 12 день со всею Казанского уезду призывал новокрещенов в Соборну церковь пресвятыя богородицы и поучал их от божественного писания и наказывал и не по один день, как подобает крестьяном жити, и новокрещены ученья не принимают и от татарских обычаев не отставают, а живут в великом безстрашье, и конечно от крестьянской веры отстали, о том добре скорбят, что от своей веры отстали, а в православной вере не утвердились для того, что живут с неверными содново, и божиих церквей не близко, и со крестьяны не вместе; и видя в новокрещеных неверье, татарова иные не токмо не крестятца в православную веру и поругаютца христианской вере; да прежде сего от казанского взятия в сорок лет не бывали в Татарской слободе мечети, а ныне де учили мечети ставити близко посаду всего, как под бука стрелить; и нам бы о том указ учинити. И как к вам ся наша грамота придет, и вы б тогда в Казани на посаде и по слободам велели переписать новокрещенов по имяном с женами и с детьми и с людьми, служилых и черных людей; и в Казанской во весь уезд и в приходы послати детей боярских и подъячих, а велели новокрещенов потому ж переписать по имяном с женами и с детьми, и с людьми, служилых и черных людей; и в Казанской во весь уезд и в приходы послати детей боярских и подъячих, а велели новокрещенов потому ж переписать... с женами и с детьми и с людьми, а переписав, велели б есте им всем быть в Казань; а как въедут да и вы б, собрав их, молвили им, крещены они во имя отца и сына и святого духа по их воле и челобитью, и обещанье их всех было, что было им жити в православной крестьянской вере крепко, а к своей прежней мусульманской вере не обращаться... и богомолец наш, Гермоген митрополит, их призывал в Соборную церковь пресвятыя богородицы и поучал их от божественного писания, и наказывал, как подобает христианам жити; и они ученья не принимают и от татарских обычаев не отстанут, и мы о душах их милостиво поскорбели и свое им милосердие показали, велели их собрати в Казань в одно место, и слободу им устроити, и церковь поставити, и попа и дьякона и дьячка и пономаря и проскурницу прибрати, и ругою устроити велели; и они б ныне пашни свои пахали, где кто живет, и хлеб прятали, а попрятався с поля, ставили себе дворы в слободе и отвели б есте им слободу, где пригоже в остроге, или за острогом меж русских людей, а татар бы близко не было, и велели им в слободе дворы ставити самим по их изможенью, кто сможет, те бы ставили себе всякой по двору, а иные и два и три двора, а которые дворов ставити не учнут, и вы б их велели давать на поруки, а иных

и в тюрьму сажали и дворы им в слободе с однолично всем ставити велели, собрав их из всего Казанского уезду, писали городов служилых и не служилых и торговых и всяких людей, и церковь бы есте в той слободе поставити велели, которую во имя пригож, и церковным строеньем устроили и попа и дьякона и дьячка и пономаря и проскурницу прибрали и ругою устроили; и сына боярского выбрав добра, который от службы поотбыл, приказали ему ту слободу ведать, и над новокрещены беречи того накрепко, чтоб они крестьянску веру держали крепко, к церкви ходили; и в домах у себя образы держали и на себе кресты носили и попов в дома свои призывали и отцов духовных себе имели и умерших клали у церкви и сами б новокрещены женились и детей своих женили у русских людей и меж собою на крещеных и дочери свои давал и за русских же людей и новокрещенов, а в татарскую веру от крестьянския веры не обращались и с татары и с немцы не сходились и содново с ними не ели и не пили и некрещеных татар и черемисы и чуваш и немецких полоняников и полонянок однолично у себя не держали; а которые новокрещены прижили с некрещеными татарами или с немецкими полонянками дети, и они б тех своих детей крестили и татар и черемису и чувашу и полон немецкой и литовской, которые у них служат, крестили ж бы; и которые татарове и чуваша и черемиса не крестятца, и они б их поотпускали или распродали татарам и черемисе и чуваше, а для поучения велели есте новокрещеном всем приходити к богомольцу нашему Ермогену митрополиту часто и поученья его слушати и держатися; 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 и в железии и в чепи сажати и на иных и заповеди имати, а иных отсылали б есте к Ермогену митрополиту и митрополиту им о питемии им чинить по правилу святых отец, чтоб однолично новокрещенов всех во крестьянскую веру привести крепко и утвердить, а от татарския веры отучити и острашати; а у которых новокрещенов пашни в Казанском уезде и от Казани далеко и вы б теми пашнями промыслили, как пригож, смотря по тамошнему делу, чтоб те пашни поотдавать татарам, а им бы подавать ближние пашни у Казани, взяв у татар; а буде так нельзя изместить, и их бы пашни взяти в наши в дворцовыя села и им бы дати пашни содново близко Казани из наших дворцовых сел, или как пригож, так бы есте их пашнею и устроили, смотря по тамошнему делу, только б однолично новокрещенов в слободе и пашнею устроити содново. А что митрополит Ермоген писал к нам о мечетях о татарских, что татаровя многия мечети в слободе учали ставити, а от казанского взятыя и по ся места мечети татарския в Казани не ставливали и указы отца нашего блаженныя памяти царя великого князя Ивана Васильевича всея Руси и наши о том в Казани есть, что мечетем татарским в Казани быть никак не велено, и то сделалось вашим небреженьем и оплошкою, так есте вередили, да и к нам о том не писывали, а при прежних наших боярах и воеводах и дьяках мечети татарския ото взятыя и по вас не бывали, и вы б мечети татарския все велели посметати и вперед татарам мечети однолично ставити не велели, конечно б есте мечети татарския извели. Да митрополит же Ермоген писал к нам: многие де русские полоняники и не полоняники живут у татар и у черемисы и у чувашы и пьют с ними и едят содново и женятца у них, да многие ж де русские люди сверстные и недоросли живут у немцев по слободам и по деревням добровольно и в деньгах, и те де люди также христианския веры отпали и превратились у татар в татарскую веру, а у немцев в римскую и лютерскую веру; и вы б вперед руским людям у татар и у немцев жити и служити добровольно и в деньгах не велели, а переписав руских людей и взяв от татар и от немцев, велели руским людям торговым жити в посадских людех, а пашенных посажали на нашу пашню в дворцовых наших селах и в деревнях; а которые будет русские пашенные люди у татар и у немцев служити в невеликих деньгах и вы б за тех татаром и немцом деньги заплатили из нашея казны, а их посажали за нами на пашнях, а иных руских людей, которые у татар и у немец в деньгах, поотдавали б есте новокрещеном, а у новокрещенов то место паимали литву и латышей, да татаром и немцом поотдавали и молили б есте татаром, чтоб они руских людей всех поотпускали и вперед руских людей к себе не принимали и денег им взаймы не давали, а принимали бы себе и купили литву и латышей и татар и мордву. Да в котором месте новокрещеном слободу устроите, в которую церковь во имя велите в той слободе ставити, и как руских

людей у немцев поемлете и как их устроите – вы б о том к нам отписали, чтоб нам то была ведомо и наперед бы есте всего, как к вам ся наша грамота придет, шли к богомольцу нашему к Гермогену митрополиту и сию ему нашу грамоту прочли и с ним по сей нашей грамоте о новокрещенех о всем советовали, а к богомольцу нашему к Гермогену митрополиту о том от нас писано ж.

Писан на Москве лета 7101 июля в 18 день.

А подлинная государева грамота послана к государю с Иваном Кайсаревым декабря в 4 день.

*Опубликовано: История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.147–150.*

#### №6

#### Челобитная романовских служилых татар о непринуждении к крещению

1647 г.

Царю государю и великому князю Алексею Михайловичу всеа Руси бьют челом холопи твои, романовские служилые тотарове Джалмурзины половины Исупова, Джамакайко Янсырыков да Чинькайко Мамедкулов. В нынешнем, государь, во 156 году, перед филипповым заговейном за неделю, романовской воевода Алексей Малышкин посадил нас, холопей твоих, в тюрьму и мучил, сажал в чепь и в железа, и нудил нас, холопей твоих, сильно креститься в православную христианскую веру; и не мога мы, холопи твои, перетерпеть муки от него, романовского воеводы, от Алексея Малышкина, подали мы челобитную, чтобы нас, холопей твоих, велел ты, государь, крестить в православную христианскую веру; а мы, холопи твои, хотим быть в своей басурманской вере. – Милосердный государь, царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Руси! Пожалуй нас, холопей своих, не вели, государь, нас сильно крестить в православную христианскую веру, а вели, государь, нам быть в своей басурманской вере. Царь государь, смилуйся, пожалуй!

*Источник: Дополнения к актам историческим. Т.3. – СПб., 1848. – С.118.*

#### №7

#### Грамота романовскому воеводе Алексею Малышкину по челобитью служилых татар

21 декабря 1647 г.

От царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Руси на Романов, воеводе нашему Алексею Ондреевичу Малышкину. Били нам челом романовские служилые татарова Джалмурзины половины Исупова, Джамакайко Янсырыков да Чинькайко Маметкулов: в нынешнем де во 156 году, перед филипповым заговейном за неделю, посадил ты их в тюрьму и их мучил, сажал в чепь и в железа, и приводил их сильно креститься в православную христианскую веру; и они де, не перетерпя от тебя муки, подали челобитную, чтоб их крестить в православную христианскую веру; а они де хотят быть в своей бусурманской вере; и нам бы их пожаловать: в православную христианскую веру сильно их крестить не велеть, а велеть бы им быть в их бусурманской вере. – И как .к тебе ся наша грамота придет, и ты б романовских татар и иных никаких иноземцев сильно в православную христианскую веру крестить не велел, а призывал бы еси иноземцев в православную христианскую веру креститься ласкою и обнадеживая их нашим государским жалованьем.

Писан на Москве лета 7156 декабря в 21 день.

*Источник: Дополнения к актам историческим. Т.3. – СПб., 1848. – С.119.*

**№8**  
**Из Соборного Уложения 1649 г.**

Гл. XX, ст. 70. ...В прошлом 136 году ведомо учинилося... великому государю, царю и великому князю Михаилу Феодоровичу всея Руси и отцу его государеву... великому государю святейшему Филарету Никитичу, патриарху московскому и всея Руси, что на Москве и в городех у иноверных у некрещенных иноземцов служат православные христиане и тем православным христианом от иноверцов чинится теснота и осквернение и многие без покаяния, без отцов духовных помирают и в великой пост и в иные посты мясо и всякой скором едят неволею. И... великий государь царь и великий князь Михаил Феодорович всея Руси и отец его государева... святейший Филарет Никитич, патриарх московский и всея Руси указали: православных христиан у иноземцов, некрещенных из дворов взяти, и вперед тем православным христианом у иноверных, у некрещенных, у иноземцов во дворах быти не велели, чтобы в том христианским душам осквернения не было и без покаяния не помирали бы ... И ныне потому же у иноземцев некрещеных руским людем во дворах не быти ни которыми делы. А будет которые руские люди учнут у некрещеных иноземцев во дворах служити по крепостям, или добровольно: и тех сыскивая, чинити им жестокое наказание, чтобы им и иным таким не повадно было так делати.

Гл. XX, ст. 71. А которые иноземцы разных вер некрещены живут на Москве и городех у иноземцев же некрещеных разных же вер по купчим, или полоняники, и похотят те иноземцы креститься в православную христианскую веру и учнут о том бити челом государю, чтобы государь пожаловал велел их, взяв у тех иноземцов, у кого они во дворах живут, крестити в православную христианскую веру, и по тому челобитью тех иноземцев крестити в православную христианскую веру... а окупы за них давати иноземцем по пятнатцати рублев за человека и платить те деньги им собою. А будет у иноземцев в купчих, как они их купили, написано будет больше пятнадцати рублев: и тем купчим не верити потому, что в купчих деньги пишут с прибавкою.

Гл. XXII, ст. 24. А будет кого бусурман какими-нибудь мерами, насильством, или обманом русского человека своей бусурманской вере принудит, и по своей бусурманской вере обрежет, а сыщется про то допряма: и того бусурмана по сыску казнить, сжечь огнем безо всякого милосердия...

Гл. XVI, ст. 42. А у которых татар и у мордвы, русских же людей поместныя земли, а платят они с них оброк, а впредь о тех землях будут челобитчики руские люди: и те земли у татар и у мордвы взять, и отдать в поместье руским людем.

Гл. XVI, ст. 44. А которые князи и мурзы, и татаровя, и мордва, и чюваша, и черемиса, и вотяки крестилися в православную христианскую веру: и у тех, у новокрещенов поместных земель не отымать, и татарам не отдавать.

*Источник: ПСЗ-1. Т.1. Уложение. Гл.16, ст.42, 44; Гл.20, ст.70; Гл.21, ст.24.*

*Опубликовано: История Татарии в материалах и документах. – М., 1937. – С.151.*

**№9**

**Поименный список казанских служилых новокрещен Зюрейской, Ногайской, Алатской и Арской дорог, посланных под началом Петра Степановича Асанова в Путивль, в полк стольника и воеводы князя Василия Васильевича Голицына**

сентября 1675 – августа 1676

Список казанским служилым новокрещеном, которые посланы великого государя царя и великого князя Федора Алексеевича всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержца на службу в Путивль в полк стольника и воевод князь Василья Васильевича Голицына с товарищи. А до Путивля итти з головою князь Петром Степановичем Асановым в нынешнем во 184-м году. Зюрейские дороги: князь Степан княж Яковлев сын Асанов, Обрам Кор-

манов сын Мальцов (в ево место сын ево Васка<sup>1</sup>), Зиновеи Иванов сын Чекенеев, Семен Иванов сын Аксеитов, // (л. 38) Кондрашка Яковлев, Ондрюшка Федоров сын Харитонов, Федька Иванов сын Алмаметев<sup>2</sup>, Ондрюшка Иванов сын Малафеев, Максим Яковлев сын Онофриев, Иван Дмитриев сын Теникеев, Никита Петров сын Янсеитов, Федька Васильев сын Резяпов, Терешка Михайлов сын Минин, Федька Васильев сын Харитонов, Ивашко Васильев сын Смаилов, Алешка Алексеев сын Лаврин, Васка Зиновьев сын Чекенеев, Кирюшка Обрамов сын Мальцов, // (л. 39) Данилко Тимофеев сын Шигимов, Алешка Яковлев сын Елмесев, Федька Прокофьев сын Теникеев, Данилко Ондреев сын Малафеев, Никитка Федоров сын Лукоянов, Кондрашка Федоров сын Лукоянов, Федька Александров сын Леонтьев, Ивашко Федоров сын Леонтьев, Матюшеа Степанов сын Мелентьев, Илюшка Ондреев сын Башаев, Сенька Васильев сын Мальцов, Мишка Борисов сын Ахтанин, Данилко Борисов сын Ахтанин, Сенька Павлов сын Башаев, Ивашко Васильев сын Филиппев, Ивашко Микифоров сын Сергеев, Сенька Иванов сын Енмаметев, Гришка Иванов сын Енмаметев, Илюшка Иванов сын Енмаметев, Васка Иванов сын Сергеев, Тимошка Степанов сын Нохратов. // (л. 40) Нагаиские дороги новокрещены: Тихон Степанов сын Шемерденев, Парфен Назаров сын Ташкирменскои, Козьма Иванов сын Резяпов, Ивашко Васильев сын Харитонов, князь Павел княж Григорьев сын Асанов, князь Степан княж Микитин сын Асанов, князь Григорей княж Микитин сын Асанов, Тишка Петров сын Опочиков, Сенька Иванов сын Колчюрин, Тихон Иванов сын Колчюрин, Сенька Кузьмин сын Теникеев, Ивашко Данилов сын Синмаметев, Алешка данилов сын Синмаметев, // (л. 41) Петрушка Семенов сын Мамаков, Федька Семенов сын Мамаков, Сенька Васильев сын Смаилов, Митька Савельев сын Резяпов. Алацкие дороги: Кирюшка Иванов сын Хозяков. Арские дороги: Васка Иванов, Гришка Семенов сын Филиппев<sup>3</sup>.

На обороте: Справил Ивашка Степанов.

На обороте по склейке: Диак Калина Патрекеев.

*Источник: ОРРК КФУ. Ед.хр.1295/10. Л.37–41.*

*Опубликовано: Казанские документы последней четверти XVII века / сост. Д.А. Мустафина. – Казань, 2010. – С.19–20.*

## №10

### Челобитная Ивана Петрова сына Асанова с просьбой отпустить на богомолье в Свяжск и с ним двух человек

Не ранее мая 1682 и не позднее января 1696<sup>4</sup>

Царем государем и великим князем Иоанну Алексеевичю, Петру Алексеевичю всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцем бьет челом холоп ваш Ивашко князь Петров сын Асанов<sup>5</sup>. Милосердые государи цари и великие князи Иоанн Алексеевич, Петр Алексеевич всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцы, пожалуйте меня холопа своего, велите, государи, отпустить в Свяжск помолица Ерманю чудотворцу по обещанию<sup>6</sup>. А са мною холопом вашим два человека. Цари государи, смилуйтеся<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Слово «Васка» исправлено по ранее написанному «Кирюшка».

<sup>2</sup> В слове «Алмаметев» буква «т» исправлена по ранее написанному.

<sup>3</sup> Далее приведена часть скрепы «-кеев».

<sup>4</sup> Датировано по времени совместного правления царей Ивана и Петра Алексеевичей.

<sup>5</sup> В промежутке между второй и третьей, третьей и четвертой строками буроватыми чернилами написано: «По милости божии и великих московских чудотворцов Петра и Алексея».

<sup>6</sup> В ркп: «пообещанию».

<sup>7</sup> Далее в предложение строки другим почерком приписано: «Царем государем».

Царем государем и великим князем Иоанну Алексеевичю, Петру Алексеевичю всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцем, бьет челом холоп ваш Ивашко княж Петров сын Асанов. Милосердыи цари государи и великие князи Иоанн Алексеевич, Петр Алексеевич всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцы [...] <sup>8</sup>

Царем государем и великим князем Иоанну Алексеевичю [...] <sup>9</sup>

*Источник:* ОППК КФУ. Ед.хр.3203.

*Опубликовано:* Казанские документы последней четверти XVII века / сост. Д.А. Мустафина. – Казань, 2010. – С.35–36.

#### №11

**Меновая запись князя Дмитрия Григорьева сына Асанова, данная казанцу Степану Никитину сыну Халевину на поместную землю в Казанском уезде по Ногайской дороге в деревне Нижней Серде, в обмен на поместную пустошь Мешляк по Зюрейской дороге**

11 марта 1691 г.

#### Список з записи

Се яз князь Дмитрией княж Григорьев сын Асанов дал сию запись в Казани <sup>10</sup> казанцу Степану Никитину сыну Халевину в том. В нынешнем во сто девяносто <sup>11</sup> девятом <sup>12</sup> году марта в 11 день променил я князь Дмитрией ему Степану великих государей жалованье, а свою помесною землю, что мне дано после отца моего <sup>13</sup> князь Григорья княж <sup>14</sup> Никитина сына Асанова, в Казанском уезде по Нагаиской дороге в деревне Нижней Серде по даче на сто на дватцеть на две четверти в поле, а в дву по тому же, с лесом и санными покосы, и со всеми угоды, и с помещиковою и з крестьянскою <sup>15</sup> усадьбами, и с помещиковыми и с крестьянскими <sup>16</sup> дворовыми <sup>17</sup> хоромными <sup>18</sup> строеньем. А выменил я князь Дмитрией у него Степана на тое свою помесную землю <sup>19</sup> ево <sup>20</sup> Степанову помесною <sup>21</sup> же землю в Казанском же уезде по Зюрейской дороге пустошь по речке Мешляка, верхняя межа вершина Мешляка речки, нижняя межа вниз речки Мешляка до Сухова врагу по обе стороны, да черной лес по обе <sup>22</sup> же стороны, пашенные земли тритцать четвертей в поле, а в дву по тому же, с лесом и санными покосы, и со всеми угоды. А за переходные четверти и за дворовое строенье взял <sup>23</sup> я князь Дмитрией у него Степана сто рублей денег. А крестьян своих ис той деревни Серды с

<sup>8</sup> Здесь в ркп текст обрывается. После этой фразы-обращения в противоположном направлении на той же строке написано: «великия Устин божи и ве». На правом поле написано: «самодержцем бьет челом холоп Ивашко».

<sup>9</sup> Фраза обрывается.

<sup>10</sup> Слово с предлогом «в Казани» написаны тем же почерком, но другими чернилами над строкой.

<sup>11</sup> В слове «девяносто» слоги «вяносто» написаны тем же почерком и теми же чернилами над строкой по чищенному.

<sup>12</sup> В слове «девятом» буквы «дев» исправлены по написанному.

<sup>13</sup> Слова «мне дано после отца моего» написаны по чищенному.

<sup>14</sup> Слово «Княж» написано тем же почерком и теми же чернилами над строкой.

<sup>15</sup> В слове «крестьянскими» буквы «ими» исправлены по ранее написанному «ою».

<sup>16</sup> В слове «крестьянскими» буквы «ими» исправлены по ранее написанному «ою».

<sup>17</sup> В слове «дворовыми» вторая буква «о» исправлена по ранее написанной букве «ы».

<sup>18</sup> В слове «хоромными» буква «и» приписана тем же почерком и теми же чернилами к выносной букве «и».

<sup>19</sup> В ркп: «змю».

<sup>20</sup> Слово «ево» написано тем же почерком и теми же чернилами над строкой.

<sup>21</sup> Так в ркп.

<sup>22</sup> В слове «обе» буква «о» исправлена по ранее писанному.

<sup>23</sup> В ркп: «зьял».

променной помесной своей<sup>24</sup> земли, которою променил ему Степану, мне князь Дмитрею свести на ту выменовную помесную землю, которую выменил я князь Дмитрей у него Степана. А по крестьян ему Степану, которые крестьяня за отцом<sup>25</sup> моим за князь Григорьем написаны на той помесной земле в писцовых<sup>26</sup> и в переписных<sup>27</sup> книгах, а иные и в бегах, и за мною за князь Дмитреем по даче, и по той моей помесной променной<sup>28</sup> земли до<sup>29</sup> тех моих князь Дмитриевых крестьян дела ему<sup>30</sup> нет и великим государем не бить челом. И крестьян своих, которые в той деревне Серде написаны, сошной стрелецкой хлеб и всякие великих государей подати<sup>31</sup> платить мне князь Дмитрею и о росписке тех меновных земель принести мне князь Дмитрею с ним Степаном челобитную<sup>32</sup> за руками, и у допросу не опорить<sup>33</sup>, и руку приложить. И великим государем бить челом в нынешнем же во 199-м году. И впредь мне князь Дмитрею и жене моей, и детям, и родственником моим на него Степана и на жену ево, и на дети, и на родственников ево // (л. об.) о той променной земли великим государем не бити челом и не вступатца. А буде хто в тое мою князь Дмитриеву променную у него Степана и у жены ево, и у дети, и у родственников ево по каким отца моего или моим крепостям станут вступатца, и мне князь Дмитрею и жене моей, и детям ево Степана и жену ево, и дети и родственников ево в той земли, что писано выше сего, очищать. А буде я князь Дмитрей о росписке той своей променной земли с ним Степаном челобитные за рукою не принесу или чем оспорю, и к допросу<sup>34</sup> в нынешнем во 199-м году руки не приложу или о повороте той земли до росписки или после росписки я князь Дмитрей или жена моя и дети, или родственники мои на него Степана на жену ево и на дети, и на родственников ево великим государем станем бить челом или хто в тое мою князь Дмитриеву променную помесную землю по каким отца моего и моим крепостям<sup>35</sup> у него Степана или у жены ево, и у дети станут вступатца, а я князь Дмитрей или жена моя, и дети в том не очистим, и ему Степану и жене ево и детям<sup>36</sup>, и родственником ево взять на мне князь Дмитрие<sup>37</sup> и на жене моей, и на детях по сеи записи триста рублей<sup>38</sup>. А ся запись и впредь в запись. И<sup>39</sup> буде в платеже крестьян своих я князь Дмитрей<sup>40</sup> сошных стрелецких денгах или в каких великих государей податях ему Степану какие убытки доведу, и ему Степану и жене ево, и детям взять на мне князь Дмитрее или на жене моей и на детях протори свои и убытки, что<sup>41</sup> в том станет, все сполна<sup>42</sup>. А у сеи записи послуши: казанской площади подьячие Марко Кирилов, Осип Оханщиков, Михаило Гарасимов<sup>43</sup>, Василеи Истомирин, Тимофеи Синбиренин, Василеи Трубников. Запись<sup>44</sup> писал тое же площади подьячие Иван Балашов.

<sup>24</sup> Слова «променной своей» написаны по чищенному.

<sup>25</sup> В слове «отцом» буквы «ом» исправлены по ранее написанному.

<sup>26</sup> В ркп: «пицовых».

<sup>27</sup> В ркп: «преписных».

<sup>28</sup> В слове «променной» буква «р» исправлена по ранее написанному.

<sup>29</sup> В ркп: «да».

<sup>30</sup> Слово «ему» написано тем же почерком, но чернилами другого цвета над строкой.

<sup>31</sup> В слове «подати» буква «д» исправлена по ранее написанному.

<sup>32</sup> В слове «челобитную» слог «че» исправлен по ранее написанному.

<sup>33</sup> В слове «осьпорить» буквы «ось» написаны тем же почерком и чернилами над строкой.

<sup>34</sup> В слове «допросу» буква «с» исправлена по ранее написанному.

<sup>35</sup> В слове «крепостям» буква «ять» исправлена по ранее написанному.

<sup>36</sup> В слове «детям» буква «ять» исправлена по ранее написанному.

<sup>37</sup> В слове «Дмитрей» буквы «ри» исправлены по ранее написанному.

<sup>38</sup> Далее на строке зачеркнуто: «денег».

<sup>39</sup> Союз «и» исправлен по ранее написанному.

<sup>40</sup> В слове «Дмитрей» буквы «ре» исправлены по ранее написанному.

<sup>41</sup> Далее на строке зачеркнуто: «ему».

<sup>42</sup> Далее зачеркнута фраза: «А у подлинной записи ево князь Дмитриева рука да послуховы руки. А писана во 199-м году марта в 11 день».

<sup>43</sup> В слове «Гарасимов» буква «с» исправлена по ранее написанному.

<sup>44</sup> В слове «запись» буква «з» исправлена по ранее написанному.

Лета 7199-го марта в 11 день. А у подлинной записи по склейкам ево князь Дмитреева рука да послуховы руки.

*Источник: ОРРК КФУ. Ед.хр.3101.*

*Опубликовано: Казанские документы последней четверти XVII века / сост. Д.А. Мустафина. – Казань, 2010. – С.107–109.*

## №12

### **Из указа императрицы Анны Иоанновны об отправлении архимандрита с некоторым числом священнослужителей в разные губернии для обучения новокрещеных христианскому закону и о преимуществах новообращенным дарованных**

2 сентября 1740 г.

Понеже в Казанской, Астраханской, Сибирской, Нижегородской и Воронежской губерниях населено иноверцев, магометанского закона и идолопоклонников, також и никакого закона не имущих, несколько тысяч домов, которых о обращении в православную веру греческого исповедания потребные определения учинены еще при жизни, благонадежные и вечнодостоинныя памяти, дяди нашего Государя Императора Петра Великого, и по тем определениям, по увещанию из Святого Писания, несколько тысяч душ обращено и в содержании Христианского закона отчасти были наставлены, к томуж, и для их собственной пользы, по вступлении в православную христианскую веру, от рекрутских поборов освобождены; и хотя такие учреждения надлежало твердо содержать и по них поступать, однакож потом чрез всеподданнейшее доношение бывшего Свяяжского Богородицкого монастыря архимандрита Алексия, нам известно учинилось, что не все так исполняется, как надлежало с такими иноверцами, из них новокрещенными, поступать, а иное и забвению предано; особливо же многие новокрещенные иноверцы живут с некрещеными в одних деревнях, и видя от них соблазны, паки к ним пристаюг, и в прежнем своем заблуждении пребывают. Того ради, для умножения христианского закона и вящего утверждения в вере новокрещенных иноверцев в дополнение прежних состоявшихся указов, указали мы, во всех оных губерниях, кроме Сибирской, в которой о такой же проповеди слова Божия, учинено будет особое определение у обращения оных иноверцев в христианскую греческого исповедания веру и наставления их спасительному пути на место одного архимандрита Алексия быть отправленному для того из Синода из учителей Московской академии архимандриту Дмитрию Сеченову, которой окончил богословию, да при нем для вспоможения и рассылок к новокрещенным в жилищах их ради надзирания и обучения оных христианскому закону, Казанского Благовещенского собора и образа Казанския Богородицы протопопам, придав к ним для лучшего и вероятнейшего новокрещенным разговоров из Священного Писания переводу, из обретающихся в Казанской епархии знающих их языки людей, пять человек, а ежели таковых, в той епархии не сыщется то из имеющихся в семинарии Казанской новокрещенских пять детей, человек, к тому способных, с потребным числом гарнизонных солдат, и поступать следующим порядком: [...]

4) Всем новокрещенным нашим указом объявить, чтоб в церковь святую к словословию божию приходили не леностно, а наипаче во дни недельные и в господские и богородичные дванадесятные праздники и в высокаторжественные дни, також в некоторые и нарочитых святых, например, на рождество Иоанна Крестителя, на день верховных апостол Петра и Павла и прочих, а во дни ж великого поста у приходских своих священников исповедовались и приобщались св. тайн повсягодно и с некрещеными от сообщения, сколько возможно удалялись. А которые от безстрашия, лености же и нерадения своего в церковь в вышеозначенные дни приходять не будут, на таковых вместо денежного штрафа полагать легкую церковную эпитимию, например: велеть в церкви публично класть по несколько

поклонов и прочим тому подобным склонять по рассмотрению определенных к ним духовных персон, а особливо того усматривать над воспринявшими веру христианского благочестия из магометанского народа, понеже оные, как упомянутой архимандрит Алексей представлял, в обычаях своих бывают весьма замерзлы и ко крещению никто из них по благоволению не придет, разве кого привлечет к тому какая нужда; а в которых деревнях между такими новокрещенными жить будут русские люди, тем накрепко приказывать, чтоб они на поступки тех новокрещенных, что касается до христианской веры и закона, накрепко смотрели; и ежели кого из новокрещенных усмотрят, что он поступает не так, как правому христианину надлежит, и в церковь Божию для моления в двенадцатые и господские праздники и в воскресные и высокаторжественные дни не приходят, и магометанские обычаи содержат, таких вначале увещевать, дабы от того перестали; а буде не послушают, тогда священникам того приходу объявлять, которые должны упомянутых новокрещенных от всякого суеверия и лености отвращать и к истинному пути христианского закона приводить и наставлять, а на непокорных оные эпитимии налагать; а буде и по таком духовном наказании явятся непослушны, тогда вышеупомянутым архимандриту Сеченову и определенным для проповеди протопопам доносить, описывая все их непотребные и закону христианскому противные поступки, по которым их доношениям таких новокрещенных пути истинному поучать; а буде по свидетельству явится великая вина, то церковным покаянием, или другими, по рассмотрению их, штрафами штрафовать; однако ж таких дел, что для новокрещенных инородцев о вере и неисполнении христианского закона касаться будет, далее трех дней отнюдь не продолжать и по приказному обычаю ничем их не завязывать; но всякое снисхождение, сколько возможно, им показывать, дабы чрез такие ласковые к ним поступки и наставление праведному и безпорочному житию, прочим иноверцам к восприятию христианского закона придать охоту.

б) Упомянутых новокрещенных иноверцев, которые живут в одних деревнях с некрещеными, перевести в другие деревни и поселить вместе с крещеными ж иноверцами и старинными русскими людьми и земли и всяких угодий давать им при поселении по столько же, сколько они на прежних жилищах имели [...]

15) Приходящим ко крещению в награждение за восприятие св. крещения, против прежних дач, покупая из положенной на новокрещенных суммы, давать каждому по кресту медному, что на персях носят, весом каждой по 5 золотников, да по одной рубахе с порты и по сермяжному кафтану с шапкою и рукавицы, обуви чирьки с чулками; а кто познатнее, тем при крещении давать кресты серебряные по четыре золотника, кафтан из сукон крашенных, какого цвета кто похочет, ценою по 50 к. арш., а вместо чирьков сапоги ценою по 45 к.; женскому полу волосинки и очельники, по рубахе холщевой, да от денег мужеска пола, кои от рождения выше 15 лет, по рублю по 50 к., а от 10 до 15 лет, по рублю, а кои ниже 10 лет, тем по 50 к.; женска пола от 12 лет и выше по рублю, а прочим, кои ниже 12 лет, по 50 к.; сверх же того, которые святое крещение с женами и с детьми примут всею семьею, давать в дома их по иконе со изображением спасителя образа или богоматери с предвечным младенцем и о том в жилищах их для ведома публиковать указами.

21) Для обучения иноверческих детей учредить четыре школы: первую в Казани в Федоровском монастыре, вторую в Казанском у по Зюрейской дороге, в дворцовом селе Елабуге, третью в Свияжском у в городе Цивильске, четвертую в Казанском у в городе Царевококшайске, и обучать оных новокрещенских детей русской грамоте по алфавиту и слогам букваря с десятословием, часослова, псалтири и катихизиса и скорописному; однако ж при том за ними смотреть, чтоб они и своих природных языков не позабыли [...]

*Источник: ПСЗ-1. Т.11. №8236. С.248–251, 254–255.*

## №13

## Справка канцелярии Св. Синода о казанских новокрещенских школах

26 июня 1820 г.

В Канцелярию Комиссии духовных училищ.

На требование оной от 22 числа сего июня дается знать, что по поводу обращения в Казанской и прочих губерниях инородцев в христианскую веру, именным Высочайшим указом 11 сентября 1740 г. повелено, для обучения инородческих детей учредить четыре в разных Казанской губернии местах школы и обучать оных новокрещенных детей русской грамоте и скорописному, однако, притом за ними смотреть, чтобы они и своих природных языков не позабыли.

Во исполнение сего от Синода во всеподданнейшем докладе, Высочайше подтвержденном в 7 день июля 1742 г. положено было оные школы учредить:

- 1-ю – в Казани в Феодоровском монастыре.
- 2-ю – в Свяжском Богородицком монастыре.
- 3-ю – в дворцовом селе Елабуге и
- 4-ю – в г. Царевококшайске.

Обучать тех детей от 7 лет возраста и производить жалованья в год:

Сим детям каждому на мундир, провиант и прочую пищу и нужды по 7 руб., а на всех 1400 руб. – коп.

Учителям в каждой школе по два, а во всех 8-ми по 30 руб. 240 руб. – коп.

Комиссару одному 30 руб. – коп.

При нем писарю 15 руб. – коп.

Смотрителям 4-м, каждому по 10 руб. 40 руб. – коп. Истопникам 24-м, по 6 руб. 144 руб. – коп.

Портомоям 8-ми, по 3 руб. 24 руб. – коп.

Лекарям 2-м, по 80 руб. 160 руб. – коп.

На медикаменты 100 руб. – коп.

На дрова, свечи и на корм лошадям. 156 руб. – коп.

На бумагу, чернила и перья 26 руб. – коп.

На починку строений 27 руб. 20 коп.

На книги 546 руб. – коп.

На медные котлы 60 руб. – коп.

На покупку лошадей в каждой школе по одной и комиссару 24 руб. – коп.

Итого 2992 руб. 20 коп.

После сего Синод по общей с Сенатом конференции в 1764 г. представлял всеподданнейшим докладом: что как обучающиеся в сказанных школах дети по большей части к обучению не понятны, а в новокрещенских жительствовах при церквах из священно- церковнослужителей довольно уже есть таких, кои их иноверческие языки (для которых их новокрещенские в означенных школах обучаемы были) знают; и для того им не быть и имеющихся в оных школах тех новокрещенских детей в дома к отцам и родственникам их отпускать; а которые из них обучались и в церковный причт годны, таковых по силе прежних указов к церквам определить; определенных же в школы духовных персон и прочих разного звания людей распределить кто откуда определен, а тех новокрещенских детей, буде пожелает кто, архиерею велеть российской грамоте обучать находящимся в новокрещенских жительствовах при церквах попам и дьяконам и прочим церковнослужителям, как и прочие русские малолетние дети по желаниям своим у таковых обучаться, и которые из них российской грамоте и письму обучатся, таковых о производстве годных в священно- церковнослужители поступать по прежним указам.

Но на сем докладе Высочайшею конфирмациею поведено: «Школ не отрешать, а им дать на волю детей в школах или приходских церквах обучать и никому принуждения не чинить».

А в 1800 г., по случаю учреждения в новокрещенных в 1799 г. епархиях семинарии, во Всеподданнейшем докладе Синода, Высочайше подтвержденным в 31 день мая, между прочим сказано, что хотя упоминаемые школы и ныне существуют, но учащихся в них против положенного по штату числа 200 чел. находится с небольшим половина; и что как инородцы, крестившиеся в христианскую веру, принадлежат к церквам их приходов и о непоколебимости в вере каждого из прихожан имеют попечение тамошние священники: то по сему оным для новокрещенских детей школам в Казанской губернии не быть, а учеников в тех школах, находящихся способных к продолжению наук, определить в Казанскую академию, учредя в ней для того особый класс татарского языка.

О исполнении чего преосвященному казанскому от 16 июня того же 1800 г. дано знать указом.

Из доставленной же от преосвященного казанского за 1799 г. об учителях и учениках казанских новокрещенских 4-х школ ведомости значит, что в оных обучаются: из татар, башкир, чуваш, черемис, мордвы и вотяков.

*Опубликовано: Никольский Н.В. Собрание сочинений. Т.2. Труды по истории христианизации и христианского просвещения чувашей. – Чебоксары, 2007. – С.318–320.*

## § 2. Традиционная культура кряшен (XIX – начало XX вв.)\*

### №14

#### Из записки священника Иоанна Ляпидовского, составленной для Российского географического общества, о традиционном костюме, пище и дохристианских обрядах жителей Чуринского прихода Мамадышского уезда Казанской губернии

1848 г.

Жители Казанской губернии Мамадышского уезда Ядыгаровской волости состоят из государственных крестьян-татар, из татар старокрещеных, русских и вотяков<sup>45</sup>. [...]

Старокрещеные из татар.

Из татар старокрещеные христианского вероисповедования празднуют недельный день Воскресенье и прочие праздники, принятые православной церковью. Они почитают себя переселенцами из разных мест и поколений. Это переселение последовало в то время, когда они приняли Святое крещение. Они в постройках домашних, языке, платье, пище сходятствуют с татарами, почти все курят и нюхают табак, а из татар редкие. Мужчины головы не бреют, а носят волосы подобно русским мужикам. Наружный вид их разнообразен; есть волосом черные, русые, рыжие, возраста разного же, телосложения крепкого, ловки, проворны и к физическим трудам прилежны. У них грамотности никакой нет. В 1845 году открыто приходское училище, в коем учатся до 50 мальчиков. Русской грамоте учить их довольно трудно, потому что не знают русского языка.

Женский пол старокрещен в платье сходитствует с татарским. Они отличаются головным убором, который наподобие чехла русских женщин. На него выше лба нашивают золотые позументы с углами к вискам. Эта повязка называется сюряка<sup>46</sup>; виски также прикрываются

\* Документ к публикации подготовили Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова.

<sup>45</sup> Имеются в виду удмурты.

<sup>46</sup> *Сүрәкә* – женское трехчастное головное покрывало, состоящее из сшитых между собой налобника, основного полотенца и крыльев – височников. Здесь и далее выделение слов соответствует выделению слов в документе.

вают нашитыми позументами, они называются зилькялик<sup>47</sup>; в ушах имеют большие серебряные серьги. Сверх сюржа накрывают голову большим полотенцем, которого концы обращены на спину. Девицы в платье во всем сходствуют с татарским. Они носят на голове большие колпаки с нашивкою ко лбу золотой сетью, который называется сясяк<sup>48</sup>, т.е. цветок, обуваются в башмаки и лапти. Женщины и девицы на грудь накладывают полукруглые борки, унизанные серебряною монетою, называемые муик-джяка<sup>49</sup>; такую ленту, какие у татарок, унизанную монетами, к концу которой привешивают ключи, что означает доверительность в хозяйстве от старшего из семейства. Достаточные на борке и ленте имеют до 50 рублей серебром.

Хозяйственный быт татар и старокрещен. Как татары, так и старокрещенные из татар занимаются земледелием, разводят в небольшом количестве картофель, в огородах сажают капусту, огурцы, лук, редьку, морковь, свеклу и репу, последние более сеют на вычищенных лесных местах. Поля засевают рожью, ячменем, полбою, пшеницею, овсом, коноплей, льном, чечевицею, горохом и гречихою, которая вошла в употребление около пяти лет. Хлебных произрастаний на продажу поступает очень мало, а большею частью жители покупают сами насущный хлеб. Плодовых садов нет.

Промышленность. Татары по нерадению к трудолюбию немного получают доходов. Некоторые из них занимаются извозом. Старокрещенные же почитаются зажиточными, из них очень много портных мастеров, для чего на зиму отправляются к городу Оренбургу и другим пограничным местам, иные выделывают овчины и мерлушки. Другие работают на китайских фабриках, где получают плату, против татар, выше, и им больше доверительности.

Денежный доход. В прошлом, 1847 году казенных податей с добавочными на устройство дорог и водяных сообщений и земской повинности собиралось по 4 рубля и 28 копеек серебром на дом с каждой ревизской души; на необходимые по домашнему хозяйству надобности и на прочие расходы в среднем семействе простирается в год до 5 рублей серебром.

Болезни. Жители обоего пола подвержены болезням: горячке, лихорадке, водянке и, редко, чахотке. В здешних местностях иногда свирепствует болезнь, по-русски называемая морушка, а по-татарски яман кутыр, о которой написано особо.

Языческие праздники у старокрещен. У крещеных из татар не истребились смешанные языческие поверья, они в здешних местах следующие: Бермячик, Заря, Сабан и Хурбан.

Бермячик<sup>50</sup>. В Лазареву субботу, т.е. на Вербное воскресенье, после полудня молодые холостые мужчины, отправляясь в лес, нарезавают ножами две таловых прутьев; в это время другие собирают с каждого двора муку, молоко, яйца и масло, из чего приготавливают завариху, которую, наложив в большие чаши, мажут маслом и призывают старшего из селения по летам, который, помолясь, начинает есть завариху, и прочие все последуют ему. Накушавшись, бьют приготовленными прутьями один другого и хозяина с семейством того дома, в котором приготавлилась завариха. Потом входят в каждый дом по ряду и бьют прутьями кто бы ни встретился. О таинстве данного поверья ничего не знают, а говорят, что это обыкновение осталось от стариков.

Заря<sup>51</sup>. В начале весны, перед посевом яровых хлебов, собирают с каждого дома крупу, масло и молоко. В назначенный день увозят от селения на версту<sup>52</sup> котел и из собранных

<sup>47</sup> *Жилкәлек* – женское монетное височное украшение.

<sup>48</sup> Имеется в виду *калпак-чачак* – девичий головной убор, богато украшенный позументом и бахромой с жесткой основой.

<sup>49</sup> Имеется в виду *муен яка* – женское шейное украшение из ткани, богато украшенное монетами.

<sup>50</sup> *Бәрмәнчек* – тат. верба, тальник.

<sup>51</sup> В отличие от других религиозных праздников, приводимых автором, Заря (*Зәра боткасы*) имела довольно узкую локализацию и праздновалась в основном среди жителей Чуринского прихода Мамадышского уезда Казанской губернии.

припасов варят кашу. (Место это в поле, от селения на восток, где ежегодно бывает мольбище, и называется зарм). К вечеру собираются все жители селения с семьями, приносят пиво и квашеный мед, разложив кашу на многие большие чаши и помолясь, садятся на многие круги и едят, потом угощают один другого принесенными напитками; по окончании возвращаются и, собравшись в поле близ селения, смотрят на лошадиную скачку, которая продолжается недолго, и расходятся к будущему празднику сабану<sup>53</sup>.

Сабан. В тот же самый день, или через неделю после зари, празднуют сабан. Для этого праздника издавна селения разделяются на три части. Жители той части деревни, к стороне которой будет приходиться яровое поле, особенно приготавливаются угощать обывателей прочих двух частей. Около полудня среди селения, на чистом луговом дворе, сходятся все люди обоюбого пола и приносят на больших блюдах ювачи (булки из пшеничной или другой яровой муки), яичницу, масло и пиво, или квашеный мед, все составив на земле-лужайке, молятся и садятся кругами, едят и, поблагодарив Господа, расходятся, а остальное кушанье уносят в свои дома. Это собрание называется шиллик<sup>54</sup>. Потом, запрягнув лошадь в соху, привязав к ней борону и взяв семена, отправляются в поле для начала посева. Во время выезда со двора хозяйка обсыпает мукою запряженную лошадь, а за ними следуют сама с остальным семейством с тем же блюдом и с таким же припасом, какой носила на шиллик. Хозяин, вспахав на полосе близ дороги сажени три длиною и в сажень ширины, сеет овес, или полбу, или пшеницу, в семена же кладут яйца крашенные, которые с житом кидаются на пашню; маленькие дети свои, иногда и чужие, собирают их (яйца мешают в семена для того, чтобы урожай хлеба был хороший и ядреный). Заборонив пашню, садятся на ней есть и пить принесенное хозяйкою; оставив на полосе соху и борону, возвращаются в дом. Потом снова все жители селения собираются, таким же порядком, как в день зари, к воротам ярового поля, где бывают скачка на лошадях, борьба, выбежки и прыжки молодых людей; отличившиеся получают награждения такие же, какие и у татар. Иногда в выбежку избираются люди самые престарелые. Такая партия в зрителях производит сильный хохот. По окончании молодецких потех все уходит в поле и собираются в ту часть селения, которая особенно приготовилась угощать прочих, где на двory, которые просторнее других и покрыты лужайкою, ставят столы и скамьи, пришедшие садятся за них; каждая хозяйка этой части селения приносит в большой чаше токмач и ложки, а хозяин ведро пива и угощает по ряду всех. Покушав части, расходятся по домам и пируют всю ночь. Этот праздник продолжается дня три. После сабана принимаются за работу, если время теплое, а когда бывает холодно или дождь, посев отлагается до приятной погоды.

Хурбан<sup>55</sup>. В то время как яровые посевы взойдут и зеленью покроют землю, в поле закалывают одну овцу или более, смотря по величине селения. Варят всю, мясо съедают, а кости сжигают. Это отправляется для того, чтобы в продолжение лета Бог не побил хлеба градом.

**Источник:** ОР РНБ. Ф.573 (СПбДА). Оп.1. Д.А1/232. Л.14–18 об.

**Опубликовано:** Записка священника И.М. Ляпидовского – источник по истории традиционной культуры татар Мамадышского уезда Казанской губернии / публикацию подготовил Р. Исхаков // *Гасырлар авазы – Эхо веков*. – 2012. – №3–4. – С.284–286.

<sup>52</sup> Единица измерения расстояния, применявшаяся в России до введения метрической системы, равна 1066,8 м.

<sup>53</sup> Авт. сн.: Сабан, по татарскому словопроизводству, есть большая соха или плуг, в который для пашни запрягают от трех до пяти лошадей, ими пахут для посева яровых хлебов. Этот плуг в Мамадышском уезде не употребляют.

<sup>54</sup> *Шыйлык*.

<sup>55</sup> Вероятно, автор имел в виду общественные моления с кровавыми жертвоприношениями (*корман*), приуроченные к сельскому аграрному циклу, отмечаемые у всех групп крышен.

## №15

**Из статьи Б. Гаврилова «Погребальные обычаи  
и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой  
Казанской губернии Мамадышского уезда»**

1874 г.

В 1863 г. моя мать сделалась больна и проболела более месяца. От болезни она очень похудела. Окружающие ее говорили, что она скоро умрет. Мне было тогда только десять лет, и я вовсе не думал о том, что моя мать помрет. Но вот прошло семь недель с начала ее болезни. На восьмой неделе, в субботу, моя мать не могла уже владеть собою, не говорила ничего и лежала без памяти. Позвали священника и причастили больную. Она почувствовала себя лучше, начала говорить, но, не надеясь на совершенное выздоровление, решила проститься со своими родственниками. Прощалась она в полной памяти. На другой день, в воскресенье, она снова почувствовала себя хуже, лежала без памяти и вечером при закате солнца скончалась. Тогда бабушка моя, при помощи старшего брата, повернула вместе с постелью тело покойницы к образу головою, потом взяла большой ножик, провела им на нарах кругом матерней<sup>56</sup> постели черту и сказала, чтобы покойницу не оставляли одну. Сделавши такое распоряжение, бабушка ушла в другую избу и сказала моему отцу, чтобы он позвал молодых людей и девушек стеречь покойницу во время ночи, и снова вернулась к покойнице. По верованию крещеных, тело каждого покойника необходимо караулить от ведьмы (*убыр*), которая приходит и съедает тело покойника, если его не стерегут, сама же принимает на себя его образ и ложится вместо покойника. Впрочем, при обмывании покойника можно всегда узнать, что на месте покойника лежит ведьма: ведьма от горячей или очень холодной воды вздрагивает.

По исходе души умирающего человека крещеные татары обращают особенное внимание на то, чтобы все сосуды с жидкостью в доме были покрыты. Душа человека, по верованию крещеных, тотчас по исходе из тела непременно купается в непокрытой воде или в каком-нибудь жидком кушанье.

У покойной моей матери не закрылись глаза во время смерти. Бабушка заметила это и, будучи уверена, что покойница может слышать, сказала ей: сноха, закрой глаза, потому что ты идешь теперь предстать пред старшими. Сказавши это, бабушка своими же руками закрыла глаза покойной моей матери. Крещеные татары имеют особое поверье: если у их покойников глаза остаются открытыми по смерти, это, по их мнению, означает скорую смерть одного из членов семьи покойника<sup>57</sup>.

Скоро после того, как бабушка закрыла глаза моей умершей матери, собрались в наш дом наши родственники – девушки и молодцы. Они мало, должно быть, были тронуты смертью моей матери, потому что, карауля ее тело от ведьмы, пели песни и рассказывали сказки, кто какие знал. Некоторые молодцы при этом играли в карты и в шашки и так[им] обр[азом] просидели до утра. Утром девушки разошлись по своим домам, а молодцы остались. Несколько человек из них отправились рыть могилу, а остальные начали делать гроб. Гроб крещеные делают, не соображаясь с ростом покойника, и если гроб окажется длиннее тела покойника, то говорят, что из той семьи будет скоро другой покойник<sup>58</sup>.

Пока молодцы делали гроб, несколько женщин, назначенных еще при жизни самую покойною моею матерью, начали омыwać ее тело. При этом мужчины не должны присутствовать, по собственному чувству стыда, а я, как маленький мальчик, остался в избе и бессознательно смотрел за омывавшими мою мать женщинами. Они, по-видимому, были уверены, что покойница все слышит и знает. Они, напр., спрашивали у нее позволения снять с нее рубашку и, как будто получивши позволение, снимали. Точно так же они спрашивали у нее чистое белье и потом уже надевали на нее белье, нарочно для этого сшитое из тонкого

<sup>56</sup> То есть материнской.

<sup>57</sup> Прим. ред.: Есть подобная примета и у русских.

<sup>58</sup> Прим. ред.: И эта примета существует между русскими крестьянами.

холста. Сверх белья они надели на покойницу самый лучший ее камзол, а сверх камзола – халат. На ноги покойницы были надеты суконные чулки, какие обыкновенно носят крещенки, и башмаки. Голова ее была убрана так же, как обыкновенно крещенки убирают свои головы в праздник. Все эти принадлежности одежды были назначены самою покойницею еще до ее смерти. Омование и одевание покойников совершаются у крещеных вообще торжественно, и крещенки считают за честь для себя участвовать в этом деле. Впрочем, они и не совершенно бескорыстны, так как после за свой труд получают себе в благодарность оставшиеся вещи покойницы.

Когда покойница была совершенно одета, ее положили на нары. В это время был уже готов и гроб. Тогда родные покойницы сшили наволоку<sup>59</sup>, наполнили ее листьями березового веника, который три года висел в амбаре и не был ни разу в употреблении. У всех крещеных для этой цели хранятся в запасе такие веники. Чтобы сделать изголовье выше, под подушку положили еще вениковых листьев. Когда изголовье было готово, покойницу положили в гроб и сверху накрыли холстиною, на которой был нашит крест из черной материи. Крест должен находиться против груди. После этого бывшим около покойницы людям одна из женщин раздавала лепешечки, которые нужно есть, и приговаривать при каждом откусывании: «Пусть достанется (откушенная часть) тому-то» (имя покойника или покойницы). Некоторые при этом говорят: «Пусть будет пред тем-то» или «пусть его (покойника) место будет в раю». После покойницы таким же образом поминали прежних покойников и покойниц.

По окончании этого поминовения началось прощание с покойницею. Все находившиеся около покойницы начали плакать. Прежде всех подошел к покойнице мой отец, открыл лицо покойницы и со словом «Прости!» поцеловал ее в уста. Потом подходили бабушка, дедушка и прочие. При этом более любившие покойницу открывали ее лицо и целовали в уста. Целование в этом случае, впрочем, не необходимо: кто как хочет. После прощания всем бывшим около покойницы людям одна из женщин раздавала нитки, по пяти и более. Нельзя ничего сказать в объяснение этого обычая. В настоящее время и сами крещеные едва ли понимают его смысл. Когда нитки были розданы, гроб с покойницею вынесли в сени и остановились, чтобы дать умершей в последний раз посмотреть на свой дом. Из сеней гроб с покойницей вынесли на двор и еще раз остановились. После этого гроб был поставлен на телегу (мать моя умерла в мае месяце; зимою ставят гроб на сани) и повезен к церкви. За гробом отправились несколько мужчин, а остальные вместе с женщинами, по мухаммеданскому обычаю, остались на дворе. Оставшиеся на дворе поклонились гробу покойницы в пояс и кинули вслед ей по одной щепке. Этот обычай – бросать щепку вслед вывезенного со двора гроба покойника строго соблюдается крещеными, придерживающимися старины. Какой смысл имеет этот обычай – я объяснить не могу. Я хотел, было, выйти на улицу и проводить тело покойной моей матери, но женщины, оставшиеся на дворе, мне этого не позволили. Они сказали, что если я хочу выйти за ворота, то должен идти за гробом до самого кладбища. Я согласился идти до кладбища и пошел за гробом. Когда гроб был вывезен за околицу деревни, лошадь остановили. Зять мой, который шел за гробом, провел тогда топором по земле кругом телеги черту с призыванием имени Божия, после чего заколотил крышку гроба, и мы продолжили путь. Черта проводится вокруг телеги с целью отогнать от гроба злых духов. По верованию крещеных, около гроба бывает очень много злых духов, которые, как скоро гроб бывает вывезен за околицу деревни, садятся в телегу вместе с человеком, правящим лошадей, а через черту, освященную призыванием имени Божия, они переступить не могут.

Когда гроб был подвезен к церкви, его открыли и внесли в церковь. Последовал заунывный удар в колокол, и началось христианское отпевание. По окончании отпевания гроб снова прикрыли крышкою, обвязали веревками и повезли на кладбище. На пути нам никто не встретился. Но иногда случается, что навстречу покойнику попадает кто-нибудь с ведром воды. Эту воду непременно выливают, так как в ней, по верованию крещеных, душа умершего купается.

<sup>59</sup> Чехол на подушку.

Когда приехали на кладбище, все провожавшие покойницу начали плакать. Отец открыл гроб и поглядел, не забыли ли женщины после обмывания надеть крест на покойницу. Оказалось, что не забыли. Еще раз простившись с покойницею, поцеловавши ее, отец мой закрыл гробовую крышку до страшного суда! После этого начали опускать гроб в могилу. Тогда мой отец вынул из кармана несколько медных монет и кинул их в могилу. Это делается в знак уплаты (неизвестно кому) за место, занимаемое покойницей. Когда могила была зарыта, провожавшие покойницу возвратились домой. Дома сварили кашу и ели ее со сладкою водою. Один из сидящих за столом рассказал тогда про допрос покойников в могиле. По верованию крещеных, заимствованному, очевидно, у мухаммедан<sup>60</sup>, как только зароят могилу покойника, приходят к нему какие-то духи с огненными дубинами и копьями и спрашивают, какие добрые дела сделал он на земле. Покойник рассказывает им [про] свои добрые дела. Крещеные говорят, что на расстоянии сорока шагов от могилы очень ясно слышен шум, производимый духами, пришедшими на допрос; а если при этом лечь на землю, то слышно все, что говорят духи и что отвечает покойник. Крещеные этого, впрочем, не делают, потому что подслушивать этот разговор духов с покойником очень грешно. Вышедши из-за стола, женщины и девушки перемыли все постельное и бывшее на людях, присутствовавших при покойнице, белье, вымыли весь дом. К вечеру была истоплена баня, в которой парились все бывшие около покойницы. Когда все вышли из бани, на полок положен был веник и поставлена чашка с водою. На другой день утром веник и чашка оказались под полком. Крещеные верят, что покойник также ходит в баню и парится. По замечанию моих родных, и моя покойная мать приходила париться в бане в первый день своей смерти, признаком чего и служили веник с чашкой, оказавшиеся под полком. После бани вечером собрались молодые люди и опять стерегли покойницу, для нее была постлана перина, на которую, по поверью крещеных, она приходит отдыхать. И на другой день также стерегли покойницу. Стерегущие, обыкновенно, утешают плачущее семейство покойника.

На третий день после обеда собрались в дом покойницы все родные ее и отправляли в честь [н]ее поминки. В этот день у нас испекли «сорок маленьких лепешек (*кырык гэрдя*<sup>61</sup>)». Всего их было даже больше сорока штук. Кроме того, каждый родственник приносил с собой какое-нибудь кушанье и ставил на стол. Начались поминки. Каждый, по старшинству лет, подходил к столу и поминал покойницу, а потом умерших из одного с покойницею семейства. По окончании поминок моя крестная мать, исполняющая строго все обычаи и обряды отцов, взяла блин и еще некоторые более вкусные кушанья, пошла в сени и заткнула их в щель стены. Через несколько дней это все пропало. По верованию крещеных, положенная в сенях пища и пропавшая неизвестно куда была съедена покойницей.

Когда крестная моя возвратилась в избу, все сели за стол, и началось угощение. В это время многие из гостей заметили на окне бабочку, несколько похожую на моль, только побольше [н]ее. Это, по верованию крещеных, была покойница. Она пришла поглядеть на оставленное ею семейство. Поэтому многие обращались к ней с разными выражениями вроде следующего: «Что ты оставила своих детей сиротками»?... Наговорившись таким образом с мною покойницею, бабочку выпустили на двор, открывши окно. По мнению крещеных, душа умершего сорок дней после смерти ходит по разным местам, бывает и в аду, а потом уже идет на место покоя или мучения.

Когда после угощения гости начали расходиться, во все чашки, принесенные с кушаньями, было положено по две или по одной лепешке, и гости унесли это домой, чтобы и там помянуть покойницу. Когда все разошлись, крестная моя по секрету рассказала бабушке следующее: когда мы вышли из своих ворот, я заметила, что к вам идет очень много народу, больше все в белых рубашках. Впереди шли дети, за ними женщины, а позади женщин шли мужчины. Когда они дошли до наших ворот, то вошли к нам на двор. Я показала

<sup>60</sup> Прим. ред.: См. описание этого допроса по мухам[меданскому] представлению в Правосл[авном] собес[еднике] 1871 г., август, в статье: Мухам[меданское] учение о загробной жизни человека... стр.301–304.

<sup>61</sup> *Кырык гэрдя*.

на них мужу и сказала: «Чай мы уже опоздали: видишь, сколько народу пришло к ним!». За ними пошли и мы на двор. Они пошли в сени. Нам слышно было, как они топали ногами. Мы вошли к вам вслед за ними, и никого в вашей избе не заметили. Ты ведь сама знаешь, что мы пришли к вам первые, когда у нас еще никого не было. Значит, это были *они* – ваши покойные.

Точно такие же поминки бывают у крещеных на седьмой и сороковой день после смерти родственников.

Когда исполняется год после смерти, крещеные отправляют особые поминки, известные у них под названием «*аш*». Если годовые поминки приходятся в какой-нибудь пост, то их отправляют раньше или позже поста. В день поминок утром режут, обыкновенно, корову, нарочно откормленную для этой цели. Эту корову должен резать ближайший родственник покойника. Ему дают полотенце, которым он обвязывает свою шапку или шляпу и, зарезавши корову, полотенце оставляет у себя. Тогда же режут несколько баранов, куриц и т.п. Вместе с этим пекут блины и «*сорок лепешечек*», готовят яичницу, и таким образом устроится «*аш*», т.е. с угощением. Вечером в этот день созывают родных из пяти или из семи дворов. Из каждого двора непременно должен придти хоть один человек и принести в чашке какое-нибудь кушанье. Когда соберутся все гости, то зажигают две восковые свечи и приставляют их к образам. После этого все гости-мужчины и хозяева зажигают каждый по одной свече и приставляют их в разных местах избы и сеней: на полатах, на дверях, на окнах, на печке и пр. Точно таким же образом было устроено и в годовщину смерти моей матери. Когда все было готово, старшая летами женщина отворила дверь и позвала покойницу – мою мать и прежних покойников. Для этого дверь была оставлена отворенною минут на пять. [...]»<sup>62</sup>

Между крещеными татарами есть поверье, что похороненные выходят иногда из могил и причиняют вред живым. Расскажу пример такого поверья, где покойник наводил страх на всю деревню<sup>63</sup>. В деревне Т.<sup>64</sup>, которая отстоит от нашей деревни на семнадцать верст, жил крестьянин, крещеный татарин, Василий по прозванию Козья голова. Он жил распутно и был отчаянный вор. Когда он умер, его похоронили. Но только за его грехи ему и в могиле не было места. В самый день похорон он, по рассказам, вышел из могилы и при закате солнца погнался за одним мимо проходящим. Проходивший был не из Т. и не знал Козью голову. Но Козья голова называл проходившего по имени и просил подождать. С тех пор мимо погоста вечером нельзя было ни проходить, ни проезжать. Ночью там слышен был крик: караул! бьют! разбой! и т.п. Это продолжалось две недели. В понедельник, на третьей неделе после похорон Козьей головы, собрались молодцы, человек семь, и пошли к нему на могилу. Они выкопали его труп, обернули его в гробу вверх спиной и вбили ему в спину дубовый кол. После этого Козья голова никому уж не являлся, а его родные наградили тех молодцев.

Во время холеры, обыкновенно, во всех крещено-татарских деревнях наблюдают, кто первым умрет от холеры. После похорон таких людей дней чрез пять раскапывают. По верованию крещеных татар, умершие первыми во время холеры едят в гробе свою верхнюю одежду или покрывало. Если одежда окажется совсем съеденною, то говорят, что вымрет вся деревня: а если съедена только часть одежды, то вымрет только часть деревни. Чтобы предугадать силу появившейся холеры, крещеные и выкапывают трупы первых жертв холеры и всякой повальной болезни и, перевернув их вверх спиной, вбивают им в спину дубовый кол. После этого, по верованию крещеных, холера прекращается<sup>65</sup>.

**Источник:** *Гаврилов Б. Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия по Казанской епархии. – 1874. – №9. – С.250–257, 259–260.*

<sup>62</sup> Далее в оригинале текст отсутствует.

<sup>63</sup> Прим. ред.: Существует такое поверье и между русскими.

<sup>64</sup> По всей видимости, речь идет о дер. Три Сосны Мамадышского уезда Казанской губернии.

<sup>65</sup> Прим. ред.: Помнится, в газетах сообщалось нечто подобное и о малороссийских крестьянах.

## №16

Этнографическое сочинение Б. Гаврилова  
«Описание кереметей крещеных татар Елабужского уезда»

1882 г.

Всякого рода языческие моления инородцев и принадлежности этих молений принято на русском языке называть кереметями, тогда как эти моления на языке инородцев имеют свои названия – общие сборные и единичные, вроде собственного имени.

В прежние годы у крещеных татар были такие же кереметища в местах и рощах, какие существуют в настоящее время у вотяков и черемис. В настоящее время таких кереметищ почти уже вовсе нет, они заменены общественными жертвоприношениями, каковых всего четыре:

1) Два раза в год (весною в яровом поле, осенью в озимом) совершается жертвоприношение коровы или двух овец об урожае хлеба. Весеннее называется *сабан корманы* – жертва о яровых, а осеннее – *узъм корманы*<sup>66</sup> – жертва об озимых. Корова или овцы покупаются на общественные деньги, а прочие принадлежности как-то: крупа, соль, яйца, молоко и масло собираются натурою. Распорядителями бывают мужчины. Варится мясо и каша, и после молитвы съедается всеми присутствующими тут, как мужчинами, так и женщинами, не исключая и детей. Масло для каши дается только для стариков, потому что его набирается мало, для других же делают из молока, яйца и бульона нечто вроде жидкой яичницы, которую кладут в кашу вместо масла. Эта яичница употребляется на всех жертвоприношениях, а в обыденной жизни ее никогда не употребляют вместо масла.

2) Второй род жертвоприношений есть жертва о здравии всех живых (*зян корманы*<sup>67</sup> – жертва о душе). Обрядность и предметы жертвы те же, только совершается через три года и корова покупается на деньги, собранные с каждого живого члена семейства по 2–3 коп. с души. Это жертвоприношение совершается жителями нескольких деревень вместе и постоянно в одной известной деревне, в известном дворе.

3) Третий род жертвоприношений совершается для предупреждения или во время бездождия и называется *чюк*<sup>68</sup> (слово, потерявшее значение). Распорядителями бывают женщины. Собирается то же, что и для других жертв, но мясо не употребляется, а на место крупы собирается полбенная мука и варится болтушка, вроде горохового киселя. Участвующие старухи, прежде всего, идут на реку и купаются в белье, не снимая с себя никакой принадлежности обыкновенного летнего туалета, кроме головного убора. Выйдя из воды, одеваются во все чистое и сухое и тогда принимаются стряпать болтушку, где-нибудь у реки. В это время молодые парни ходят по домам с целью купать девушек и, если найдут, несут их на реку и кидают в воду в одежде, девушки же в этот день до вечера никуда не выходят и запираются в клетях, амбарах и чуланах. Едят болтушку спешно, из опасения быть облитым водою, потому что старухи, как только кончат некоторые есть, сейчас же встают и обливают приготовленной водою всех присутствующих. День оканчивается, как праздник, играми молодежи.

4) Четвертый род жертвоприношений есть *ак балык корманы* – жертва белой рыбы. Распорядители мужчины. Обрядность одинакова с прочими жертвоприношениями, только вместо мяса варится белая рыба. Совершается в некоторых местах в поле, а в некоторых во дворе или на лужайке близ деревни. Молятся об урожае хлеба и вообще о благополучии.

Было еще у крещеных татар жертвоприношение, ныне оставленное, в высшей степени оригинальное. В деревне во всех домах заливали весь огонь, какой мог быть для необходимости, и, прокопавши сквозь гору проход, все жители деревни, со всей домашней скотиной и птицей, проходили через этот проход, после чего посредством трения двух пален доставали свежий огонь (так называли). После этого резали корову и варили мясо и кашу на свежем огне, а после огонь этот разносили по избам, и каждый старался поддерживать его у себя до

<sup>66</sup> *Ужъм корманы.*

<sup>67</sup> *Жан корманы.*

<sup>68</sup> *Чук.*

следующего свежего огня. Когда случалась холера или падеж скота, то говорили, что огонь стар стал, и учреждали опять обряд доставания свежего огня. Определенного периодического срока этот обряд, кажется, не имел.

При всех этих жертвоприношениях молятся, кланяясь в пояс и держа в руках чашку с кашей и мясом. Крестного знамения на себе не изображают. Во многих местах, мне приводилось видеть, молятся в шапках.

Все вышеописанные моления называются общим именем *корман* – жертва; уничтоженные же мною керемети принадлежат к частным, домашним, имеющим общее название *кляу*<sup>69</sup> – моление. Эти керемети имеют каждая свое название, так же как воршуды<sup>70</sup> вотяков Глазовского уезда. Мне известно 16 следующих названий:

1. *Тур угезе*<sup>71</sup> – бык переднего (в избе) угла. Бык режется в избе в переднем углу.
2. *Кай бяряне*<sup>72</sup> – Кайский ягненок. Режется ягненок.
3. *Кызыл угез*<sup>73</sup> – рыжий бык.
4. *Зяш тякя*<sup>74</sup> – молодой баран.
5. *Тяргя тякя*<sup>75</sup> – Богу баран.
6. *Кеше казы* – чужой гусь.
7. *Кеше урдяге*<sup>76</sup> – чужая утка.
8. *Абекей кляуе*<sup>77</sup> – бабушкино моление.
9. *Акташ* – (название вотяцкой керемети).
10. *Зилкы келяуе*<sup>78</sup> – моление лошади. Резали жеребенка-сосунка. Ныне варится только каша.

11. *Шурман* – (слово без значения). Варится каша.
12. *Чяршамбе кляуе*<sup>79</sup> – моление среды (дня). В год раз, в среду, варится каша.
13. *Апаз иле* – Апазово (село Казанского уезда). Варится каша.
14. *Курса келяуе*<sup>80</sup> – моление из Курсы (магометанская деревня в Лаишевском уезде Казанской губ.). Варится каша.
15. *Бауыр келяуе*<sup>81</sup> – моление печени. Варится печень коровы.
16. *Кеше ашамас келяуе*<sup>82</sup> – моление, которое нельзя есть чужим. Режется утка, и моление происходит при запертых дверях, потому что у крещеных татар есть обычай всякого вошедшего во время обеда постороннего человека садить за стол, а эту жертву постороннему человеку есть нельзя.

Принадлежности керемети в каждом доме следующие:

- 1) Дубяной короб, в который складываются куски холста, отрезанные от каждого сотканного нового холста, величиною от  $\frac{1}{2}$  – 1 вершка<sup>83</sup> в длину, в ширину же равняется ширине холстины, от которой отрезан.
- 2) Деревянная коробка с перегородками для денег, или несколько маленьких коробок.
- 3) Горшок или кадка для складывания коровьего масла.

<sup>69</sup> *Келәу.*

<sup>70</sup> Родовые божества (духи) удмуртов.

<sup>71</sup> *Тур угезе.*

<sup>72</sup> *Кай бярәне.*

<sup>73</sup> *Кызыл угез.*

<sup>74</sup> *Яшь тәкә.*

<sup>75</sup> *Тәрегә тәкә.*

<sup>76</sup> *Кеше үрдәге.*

<sup>77</sup> *Әбекәй келәуе.*

<sup>78</sup> *Елкы келәуе.*

<sup>79</sup> *Чәршәмбе келәуе.*

<sup>80</sup> *Курса келәуе.*

<sup>81</sup> *Бавыр келәуе.*

<sup>82</sup> *Кеше ашамас келәуе.*

<sup>83</sup> Русская единица измерения, применявшаяся до 1917 г., равнялась 4,445 см.

Кроме этого бывают маленькие кошельки, тоже для денег, и палки с навитыми на них лоскутками холста. Кошельки и палки бывают для мелких, второстепенных кереметей, а первые три предмета – для главной<sup>84</sup> керемета. В каждой избе главною кереметью может быть только та, которая перешла по наследству по мужской линии, а второстепенные или мелкие керемети есть перешедшие по женской линии. Принадлежности главной керемети находятся особо в одном месте на подволоке, в клети<sup>85</sup> или в амбаре<sup>86</sup> на полочке, но непременно на солнечной стороне того на южной или восточной стороне здания. Полки с лоскутками холста и деньги в кошельках находятся на подволоке под крышей и бывают воткнуты между тесом<sup>87</sup> и слегами<sup>88</sup>, тоже с солнечной стороны. Кереметь *Тяргя тяя* обязательно должен быть в каждом доме.

Жертвоприношение в честь этих кереметей совершается каждым семейством отдельно, и распорядительницей бывает старшая в доме женщина, за исключением тех случаев, когда нужно резать какое-нибудь животное; в тех случаях животное режется мужчиной, но в другое он ни во что не вмешивается. Если не режут никакого животного, то варят одну кашу, а в противном случае варят мясо и, на бульоне его, кашу. Сваривши все и поставив на стол, женщина подходит к столу и, беря попеременно чашки в руки, молится, кланаясь в пояс, причем крестного знамения на себе не изображает. Во время молитвы не поминается имя керемети, и с молитвой обращаются к Богу, прося здоровья себе, домашним и скотине. После этого приготовляемый обед съедается семейством. При этом ежегодно кладут в корбки и кошельки лоскутки холста и деньги. Во время жертвоприношений общественных и частных употребление хмельных и спиртных напитков строго запрещается.

Сами крещеные татары в настоящее время не имеют понятия, что такое кереметь того или другого названия, но имеют твердое убеждение, что кереметь напускает на людей всякого рода болезни, и потому приносят жертвы только из одного страха. Не могут даже объяснить, что за существо кереметь. Страх их пред кереметью до того велик, что будучи даже убеждены, чрез увещания, в бедствии керемети, не могут победить враждебного страха и прикоснуться к принадлежностям ее.

У татар-магометан никаких подобных кереметей нет.  
Миссионер, священник Борис Гаврилов<sup>89</sup>.

*Источник: ГАКО. Ф.237. Оп.74. Д.2170. Л.1–4 об.*

#### №17

#### Из этнографического очерка Н.Одигитриевского «Крещеные татары Казанской губернии»

1895 г.

[...] Внешние формы, в которых обнаруживаются остатки язычества у крещеных татар, не особенно сложны и разнообразны. Главнейшее место между ними занимают так называемые «*корманы*» (курманы, хурманы) – кровавые и бескровные жертвы в честь различ-

<sup>84</sup> Так в документе.

<sup>85</sup> Хозяйственная комната, помещение.

<sup>86</sup> Помещение для хранения зерновых и других сельскохозяйственных культур.

<sup>87</sup> Тонкие доски из древесины различных пород, получаемые путем продольной распиловки бревна.

<sup>88</sup> Устар. – длинные толстые жерди.

<sup>89</sup> Борис Гаврилович Гаврилов (?–1883) – один из первых православных священников из кряшен, переводчик православных богослужебных текстов на татарский и удмуртский языки, ученый-этнограф. С 1881 г. по 1883 г. исполнял должность епархиального миссионера среди татар Вятской губернии. В 1884 г. за научные изыскания в области этнографии удмуртов ему была присуждена малая золотая медаль Русского географического общества.

ных *киреметей*<sup>90</sup>. Корманы имеют различные названия, смотря по тому, что приносится в жертву. Вот их перечень: 1) *таук корман*<sup>91</sup> (жертвоприношение курицы), 2) *сыир корман*<sup>92</sup> (жертв[оприношение] коровы), 3) *угез корман*<sup>93</sup> (жертв[оприношение] быка), 4) *сарык корман*<sup>94</sup> (жертв[оприношение] овцы), 5) *боламык или чук*<sup>95</sup> (кисель, болтушка из овсяной или другой какой-нибудь муки).

Время для совершения корманов в различных селениях избирается различное; даже в одном и том же селении корманы не всегда совершаются в определенное время. Животных или птиц, предназначенных в жертву, режут за околицей селения особые резачи, – они же и главные распорядители при жертвоприношениях; – жреческое достоинство их бывает по большей части наследственным. Режут они с молитвой и особыми обрядами. Молитва читается ими – или мухаммеданская, по мухаммеданской форме и с начальными словами первой главы Корана, или – христианская и с крестным знаменем. В прежние годы жрецы во многих селениях надевали на голову чалмы, по подобию мулл, которые также отправляют религиозные действия большею частью в чалме. Вообще нужно заметить, что при совершении корманов со стороны участников их обнаруживается не только двоеверие, но даже троeverие. Так, напр., пред вкушением жертвы почти все присутствующие на кормане *молятся*; но как молятся? Одна часть их молится пред иконами, которые выносятся для сей цели уже во многих селениях; другая часть молится, обратившись на юг, по обычаю мусульманскому; некоторые, наконец, в простоте своего сердца обращаются с молитвой к духам киреметным, в честь которых совершаются и самые жертвы.

Жертва обычно варится в котлах, но не вся: часть ее сжигается на огне или бросается в воду, в знак посвящения киремети. Кожа жертвенного животного продается, и вырученные от продажи деньги идут большею частью в уплату на жертвенное животное<sup>96</sup>. На месте совершения кормана присутствуют одинаково как мужчины, так и женщины и дети. В этом отношении крещеные татары отличаются от черемис и вотяков, у которых женщины не могут присутствовать при жертвоприношениях. Исключение составляет только один корман – «боламык», который, наоборот, совершается одними лишь женщинами и девушками.

Кроме корманов, среди почти всех крещеных татар совершается еще один обряд, называемый *шейлыкком*<sup>97</sup>. Обряд этот, можно думать, также есть остаток древнего язычества. Сущность его состоит в следующем. Раннею весною (большей частью в один из пасхальных дней, особенно в понедельник), еще до посева яровых полей, все жители известного селения собираются на улицу, куда несут с собою различные припасы: хлеб, яйца, сметану, творог, мед и т.п. Все это складывается в одно место на землю пред нарочито по сему случаю принесенной иконой и затем, после молитвы, тут же на месте съедается.

В дополнение к этим общим сведениям о корманах общественных считаем нелишним представить здесь подробное описание хотя [бы] одного из них – именно *таук корман* (жертв[оприношение] курицы). Описание делаем по личным наблюдениям, так как нам удалось самим видеть этот корман в деревне Машляках Мамадышск[ого] уезда. Я отправился в эту деревню в день кормана заблаговременно, чтобы видеть и ознакомиться не только с главной церемонией *таук кормана*, но и с подготовительными ее действиями. При входе в деревню, где имел быть корман, мне встретилась толпа ребятишек – крещеных татарчат, стоявшая

<sup>90</sup> Авт. сн.: Слово «киреметь» или «киремять» есть арабское или, по исследованиям других, – еврейское (см. прот[онерея] Е.Малова «О влиянии еврейства на чуваш». Казань, 1882 г.). Этим именем обозначаются как самые духи или гении, которым совершается поклонение, так и места, где, по представлению инородцев, обитают эти духи, а равно и жертвы, приносимые в честь [н]их.

<sup>91</sup> *Тавык корманы.*

<sup>92</sup> *Сыер корманы.*

<sup>93</sup> *Угез корманы.*

<sup>94</sup> *Сарык корманы.*

<sup>95</sup> *Боламык яки чук.*

<sup>96</sup> Авт. сн.: То же самое делается и у вотяков при их корманах.

<sup>97</sup> *Шыйлык.*

возле одного крещенина лет 50. В руках у последнего был большой нож. Это был резак-жрец: он уже был готов приступить к началу своего священнодействия и ожидал, когда к нему будут сносить куриц. Скоро было принесено девушками несколько куриц (около 25); тогда все отправились за селение, в поле. Ноги у куриц были связаны<sup>98</sup>. Перед тем как резать, жрец-резака прочитал (про себя) краткую молитву, обратившись не на восток, а к югу, и затем, перекрестившись по-православному, начал свое дело, причем головы и ноги первых трех куриц он совершенно отделил от их туловищ и зарыл тут же, в земле, в небольшой ямке, которая была выкопана им для сей цели ножом. На мой вопрос, для чего это сделано, он ответил, что голова и ноги курицы зарываются в честь земли, чтобы она была милостивой и щедрой к народу, давала ему обильный урожай. Зарезанных куриц тотчас относили к ручью, где имел быть самый корман. Здесь собрались, в свою очередь, несколько девушек, женщин и старух, которые должны были ощипать и вычистить жертвенных куриц. Когда все курицы были готовы, то одна из главных распорядительниц – она же была и наиболее почетною в том селении женщиной, – сделала несколько поклонов по мухаммеданскому обычаю, обратившись лицом к югу, и затем, собравши в одно место пух, перья и внутренности куриц, бросила все это в ручей, что было знаком жертвы в честь киремети от лица жителей селения, участвовавших в кормане. В то же время из каждого дома несли сюда, кто что и сколько мог: яйца, молоко, различную крупу и муку. Все эти припасы складывались в один громадный котел, и из этой смеси получилась какая-то каша или болтушка. Рядом с этим котлом был установлен другой котел такой же величины, в который были помещены одни только выпотрошенные курицы. Всем этим делом занимались одни женщины и, преимущественно, старухи; но им помогали и маленькие девочки. Что касается мужчин, то все время, пока приготавливалась жертва, они не присутствовали здесь: их позвали на корман тогда уже, когда все было готово для еды.

Когда все поспело, женщины-распорядительницы вынули из котлов несколько частей и разложили их на блюдах, поставленных на земле пред иконою, заранее принесенной сюда из одного дома. После этого все распорядительницы – их было семь – стали в ряд пред иконою же, взяли в свои руки приготовленные блюда с жертвенным мясом и кашницей и начали про себя молиться. Так как их руки были заняты, то они, при чтении молитв, делали только поклоны пред иконами, без изображения на себе крестного знамения. Молились в это время и все присутствовавшие, обратившись в разные стороны – кто на восток, кто на запад, кто на юг. Помолвившись, все стали рассаживаться на земле отдельными партиями, человек по 6–10, мужчины с мужчинами, женщины с женщинами; дети составляли свои особые кружки. Некоторые из молодых парней, впрочем, вопреки церемониальному этикету, успели втереться в девичьи партии. Замечательное, что в ядении<sup>99</sup> кормана принимали участие один татарин-магометанин и один русский. Обычно татары и, тем более, русские в корманах не участвуют. Когда все разместились, то сели на земле же пред теми блюдами, которые стояли пред иконою, и распорядительницы начали благоговейно есть из них. Другие в это время пока не ели: они ожидали, когда те кончат еду. Когда последние кончили (ели они, впрочем, недолго), то начали после них есть и все остальные. Кушанье раздавали всем старухи-распорядительницы. После еды все разошлись по домам. Весь таук корман со всеми его приготовительными действиями продолжался не менее 4–5 часов.

Как уже было замечено выше, не все русские совершенно индифферентно относятся к киреметям: многие из них разделяют суеверные представления инородцев о силе и могущественном влиянии киреметей на жизнь людей, животных, вообще всей природы. Так, нам нередко приходилось слышать из уст самих же русских рассказы о том, как киремети посылали на людей те или другие бедствия в виде различных болезней, большею частью неизлечимых. Подобные рассказы передавались ими с полнейшим убеждением в истинности того, что придумывает народная фантазия под влиянием суеверных представлений. Но при всем этом ни один из русских никогда не решается сознательно чествовать киреметей принесением им

<sup>98</sup> Авт. сн.: Сделано это, очевидно, по подражанию мухаммеданам. По мухаммеданскому обычаю, при резании животных или птиц их ноги также связываются.

<sup>99</sup> В документе опечатка, имеется в виду употребление в пищу жертвенного мяса.

жертв – корманов, по примеру инородцев. Все русские совершение корманов в честь киреметей считают величайшим преступлением против Бога; считают за большой грех даже подойти к месту совершения корманов и посмотреть, ради простого любопытства, что там делается. Вот характеристичные для данного случая слова одной 70-летней женщины русской. На мой вопрос «Бывала ли она на крещенских корманах» она отвечала: «Я во всю жизнь не видала корманов и близко не подходила к ним. *Не люблю и духа их*. Избави меня, Боже, чтобы быть на корманах»... Более молодые из русских в настоящее время похаживают иногда на корманы, но только ради любопытства. То же делают и татары-мухаммедане, соседи крещеных татар, которые, несмотря на то, что не разделяют веры инородцев в киреметей, однако же, не считают для себя грехом посмотреть на корманы и даже принять участие иногда в жертвенной трапезе, в случае согласия на это со стороны крещеных.

Что касается отношений к корманам со стороны нашего духовенства, то они не везде одинаковы. Некоторые из священников, понимая, что корманы суть результат известных верований инородцев и будучи вместе с тем убеждены, что до тех пор, пока эти верования будут жить в народе, будут существовать вместе с ними и корманы, стараются чрез религиозное воспитание народа изменить самые верования в киреметей, рассчитывая, что тогда сами собой прекратятся и корманы. Поэтому они не принимают никаких внешних мер против корманов. Другие, напротив, считают возможным истребить, прежде всего, самые корманы, – хотя бы и насильственным образом, – думая, что тогда уничтожится и самая вера в киреметей. Такие священники волею-неволей бывают поставлены в неприятную в их положении необходимость иногда разгонять насильно инородцев, когда последние сходятся в известных местах для совершения корманов.

Лишним считаем обсуждать здесь, какой из двух указанных способов воздействия на крещеных татар в целях уничтожения их корманов и их веры в киреметей есть наилучший. Заметим только, что насильственные меры в настоящем случае не достигают своей цели. Заметим также, что и там великий педагог-миссионер инородцев Н.И.Ильминский, когда дело касалось уничтожения корманов, был всегда против насильственных мер.

Кроме общественных корманов, у крещеных татар есть и частные или домашние корманы, которые, впрочем, в настоящее время почти уже выходят из употребления. Эти частные корманы или жертвоприношения называются у них «*кляу*» (молитва). Совершаются они дома, в кругу лишь одних домашних. К числу этих жертвоприношений относятся: *каз* (гусь) *кляу*<sup>100</sup> и *тякя* (баран) *кляу*<sup>101</sup>. Как показывают эти названия, для жертвоприношений употребляются здесь гусь или баран. Цель этих жертвоприношений – умиловление, или благодарность различным домашним духам – домовым. Если желали отворотить какую-нибудь беду и снискать милости духа абзарного (*абзар* – хлеб), т.е. заботящегося о домашнем скоте, то в этом случае приносили ему жертву – барана, которого резали не в доме, а в конюшне или на дворе. Означенным же духам приносили еще в жертву деньги, кусочки холстины, обрывки ниток и т.п. Все это, будучи раз посвящено домашним духам, сохранилось потом в каком-нибудь глухом, потаенном месте, напр. на подволоке. В настоящее время и эти жертвы почти вышли из употребления, как вышел и другой обряд, религиозного же характера – *короч кыстырыу* (вкладывание стали в щели дома или других каких-либо строений для отогнания злых духов)<sup>102</sup>.

Кроме суеверного почитания *киреметей*, у всех крещеных татар держится много и других различных суеверий и обычаев, с характером язычества и частью магометанства. Особенно много обрядов языческих – суеверных совершается ими при наиболее важных семейных

<sup>100</sup> *Каз келәү.*

<sup>101</sup> *Тәкә келәү.*

<sup>102</sup> Авт. сн.: *Короч кыстырыу* в статье М.Машанова «Религиозно-нравственное состояние крещеных татар» (Казань, 1875) описывается следующим образом: «Самая старшая по летам женщина в доме берет несколько маленьких обломков стали и вкладывает их в щели дома и других принадлежащих к дому строений, читая при этом какую-нибудь импровизированную молитву, в которой призывает Бога изгнать из дома злого духа».

событиях (рождении, свадьбе, похоронах) и при общественных торжествах по случаю некоторых праздников. Укажем здесь для примера некоторые из этих обрядов и поверий, именно те, которые наиболее распространены среди современных крещеных татар.

Если кто заболел, татары верят, что болезнь можно заговорить. Для сего отправляются к ворожеям. Последние практикуют при этих случаях большую часть так называемый *коро дикёрю*<sup>103</sup> – сухой наговор (без воды), или простое подувание.

При выходе или выезде из дому и вообще, при начале какого-нибудь дела, стараются узнать, будет ли благополучен путь, или успешно дело, – по встречам и по приметам.

Если кому случится быть на стороне и там он будет пить воду из чужого источника или реки, то в предупреждение наказания за это от духа, охраняющего источник или реку, и для умиловления его, после питья бросают в воду, в виде жертвы духу, волос с головы или несколько соли и какой-нибудь крупы.

При погребении и при поминках умерших в прежнее время практиковалось особенно много суеверных обычаев. В настоящее же время большая часть их уже вышла из употребления, забыта. Упоминаем здесь о тех похоронных и поминальных обычаях, которые еще держатся по местам среди крещеных татар. Происхождение всех этих обычаев основано главным образом на вере, что смертью физической не прекращается жизнь человека, – почему умершие нуждаются, как и живые, в питье, еде и проч. Эта вера ясно выражается, напр., в том, что умирающему льют в рот несколько капель воды, или, напр., в том, что при выносе покойника из дому в церковь ему кладут в гроб вместе с деньгами, предназначаемыми для того, чтобы откупить место в новой жизни, и медовую лепешку («альбя»<sup>104</sup>) – для того, чтобы было что покушать ему<sup>105</sup>. А в прежнее время крещеные татары, кроме того, лили в могилу покойника и вино – для того, чтобы ему жилось на том свете не только сытно, но и весело.

Поминовение умершего, кроме дня погребения его, совершается еще в 3, 7, 40 и годовый дни после его смерти. Что касается общего поминовения всех умерших, то оно совершается по четвергам каждой недели в продолжение целого года, и особенно в четверг троицкой недели (за три дня до Троицына дня) и, наконец, в заговенье пред Рождественским постом. Поминовение, совершаемое в 3-й, а также в 7-й и 40-й дни после смерти, называется «*табык утыртыу*»<sup>106</sup> или «*таба исен чыгарыу*»<sup>107</sup>. Как видно уже из самого названия (таба – сковорода; ис – запах; чыгар – выводить, испускать), при этом поминовении хозяйка дома должна печь блины, подмазывая сковороду маслом, чтобы был запах от нее. Блинами этими угощаются семейные – родные умершего, которые выражают при этом разные благопожелания ему.

Поминовения, совершаемые в семик, в заговенье пред Рождественским постом и в годовщину смерти поминаемого, носят название «*тюгем, чячел*»<sup>108</sup> (тюрк. – лить, проливать; чяч – сеять, разбросать, рассыпать). Название это показывает, что в это время во имя покойника совершается возлияние (вина) с разбрасыванием по полу дома хлебных зерен. Самые большие расходы на поминки в честь умершего падают на годовщину. Замечательно при этом, что у крещеных татар годовщина справляется всегда осенью. Делается это так потому, что в это время года они имеют более средств, благодаря новому хлебу, справиться прилично

<sup>103</sup> *Коры өшкеру.*

<sup>104</sup> *Элбә.*

<sup>105</sup> Авт. сн.: Обычай класть при погребении покойника в его могилу кушанье или домашние вещи, а также и некоторые наиболее любимые покойным предметы доселе держится и у некоторых других приволжских инородцев. Так, вотяки – и язычники, и христиане кладут в гроб умершего трубку с табаком, если покойный, при жизни своей, любил курить, а сверху могилы оставляют вещи, которые были в употреблении у покойника – особенно во время его болезни: чашку, ложку, постельное и др. белье и пр.

<sup>106</sup> *Табак утыртыу* – тат. посадить сковороду (на огонь).

<sup>107</sup> *Таба исен чыгару.*

<sup>108</sup> *Түгәм, чәчәм.*

годовое поминовение, на котором бывают чуть ли не все жители того селения, где происходит поминовение. В это время богатые для угощения родных и знакомых умершего режут, обыкновенно, корову, а бедные – барана.

Самыми большими праздниками (христианскими), в которые крещеные татары считают непременно долгом быть в храме за церковными богослужениями, считаются следующие: Богоявление Господне, Пасха и Троицын день. Менее великими праздниками, но, тем не менее, уважаемыми у крещеных татар считаются: в честь иконы Казанской Божией Матери (8 июля и 22 октября), в честь Николая Чудотворца, Ильи пророка и Новый год. В означенные праздники крещеные татары охотно посещают церковь и вообще проводят эти праздники вполне по-христиански.

С праздником Рождества Христова, едва ли не более всех других праздников, соединяется множество обрядов и обычаев языческого происхождения. Главную бытовую особенность проведения этого праздника, общую, впрочем, и всем русским<sup>109</sup>, составляют гадания и ряженья. Гадания, наряду с ряженьем и некоторыми другими забавами, происходят во все святочные дни. Нужно заметить, что к гаданиям крещеные татары прибегают и в другое время года, помимо святок, смотря по обстоятельствам, напр. осенью, пред рекрутским набором, когда желают узнать, пойдет в солдаты или нет тот или другой из призываемых, [прибегают] к вынугию жребия и т.п. Но преимущественным временем для гаданий все-таки остаются святочные дни, и это потому, что существует поверье, будто в эти дни шайтан получает полную свободу разгуливать по всему свету и что он, пользуясь такой свободой, охотно помогает всем, кто только обращается к его помощи, напр. при желании открыть завесу будущего.

Одно из самых обычных и особенно любимых молодежью гаданий – это «*жӧзӧк салыу*»<sup>110</sup> – гадание посредством опускания колец в ведро с водою [...]. Из других гаданий известны следующие:

1. «*Кӧзгӧ карау*»<sup>111</sup> – гадание посредством зеркала.
2. «*Каз тыны*» – посредством слушания гусей; употребляется при рекрутчине с целью узнать судьбу призываемого.
3. «*Тярязя тыны*»<sup>112</sup> – посредством слушания под окном.
4. «*Тире тыны*» – при этом гадании употребляется бычачья кожа (тире – кожа), и происходит оно за околицей, в поле. Гадающие – большую часть их бывает немного: трое-четверо садятся на бычачью кожу, а один стоит невдалеке от них и слушает. По звукам, которые доносятся до его слуха, делают заключения о будущем. Гадание это употребляется теперь крещеными крайне редко из боязни худых последствий от дьявола, который, по верованию татар, может во время самого гадания даже умертвить гадающих.
5. «*Дунгыз тыны*»<sup>113</sup> – гадание посредством слушания в поле, при котором будто являлась иногда свинья (*дунгыз* – свинья) и бросалась на гадающих.
6. «*Бастрык тыны*» – при этом гадании гадающие сидели на бастрыке (жердь), которым припирают дверь изнутри, в ожидании прихода дьявола, дававшего знать о себе сильным стуком или толчками в дверь. Два последних гадания в настоящее время совершенно вышли из употребления: крещеные бросили их по той же причине, по которой оставлено ими и гадание «*тире тыны!*»<sup>114</sup>.
7. Из других праздников (нецерковных) особенно весело, разгульно справляется масленица. Празднование масленицы интересно еще в том отношении, что она заканчивается у

<sup>109</sup> Так в документе.

<sup>110</sup> *Йӧзек салу*.

<sup>111</sup> *Кӧзге карау*.

<sup>112</sup> *Тярязя тыны*.

<sup>113</sup> *Дунгыз тыны*.

<sup>114</sup> Авт. сн.: Более подробное описание означенных гаданий можно найти в небольшой, но довольно обстоятельной статье М.Апакова (инородца) под названием «Святочные игры у крещеных татар Казанской губернии» (Казань, 1877).

крещеных татар (во многих местах) не в воскресенье, а в чистый понедельник и даже во вторник.

Упоминаем еще о празднике «Майдан» или «Сабан туй». Праздник этот в различных селениях бывает в различное время, большею частью в весенние месяцы и реже – летом. В некоторых селениях Майдан справляется в храмовые праздники, если они приходится весною или в начале лета. Сабан туй есть и у татар-мухаммедан, и к крещеным перешел, вероятно, от них. Религиозных обрядов во время этого праздника не бывает. Особенность Сабана составляют игры или, точнее, состязания, устраиваемые молодежью. Программа состязаний бывает различна; но в большинстве случаев она состоит в конных скачках, борьбе и лазании по столбу. Победителям выдается награда в виде платков, рубах, кушаков и т.п. На майданах у крещеных татар бывают и татары-магометане, а также и русские. Равным образом и крещеные татары с большой охотой ходят на те же праздники к татарам некрещеным. Понятно, что всякий Майдан или Сабан сопровождается и оканчивается попойкой.

Но все эти остатки язычества и магометанства, замечаемые в религиозных представлениях и обычаях крещеных татар, не исключают расположенности последних к христианству. Подобное двоеверие, повторяем, очень естественно в их состоянии как переходном от одной веры к другой, как естественно было оно и в жизни многих других народов по принятии ими христианства, – в том числе и в жизни русских славян. Уже один тот факт, что крещеные татары весьма охотно отдают своих детей в школы, пребывание в которых совершенно изменяет строй мыслей и представлений учащихся относительно религиозных предметов – что, конечно, известно отцам их – показывает, что они расположены к христианству. [...]

*Источник:* Одигитриевский Н. Крещеные татары Казанской губернии. – М., 1895. – С.32–42.

## №18

### Этнографическое сочинение Р.Даулея «Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии»<sup>115</sup>

1903 г.

25 декабря. День клонится к вечеру. На горке за селом куча ребят: кто с салазками, кто на самодельных деревянных коньках, а кто и просто, разве только имеет палку в руках. Шум, толкотня, раздаётся брань, слышится плач; с горы спускаются с криком на салазках или на коньках; под горою повторяется то же, что на горе: падают, ушибаются, жалуются друг на друга; прошла минута – позабыта и злоба; побранившись вдоволь, враждовавшие спокойно садятся на одни салазки и, затаив песню, пускаются с горы.

Вот уже стемнело. В тусклых стеклах мужицких изб слабо засветились огоньки. Толпа ребят с шумом вступает в село и, словно по команде, разными голосами, подчас довольно пронзительными, приветствуют ребята наступающие святки. «Нардуганга» – разносится по всему селению; идут ребята вдоль улицы и то и дело повторяют «нардуганга-а-а»...; иные подхватывают: «шайтан туйына-а-а».

Пронзительный крик с улицы не производит в этот вечер переполоха в населении; все в деревне знают заранее, что так шумно будут встречать ребята наступающие святки – так уж обычай.

«Нардуганга» значит на святки; этот как бы призыв со стороны ребят на святочные игры. «Шайтан туйына»<sup>116</sup> – на шайтанову свадьбу. Пройдя по всему селению с выкрикиванием приведенных выше слов, ребята расходятся по домам, – так заканчивается первый день святок; таким образом, в этот день ребята своим криком объявляют народу, что наста-

<sup>115</sup> Прим. ред.: Доложено в Общем собрании ИОАИЭ 25 февраля 1903 года.

<sup>116</sup> Шайтан туена.

ли святки, что пора-де приниматься за те игры, которые исполняются исстари в это время года.

В избе, прислушиваясь к пронзительному крику ребят с улицы, мать поясняет своим детям, которые еще не в состоянии по возрасту принимать участие в уличном приветствии святок, – что настали святки, появились в деревне святочные деды – «*нардуган бабалары*». Ребята ждут, – когда-то де придут к ним святочные дедушки.

Последующие дни в период времени, известного под именем святок (25–5 янв[аря]), проходят в обычных занятиях крестьян; только ребята школьного возраста, свободные от классных занятий, пользуются данной им свободой и целые дни проводят на улице: катаются с гор, играют в городки и придумывают множество других игр; но вечера за это время носят совершенно иной характер сравнительно с остальным временем года.

Приблизительно часа чрез два после сумерек начинается на улице шепот, говор, шум, – это отдельные группы переряженных в разные костюмы ходят из дома в дом. Вот толпа ребят от 10 до 15 лет; в этой толпе не покрытых лиц мало, большинство прикрывают лица чем-нибудь; так, надел мальчик летнюю поддевку, на голове шляпа, на руках перчатки, лицо покрыто головным платком; платок этот накидывается на голову под шапку, шляпу или другой головной убор, края платка остаются не подогнутыми и опускаются из-под головного убора, так что покрывшийся таким образом может видеть у себя под ногами и имеет возможность не спотыкаться, а лица его другим не видно; вокруг шеи обвит шарф, подпоясан хорошим кушаком или, за неимением такового, просто полотенцем, спина украшена вышитыми концами другого полотенца, которое обходит вокруг шеи вместо шарфа. Одетый таким образом мальчик представляет из себя парня, да храброго, о чем, собственно, свидетельствуют нагайка в его руке или простой кнут.

На обязанности этого воображаемого парня – охранять и защищать толпу, особенно тех в ней, кто представляют девушек, девушки эти – или девочки лет 10–14, или мальчики же, наряженные в женские платья и покрытые шалью или просто скатертью, – все же вообще заботятся о том, чтобы не походить на самих себя. Костюм мнимых девушек таков: девочка или мальчик выпрашивает у старшей сестры или у матери летнее платье, надевает на себя, да притом с таким искусством, чтобы платье приходилось как бы в пору. Бывают в толпе представляющие старика и старуху. Если у святочников ребят есть товарищ-музыкант (больше – играющий на гармонике), то таковой ходит в толпе в настоящей своей роли, не закрывая лица. Под незатейливую музыку мальчика-музыканта святочники пляшут поочередно. Пляску открывает воображаемый парень; поплясав, сколько ему угодно и как может, не снимая с лица платка, он заставляет плясать всех по очереди. Потешив хозяев вдоволь, толпа отправляется в другой дом, предварительно испросив дозволения у хозяина дома.

Толпа ребят скоро, однако, прекращает свое хождение по домам; но вот появляются на улице взрослые в разных костюмах. Парни, уговорившись между собою, расходятся: кто куда находит удобным, – это они ищут костюмов, чтобы нарядиться, да притом получше и пооригинальней. Правда, всякий желающий находит во что нарядиться.

Вторично сходятся парни в какой-нибудь избе, и на этот раз в разных костюмах (для собраний и сговоров избирается дом какого-нибудь бедняка, и парни время от времени платят хозяину по несколько копеек); здесь происходят совещания, – откуда начать шествие и в каком порядке. Парни преимущественно наряжаются в женские костюмы, и девки на этот случай не скупаются и отдают лучшие свои наряды, а то одна и та же девка нарядит несколько человек парней, большею частью родственников, но случается, иногда достаиваются доверия и внимания и не родственники. Собирается толпа человек в 15–20 парней в разных женских костюмах. Весьма редко встречается в толпе и девка, но необыкновенно смелая и отважная, которая вполне надеется на самое себя, и в таком случае она уже не открывается даже в толпе и отдается под защиту какого-либо парня, который обязан сохранить секрет, так как такое поведение для девушки считается предосудительным.

Так же, как и в толпе маленьких святочников, среди «рослых девушек» бывают одетые в летние поддевки, обутые в холодные сапоги – эти в ролях парней-вожаков; иногда в этой

же толпе являются в костюмах старика и старухи; присутствие же музыканта здесь обязательно.

Начинается шествие по домам, предварительно намеченным в собрании. Один из парней, в легкой поддевке, выступает вроде распорядителя: он указывает очереди – кому за кем плясать. Парни, одетые в женские костюмы, стараются походить на настоящих женщин, но все их манеры, ухватки угловаты, смешны, но это, однако, мало смущает их. В каждом доме происходит осматривание костюмов, разгадывание – кто на самом деле «та или другая рослая девица», чей костюм. Парни же в женских костюмах и с покрытыми лицами стараются высмотреть ту или другую девицу.

Кажется, главная, то цель этих костюмированных заключается в том, чтобы посмотреть парню на ту или другую девушку. Зимой девицы редко появляются на улице: разве сходят за водой или пройдут на какую-либо работу, так что парню не всегда может удастся выследить случай – посмотреть на девиц.

Особенно интересуют парней девицы, прибывшие из других деревень. Идти же в тот дом, где есть девка, почему-либо интересующая парня, последнему не всегда удобно, а иногда и прямо нельзя. А тут парень свободно входит в дом, в который, не в этом наряде и с непокрытым лицом, ни за что бы не согласился.

Есть еще толпа, и многочисленная; в этой толпе переряженных немного: старик, старуха да разве несколько человек ребят в обыденных костюмах, только с покрытыми лицами или же вымазанными сажей до неузнаваемости. В каждом доме, где только бывает эта толпа, старик со старухой стараются как можно более смешить толпу. Старик называется – святочный дедушка – «*нардуган бабасы*», старуха – «*нардуган айбейсе*»<sup>117</sup> – святочная бабушка. Старик, обыкновенно, имеет в руках помело, старуха – прялку и веретено. В каждой избе, с разными более или менее смешными вариациями, продельвается следующее: старуха (обязательно переряженный мужчина – комик) садится за прялку и начинает пряхть. Старик взмахивает помелом на старуху, начинается перебранка (голос необычный, обязательно измененный, хотя, правда, с первых же слов узнают старика и старуху, потому что всем известно, кто в данной деревне обладает такими способностями). Старик со старухой ужимками, перебранкой, а то и любезничанием поддерживают непрерывный хохот. Вот расходится старик, – упрекает девок, баб, что они мало напряли, указывает на свою старуху как на пример прилежания, или же начинает ее упрекать, что мало прядет и все-то, дескать, шатается по людям, – это в некотором роде намек на поведение гостеприимных хозяйшек.

Нередко старик кричит пронзительным голосом и угрожает, что он приклеит бабу или девку за платье к прялке, для чего у него имеется-де клей или смола; как доказательство, тут же берет у одного из сопровождавших его какую-либо посудину, наполненную чем-либо, или пустую, которую на самом деле таскают за ним по домам. Старик со старухой выступают и в пляске – им не нужно музыки: вместо музыки для них выбивают на заслонке или подносе какую-либо плясовую, или же просто на губах наигрывают незатейливый мотив.

Старика и старуху изображают известные в деревне шуты, и чтобы поддерживать их построение, затейщики угощают их водкой; затейщиками являются те же парни, которым желательно побывать в том или ином доме: в толпе за святочниками можно свободно войти в дом и удобно наблюдать из толпы.

Еще засветло парни уговариваются созвать девок; с этой целью они снимают избу на целый вечер копеек за тридцать-сорок. Сговорившись с хозяином дома, парни отправляются за девками и приглашают их на вечер. Девки являются в хороших нарядах, усаживаются в большой круг, причем лучшие места уступаются девкам из других деревень. Наконец оказалось, что все желающие явились. Из парней двое выступают и изъявляют свое намерение идти за водой. Сговорились парни между собою и решили пригласить двух девок сопроводить их на речку. Девки чванятся, однако уступают просьбам и выходят из круга. Одна из них берет ведро, полотенце, один из парней берет топор – это для рубки проруби, другой берет пучок лучинок, зажигает его, и при таком свете отправляются четверо на реку. Чер-

<sup>117</sup> *Нардуган айбейсе.*

пают в ведро воды, покрывают ведро полотенцем и отправляются в обратный путь. Дорогой ведро несут девки попеременно. Приближаясь к избе, где молодежь ожидает прихода ушедших за водой, один из парней берет ведро у девок, сам вносит в избу и, держа наполненное водой ведро на мизинце, ловко ставит на нарочито приготовленное посредине круга место; в кругу же около ведра есть место для одной девки. Это место пока не занято. Возвратившиеся с реки девки садятся на свои места. Нужно теперь выбрать девку к ведру. Парни на предварительном совещании решили просить одну из девок своей деревни и вот объявляют ее имя. Она долго не соглашается, наконец, уговорили ее, и она садится к ведру в середине кружка. Парни стоят на полу позади сидящих кругом девок. Вызванная к ведру девка со светом в руке осматривает ведро и объявляет, что в ведре все нужное: монета и перстень один. Монету эту кладет в ведро один из парней, ходивших за водой, а перстень – одна из девок, ходивших с ними на реку. Перстень называется царским и на целый вечер остается с таким наименованием. Начинается гадание: девка, сидящая в кругу, отбирает перстни и кольца у остальных девок и опускает их в ведро, могут и парни отдавать свои кольца. Владельцы перстней и колец, опуская их в ведро, с каждым кольцом и перстнем соединяют какую-либо мысль. Порядок гаданий приблизительно таков, умная девка или наученная заботливою матерью гадают так: спокойны ли будут цари в наступающем году, какой урожай, здоровье родителей, удачи в жизни тех или иных из родных, благополучие дома родительского: о скотине, о пчелах и проч.

Отобрав кольца и перстни ото всех, девка-распорядительница, перемешав их все в ведре, начинает вынимать по одному; парни же, стоящие кругом за девками, сказывают песни (не поют, а просто говорят), поговорки. Содержание песни, назначенной для того или другого перстня, владеlec сам уже толкует для себя. Все стараются запомнить самые песни, сказанные парнями на тот или иной перстень, для того чтобы дома пересказать родителям и выслушать их авторитетное толкование; вообще же с замечательным вниманием вслушиваются владельцы перстней в слова песен, потому что предметы гаданий очень часто касаются самих владельцев колец – гадают о перемене судьбы, о суженом, суженой...

Для того же, чтобы парни не могли пристрастно назначать свои песни по вынуждению перстня той или другой девки, поступают следующим образом: парень, обращаясь к девке-распорядительнице, говорит начальные слова какой-либо песни (четырёхстишия) и просит взять из ведра перстень. Вынут перстень, вручен владелице, и парень, изъявивший намерение сказать песню, действительно передает начатую им песню, отчетливо выговаривая слова. Веселое настроение поддерживается в избе: отпускаются шутки, остроты, или вот парень вместо песни, задуманной прежде, скажет что-либо смешное – и общий взрыв хохота. Временами становится совсем тихо: это выходит «царский» перстень, и девка-распорядительница громко объявляет о вынуждении этого перстня. Все внимательно слушают песню, назначенную на этот перстень, и толкуют между собою значение ее.

Гадание продолжается далеко за полночь. По окончании гадания девка-распорядительница выносит ведро с водой, освобожденное от перстней (только «царский» перстень и монета остаются в ведре), на крыльцо в сопровождении двоих парней при свете зажженной лучины, опрокидывает ведро; вода выливается, выпадают перстень и монета, причем обращается внимание на то, какой стороной упала монета вверх – орлом или обратной стороной; если орлом – к благополучию. Вылив воду, девка-распорядительница и сопровождавшие ее парни входят обратно в избу, объявляют о верхней стороне монеты; после этого молодежь с шумом расходится по домам. Эти многолюдные собрания происходят раз пять за все время святок; особенно же шумное и многолюдное собрание бывает под Новый год, и самое гадание в этот вечер считается наиболее удачным.

*Источник:* Даулей Р. *Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии // ИОАИЭ. – Т. XIX. Вып. 3–4. – Казань, 1903. – С. 196–203.*

## №19

Этнографическая заметка И.Ковалея  
«Обряды крещеных татар (именуемых кряшен)»

1930 г.

По представлению кряшен мир населен духами, из которых одни благоволят человеку, приносят ему пользу, покровительствуют ему во всем, а другие вредят ему, противодействуют. Выдающиеся духи – *ой-йясе* – *əj jəse* – домовый, *абзар иясе* – хозяин хлебов, *бичура* – соседка, *убыр* – лихо, *албасты* – сверх-человек, *сыу иясе* – водяной, *шуралэ*<sup>118</sup> – леший, *улят*<sup>119</sup> – холера, *сыер улят*<sup>120</sup> – бич коровий.

Из обрядов, справляемых обществами и пользующихся большой известностью, можно указать на «Шийлык», «Чюк» и «Корман».

Остановимся на первом.

«Шийлык» справляется весной, преимущественно на Фоминой неделе<sup>121</sup>, обычно в понедельник; но в иные годы бывают и отступления: справляются на второй или даже третий неделе после Пасхи, смотря по тому, как сойдет снег и посохнет земля. Кроме определенного времени, «Шийлык» имеет определенное место – площадь где-нибудь на околицах, обычно у какой-нибудь старой часовни (у прикамских кряшен).

В назначенный день, часов в шесть утра, из каждого двора мужчина, в сопровождении мальчика или двух, отправляется на площадь Шийлык. Он, одетый по-праздничному, несет в ночевке семена яровых хлебов – проса, овса, пшеницы, полбы и др., а также яйца, окрашенные обычно травяным соком, и молочные продукты (масло, творог, молоко, кислое молоко), держа ночевку концами перекинутого через шею нарядного полотенца. Принесенные ночевки располагаются рядами, образуя прямоугольник, длина и ширина которого могут быть выражены саженьями. Распорядители «Шийлык», маститые старики, приглашают священника, который совершает молебен над чашкой воды, окропляет ночевки водой и, получив положенное, собранное подворно (т.е. сумму, собранную подворно), удаляется. После этого старцы, как бы сомневаясь в действительности христианского обряда, вставши лицом на юг, в головном уборе, шепчут и бормочат «волшебные слова, избавляющие от бед роковых», с частым повторением «песмелля», т.е. искаженного «бисмилла», затем разрешают собравшимся приступить к потреблению яиц и молочных продуктов. Собравшиеся угощают родных и друзей и, по уничтожении яств, расходятся по домам.

Около 12-ти часов дня площадь пустеет, но не надолго.

В старину «Шийлык» справлялся несколько иначе. Священник не приглашался, старики сами совершали молитву, которой все удовлетворялись (да и теперь, где нет священника, делается так). Принесенные молочные продукты сливались в одну кадку, и к образовавшейся смеси примешивались крупно изрубленные (тоже принесенные) яйца. Смесь разливалась в чашки представителей дворов и потреблялась ими, их детьми и теми, кто ими приглашался. Так было еще в конце минувшего столетия.

Описанное нужно назвать первым отделением обряда «Шийлык».

Второе отделение обряда принадлежит женщинам. Приблизительно в час дня хозяйка каждого дома, одетая по-праздничному, в сопровождении дочерей или других – золовки или невестки, нередко и мальчиков – несет на ту же площадь большие блюда молочной каши, полбенной или просяной, вполне оправдывая поговорку «Кашу маслом не испортишь». Блюда ставятся рядами, как и ночевки. Священник не приглашается, а взамен его являются старики, становятся друг за другом, лицом к югу, не снимая головного убора и держа каждый по блюду, совершают молитву с «песмелля», затем, попробовав из нескольких блюд кашу, что является разрешением приступить к еде, удаляются. Женщины, напоминая бара-

<sup>118</sup> *Шурале.*

<sup>119</sup> *Улат.*

<sup>120</sup> *Сьер улате.*

<sup>121</sup> В православной традиции празднуется через неделю после Пасхи.

холку, угощаются и, наевшись и наговорившись досыта, около четырех часов дня расходятся. Плошадь пустеет до следующего «Шийлыка», до следующего года.

Этот отдел, по настоянию миссионеров, во многих местах уже упразднен, сохранился лишь у кряшен Мензелинского кантона Т[атарской] Р[еспублики] и в некоторых деревнях Белеб[еевского] кантона БССР.

Вслед за обрядом, в тот же день, начинается «Майдан», который во всем похож на «Майдан» башкир и татар – те же виды состязаний. «Майдан» в иные годы продолжается дня 2–3. Заслуживают внимания игры «Шийлык», напоминающие игры русской «красной горки». Эти игры, являясь моментом «смотра женихов и невест», пользуются особым вниманием молодежи.

Таков «Шийлык», весенний обряд и праздник, связанный с земледелием и представляющий смесь из разных верований и обычаев.

В порядке времени за «Шийлыком» следует «Чюк».

В минувшем столетии «Чюк» справлялся среди кряшен повсюду и ежегодно и имел определенное (постоянное) место, с установленной традицией обстановкой. Место «Чюк» – «Сук *яьlgasъ*»<sup>122</sup>, считалось священным и обгораживалось; обстановка его была простая: два дубовых столба высотой в 1–1½ сажени<sup>123</sup> и 5–6 вершков в толщину, расставленные на 1–1½ саж[ени] друг от друга и связанные сверху перекладиной в 5–6 верш[ков] в диаметре. Словом, обстановка «Чюк» имела подобие полевых ворот.

По рассказам стариков, помнящих времена Николая I, в день «Чюк» носилась особая одежда – халат, вроде марийского «чуа». В этот день женщины вместо платков носили полотенца, опуская концы назад, и опоясывались тоже полотенцами, концы которых висели спереди.

«Чюк» по сие время (всюду среди кряшен) имеет отголосок и в некоторых местах изредка справляется и теперь со всеми приемами старины. Он воскресает ввиду засухи, когда хилеют посевы и появляются признаки надвигающегося недорода (неурожая).

Инициатива «Чюк» принадлежит старухам, которые руководят всем: наблюдают за порядком обряда и дисциплиной собравшихся.

На берегу речки собираются все свободное от работ население деревни – старики, старухи, мужчины и женщины средних лет, дети, – словом, все «от мала до велика». В большом котле, вместимостью в 10–15 ведер, висящем на стожарах, что заменяет традиционную обстановку, варится завариха «*былатьq*»<sup>124</sup>, обычно из полбенной муки, собранной подворно или купленной на денежные средства от подворного сбора. Приготовленная особым попечением и «песмеллей» старух завариха, отвратительно отзывающаяся гарью, раскладывается в чашки (преимущественно деревянные) собравшихся и, после молитвы стариков, напоминающей молитву второго отдела «Шийлык», потребляется собравшимися, которые располагаются на зеленой траве кучками в 5–6 человек. (Завариху несут также и домой – для отсутствовавших). После еды начинается обливание. Обычно одна из старух берет ведро воды, а другая подводит под ведро мальчика, который, сознавая «всю важность действия и момента», покорно становится под струю. Обливая мальчика, старуха причитывает: «*сѣv jәse sѣv birde, alla jaŋqar birer, ašlѣq birer, mal-tuar sѣv bulьr, uttan-kyzdәn alla saqlasъn*»<sup>125</sup>... и пр. (водяной дал воды, Бог откроет небо и даст дождь, урожай, оздоровит животных, спасет от огня и пр.). После этого все, как бешеные, носятся с ведрами по лужайке, гоняясь друг за другом, достигают и обливают друг друга, падают, роняют ведра, хохочут, задыхаются и т.д. Не ограничивается обливание бережком и лужайкой, – переходит на улицы, не щадит никого, вплоть до проезжающих, и под конец становится исключительным достоянием взрослых мужчин, продолжа-

<sup>122</sup> Чук елгасы.

<sup>123</sup> Русская единица измерения расстояния, равная 2,16 м.

<sup>124</sup> Боламык.

<sup>125</sup> Тат. – Су иясе су бирде, Алла яңгыр бирер, ашлык бирер, мал-туар сау булыр, уттан-күздән Алла сакласын.

ется до полночи и перед концом переходит в особое соревнование, в котором победителем считается тот, кто сумел остаться в сухом платье.

Таков «Чюк».

Наконец, в порядке времени следует «Корман», «*Qorman*» (жертвоприношение), существовавший повсеместно до конца минувшего столетия.

В последние годы «*Qorman*» справляется в редких деревнях (с.Н.-Гордали, Челн[инского] к[анто]на ТССР). Но там, где он справляется, имеет все приемы старины. Назначение его – умилоствление «небесного царя», распоряжающегося судьбами людей и скота, который, по представлению кряшен, волен послать болезни и мор. Поэтому «*qorman*» совершается в целях сохранения жизни и здоровья жителей, а также и домашних животных.

«*Qorman*», совершаемый за жизнь и здоровье населения, подушное жертвоприношение, бывает один раз в год. Он называется «*jan qorman*»<sup>126</sup>. «*Jan qorman*» имеет свой фонд, составленный из средств по образцу прочих сборов – подушным сбором. Казначеем этого «*qormana*» обычно назначается уважаемый «небесным» и людьми старик, который исправляет эту должность до конца своей жизни бессменно. После смерти казначея должность передается другому, который принимает фонд без всякой проверки в полной уверенности в невозможности какой-либо растраты денег «святого назначения». Бесконтрольный казначей, сообразуясь с остатками фонда, ежегодно проводит сбор, затем покупается корова, мясо которой варится в большом котле (как завар[иха] Чюка) и съедается всеми. Деньги, полученные с продажи кожи, причисляются к остатку фонда. Возникновение этого обряда относится к годам эпидемии.

«*Qorman*», совершавшийся за жизнь и здоровье домашних животных, был принадлежностью зажиточного слоя деревни: поголовное участие всех жителей деревни было обязательным. Этот «*Qorman*» в начале нынешнего столетия повсеместно прекратил свое существование. Он совершался также летом, и приемы его были теми же, что и у подушного жертвоприношения, т.е. «*jan qormana*».

В заключение (в виде примечания) нужно сказать, что сказанные обряды кряшен, в силу проникновения культуры, работы миссионеров и разрозненности кряшен, теряют единые формы, которые они имели в минувшем столетии. Так, например, Шийлык у кряшен Бакалинской волости Белебеевского к[анто]на совершается несколько иначе, чем у прикамских кряшен, хотя разница небольшая; кряшены Белебеевского кантона на Шийлык собираются на каком-нибудь гумне, и Шайлык проходит без духовенства. Обряды крепко держатся у прикамских кряшен (Мензелин[ского] и Челнин[ского] кант[онов] Т[атарской] Р[еспублики].)

**Источник:** Коваль И. Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3. – С.81–84.

### § 3. Кряшенское просветительство (XIX – начало XX вв.)\*

#### №20

#### Из отчета бакалавра КазДА Н.И. Ильминского о поездке по татарским селениям

1856 г.

Училища православные для сельских жителей должны составлять лучшие и главнейшие средства к христианскому просвещению народа и к соединению разномыслящих в единомыслии православия. В Мамадыше есть так называемое центральное училище, в него на казенный счет собирают сирот разных языков и вер из разных уездов Казанской губернии,

<sup>126</sup> Жан корман.

\* Документы к публикации подготовили Р.Р. Исхаков, Х.З. Багаутдинова.

до 20 человек. Они все помещаются в общей квартире, одеваются и кормятся за счет казны. Время воспитания положено в продолжение шести лет. Учатся русской грамоте по русским букварям, затем изучают «Начатки христианского учения» и, наконец, чтения из Библии; притом учатся арифметике и письму. Хотя бы ученик был мусульманином, но он должен заучивать христианские молитвы и катехизис. Они должны говорить непременно по-русски. В продолжение шести лет все они совершенно делаются русскими, и были примеры, что татарские и другие некрещенные мальчики по окончании своего курса изъявляли желание принять св. крещение. Эти мальчики по окончании своего курса поступают в распоряжение Казанской палаты государственных имуществ и делаются писарями. Это училище служит ясным доказательством, какое решительно влияние на инородцев могут иметь училища, где они воспитываются в известных понятиях и правилах с малолетства. На моей дороге в приходах, где много старокрещеных татар, находились следующие приходские училища: в Абдях<sup>127</sup>, в Юкачах<sup>128</sup>, в Урясь-Учах<sup>129</sup>, в Юмье<sup>130</sup>, в Чуре<sup>131</sup>, прибавлю по старой памяти училище в селе Карабаянах<sup>132</sup> Лаишевского уезда. По своему числу сельские приходские училища могут быть на первый раз достаточны, но они имеют следующие неудобства и неисправности.

Народ еще не привык к образованию школьному и не понимает пользы его. Не понимая пользы учения, крестьяне большею частью неохотно отдают своих детей в училища. Притом жители других деревень должны для своих детей нанимать квартиры в селе, где есть училище, и платить в месяц по рублю ассигнациями, что для бедных обременительно. К этому прибавить должно, что мальчик во время учения не может помогать отцу своему в домашних занятиях. Мальчики не расположены к учению по естественному в детском возрасте свойству лениться и бегать грамотки. Если из наличных учеников один или двое из какой-либо деревни не являлись в класс в продолжение нескольких дней, то, глядя на них, оставляют класс и другие. От этого ученики (по крайней мере, многие из них) посещают класс непостоянно: неделю ходят, неделю пропустят. Угрозы или строгость учителя может только больше удалить детей от науки. Поэтому учителя обращаются к сельским властям, чтобы староста или писарь побудил мальчиков ходить в училища, а родителей – не держать их в доме или вновь отдавать детей. К сожалению, сельские начальники частью не брегут об этом важном деле, частью пользуются этим обстоятельством для взяточничества, [а] именно: они позволяют за небольшие деньги откупать мальчиков от учения (точно так же поступают в деревнях с оспопрививателями). И многократная переписка учителей с управами остается нередко напрасною, так что учителя, наконец, перестают обращаться со своими отношениями к сельским начальникам. Следовательно, этому злу может помочь только благонамеренность и неусыпная заботливость окружных начальников.

По распоряжению Министерства государственных имуществ должно добровольно располагать крестьян к обучению детей и нисколько их не стеснять, не приневоливать. Но выше было видно, как эта гуманность, взятая, может быть, с немецких нравов, пристает к русскому мужику. То же министерство имеет обыкновение, как заметит, что в каком-либо училище мало учеников закрывать самое училище и его вновь открыть можно не иначе, как после долгой переписки и ходатайств. Таким образом закрыто училище в селе Абдях, и теперь там диакон безмездно обучает детей. В селе Карабаянах училище, как я слышал, закрыто, что будто бы произошло вследствие несогласия между священником и дьяконом о том, кому преподавать, т.е. получать жалование за преподавание. Это распоряжение Министерства государственных имуществ, очевидно, неблагоприятно: должно всячески поддерживать училища. Если малое число учеников зависит от неохоты учиться, то употребить отчасти принуждение или

<sup>127</sup> Современное с. Абди Тюлячинского р-на РТ.

<sup>128</sup> Современное с. Юкачи Мамадышского р-на РТ.

<sup>129</sup> Современное с. Урясь-Учи Кукморского р-на РТ.

<sup>130</sup> Современное с. Ошторма Юмья Кукморского р-на РТ.

<sup>131</sup> Современное с. Село-Чура Кукморского р-на РТ.

<sup>132</sup> Современное с. Карабаян Тюлячинского р-на РТ.

дать время, чтобы мало-помалу крестьяне свыклись с училищами; если же от другого или от жестокого учителя, то заменить учителя другим, лучшим, а не лишать целый край всякого способа к учению.

Другое неудобство училищ состоит в учителях. Я заметил, что учителями большую часть местные священники и должно сознаться, что, кажется, не усердие к просвещению своих прихожан, а больше денежные расчеты руководят при этом священников. Но священники, по обширности и многолюдности приходо́в, никак не могут довольно заниматься классом, от того учение должно идти медленно. Было бы лучше, если бы священники были только наблюдателями и преподавали сами Закон Божий, а другие сведения преподавались другим человеком. Так как учителя бывают в училищах, так сказать, набегом, то все преподавание ограничивается чтением, письмом, арифметикой. Но других сведений нравственно-религиозного образования вовсе, кажется, не сообщается ученикам. Что особенно странно, не учат мальчиков церковной грамоте. Мне кажется, что приучение к церковным книгам и пению, так чтобы они становились на клирос в церкви, читали и пели, – может быть полезно для крестьян. Разумеется, понемногу должно разъяснять им смысл церковно-славянских верований, особенно наиболее часто употребляемых в церкви, каковы, напр., ектении<sup>133</sup> и т[ому] под[обное]. Это приучило бы к церкви и к православию, расположило бы ходить в церковь, сделало бы храм Божий прямым училищем для поселян, которым недостает других источников к просвещению. Я помню, что в горах Ливана сами прихожане отправляют обязанности причетников. В одном месте я полюбовался, как дети, человек десять, вышли на средину церкви, по два в ряд, и поочередно прочитали, и все наизусть, кафизмы<sup>134</sup>. У нас между тем поселяне имеют какое-то нерасположение становиться на клирос.

Из печатного циркулярного реестра книг, который находится в каждом училище, видно, что начальство заботится снабдить сельские училища многими книгами, какие только у нас можно предложить для чтения поселянам; в том числе есть несколько книг славянских: Евангелие, Псалтырь, Часослов; особенно полезно издание под названием «Чтения», заключающее отрывки из Библии, Ветхого и Нового Завета, расположенные по хронологическому порядку истории. Если бы все эти книги прочитывались учениками с надлежащим разумением, то могли бы сельские мальчики обогатиться сведениями. Но в настоящее время эти книги мало раскрываются.

Наконец, к недостатку сельских училищ должно отнести то обстоятельство, что они, имея множество наблюдателей, именно: окружное начальство, благочинных и штатных смотрителей, не имеют надзора постоянного, на них исключительно обращенного, и состояние всех училищ не сводится в одно, причем лучше можно было бы понять потребности этих училищ и приискать средства к их усовершенствованию. Кажется, полезно было бы иметь нарочитого чиновника, которого обязанность была бы исключительно посещать сельские училища, сообщать сведения самые подробные об их состоянии епархиальному начальству и проводить в них распоряжение епархиального начальства. Так как воспитание поселян должно быть преимущественно религиозное, то самые училища должны состоять прямо под надзором епархиальной власти.

Училища помещаются в приличных домиках, устроенных большею частью священниками, которые за то получают небольшую ежегодную плату; они снабжены партами приличными. Грамоте мальчики выучиваются хорошо: я видел некоторых воспитанников, которые читали довольно свободно. В училищах воспитываются кроме русских и инородцы: крещенные татары, вотяки и пр. и они сравнительно с русскими даровиты. Что касается до числа воспитанников, то самое большее число в училищах не превышает 50; а во всех выше поименованных училищах общее число учеников должно положить не более 150 человек.

Итак, и по числу воспитанников, и по количеству сведений, и по времени и настойчивости обучения русские сельские училища весьма много уступают мусульманским школам,

<sup>133</sup> В православной традиции ектения – одна из основных частей богослужения, обычно читаемая диаконом на амвоне в церкви.

<sup>134</sup> Кафизма – часть Псалтыри, читаемой во время богослужения.

а потому, чтобы их влияние сколько-нибудь уравнивать с теми последними, должно на сельские училища обратить вполне заботливое внимание.

Мне приходила была мысль, чтобы несколько старокрещенских мальчиков, которые в сельских училищах окажутся даровитыми и скромными, особенно сирот бездомных, поместить на несколько лет вроде пансиона и внимательно воспитать и обучить их; и впоследствии употреблять их или в виде дьяконов, или в виде учителей к развитию просвещения между их односельцами. Это напоминало бы бывшие новокрещенские школы. Но эта мысль, не знаю, удобна ли к исполнению. Так как в сельских училищах научают почти только чтению, то за неимением годных для народа книг, вышедшие из училищ должны забывать свое знание. А потому, чтобы умение читать служило орудием к просвещению, должно как можно дешевле продавать по селам и деревням популярные издания назидательного содержания.

*Источник:* ОР РНБ. Ф.573 (СПБДА). Оп.1. Д.А1/232. Л.9 об.–12 об.

*Опубликовано:* Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / сост., автор вступительной ст., примечаний, научно-справочного аппарата Р.Р.Исхаков. – Казань, 2011. – С.139–160.

## №21

### Из статьи Н.И. Ильминского «Школа для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани»

1867 г.

Зародыш этой школы возник в начале сентября 1863 года, когда Василий Тимофеев<sup>135</sup> поступил практикантом татарского языка в Казанскую духовную академию. Тогда один старокрещеный татарин из той же деревни Никифоровой, откуда родом Тимофеев, привез к нему своего сына учиться. За этим мальчиком через месяц приехал другой, а за ним третий, все из той же деревни. Они учились зиму 1863/4 года, помещаясь, вместе с учителем и его семьей, в наемной квартире в подвальном комнатке за академией. Нельзя не упомянуть при этом о студенте миссионерского отделения академии И.С. Ястребове<sup>136</sup>. Этот энергичный и симпатичный молодой человек, с постоянною любовью и самою предупредительною заботливостью, поддерживал как самого Тимофеева, только что из скромного быта деревенского перешедшего в академию, так и троих учеников его. Ястребов старался поставить Тимофеева в лучшие отношения к студентам академии, снабжал его возникающую школу бумагой, огарками, разными обносками, купил Тимофееву на свои деньги географию Корнеля и первый заинтересовал его этой наукой. Вообще, в ежедневных разговорах своих с Тимофеевым он старался передавать ему различные сведения. Однажды, когда простосердечное религиозное чувство Тимофеева было поражено случайно услышанными им материалистическими идеями, обуревавшими в то время и нашу местность, Ястребов употребил все усилия, чтобы успокоить Тимофеева изгладить тяжелое впечатление. Тимофеев с благодарностью помнит любовь Ястребова, который теперь служит в Турции при русской миссии.

В конце июня 1864 года Тимофеев, вместе со своими учениками отправился на родину. Их чтение и пение православных молитв на родном языке понравилось вообще крещеным татарам, а пример их заохотил других Никифоровских мальчиков, которые тогда же стали учиться у Тимофеева. Кроме того последний, в ту же вакацию, объехал несколько деревень Мамадышского уезда, внушая крещеным татарам мысль о необходимости образования детей. Его внушения принимались многими с доверием и сочувствием. Узнавши об

<sup>135</sup> Имеется в виду Василий Васильевич Тимофеев (1836–1893) – один из первых просветителей и православных миссионеров из кряшен, основатель КЦКТШ.

<sup>136</sup> Иван Степанович Ястребов (1839–1894) – воспитанник противомусульманского отделения КазДА, известный русский дипломат, публицист. С 1870 по 1886 г. возглавлял российское генеральное консульство в Салониках.

этом, возникающем среди крещеных татар расположении к обучению детей и имея в виду общую безграмотность крещеных татар и неведение ими христианства, я ходатайствовал в августе 1864 года, пред начальством Казанского учебного округа о дозволении мне открыть частную школу для первоначального обучения детей крещеных татар в Казани, с тем чтобы в ней учителем был Тимофеев. Разрешение начальства изложено в отношении ко мне г. директора училищ Казанской губернии от 3-го сентября 1864 года, за №1239 в котором прописаны следующие положения о школе: «Мальчики должны жить на готовой квартире, которая для них будет нанята на частные средства, но одежда и материалы для изготовления пищи должны быть доставляемы родителями, по состоянию каждого. Платы за обучение не полагается. Мальчики должны обучаться русской грамоте. Главный предмет обучения – закон Божий, молитвы, священная история и краткий катехизис, по книгам, изложенным на татарском языке, но русскими буквами. Затем по мере любознательности и успехов учеников, должны им преподаваться первые арифметические действия, черчение геометрических фигур, основные сведения из географии и тому подобные элементарные сведения. Чтение и преподавание должно быть прежде на татарском, а потом ученики постепенно должны упражняться в русском языке. Учеником в предлагаемой школе, по ходатайству основателей оной, допускается Тимофеев, потому что крещеные татары, зная его лично, имеют к нему доверие и ему именно поручают своих детей. В.Тимофеев, с семейством должен жить на одной квартире с учениками, чтобы наблюдать постоянно за их поведением». Главное наблюдение над школою предоставлено мне и бакалавру духовной академии, г. Малову<sup>137</sup>.

Так как крещеные татары живут в уездах и на первый раз охота к обучению детей возникла среди крещеных татар Мамадышского уезда, то для возможного облегчения их необходимо было дать их детям помещение со всею хозяйственною обстановкою, за исключением только одежды и пищи, которая впрочем требовалась в виде сырых припасов. Мы предоставили также родителям полную свободу привозить детей в школу и увозить из нее, когда им угодно и удобно. Вообще мы обходились в отношении поступления учеников в школу, без всякого содействия со стороны начальства, имея в виду опыт, что всякое, даже самое деликатное вмешательство властей, нередко пробуждает в простолюдинах недоразумения и опасения. [...]

*Источник: Казанская центральная крещено-татарская школа. Материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. – Казань, 1887. – С.182–184.*

## №22

### Динамика численности учеников и подготовленных педагогических кадров в КЦКТШ с 1863–1905 гг.

Учебные годы	Учеников	Учениц	Закончивших со званием учителя	Закончивших со званием учительницы
1863–64	3	–	–	–
1864–65	19	1	–	–
1865–66	40	2	–	–
1866–67	60	5	4	1
1867–68	70	8	6	–
1868–69	80	13	4	–
1869–70	86	15	20	1
1870–71	92	25	10	1
1871–72	120	40	16	3

<sup>137</sup> Имеется в виду Ефимий Александрович Малов (1835–1918) – известный православный миссионер, исламовед, профессор противомусульманского отделения КазДА.

1872–73	120	45	10	5
1873–74	115	40	19	3
1874–75	106	35	12	2
1875–76	78	35	8	1
1876–77	57	36	5	3
1877–78	40	33	6	2
1878–79	40	34	6	2
1879–80	50	22	8	1
1880–81	54	30	15	–
1881–82	65	30	6	2
1882–83	65	36	9	3
1883–84	74	30	9	–
1884–85	90	30	15	–
1885–86	104	38	19	4
1886–87	85	40	–	–
1887–88	90	36	20	6
1888–89	96	40	24	12
1889–90	65	42	22	–
1890–91	92	45	13	9
1891–92	70	30	15	10
1892–93	91	45	16	12
1893–94	100	50	15	4
1894–95	104	47	16	14
1895–96	98	54	19	9
1896–97	75	42	15	9
1897–98	92	50	17	8
1898–99	115	52	22	–
1899–1900	117	48	14	15
1900–1901	116	49	17	–
1901–1902	118	44	22	24
1902–1903	118	60	14	–
1903–1904	118	59	17	19
1904–1905	110	56	22	–
<b>итого</b>	<b>3394</b>	<b>1472</b>	<b>511</b>	<b>185</b>

*Источник: Ильминский Н.И. О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе (к пятидесятилетию системы и школы, а также необходимые справки к указу №8608 о просвещении инородцев). – Казань, 1913. – С.93.*

## №23

**Список воспитанников КЦКТШ, окончивших курс в 1902–1903 уч.г.,  
с наименованием места назначения на службу**

ФИО	Куда поступил на службу
Егор Алексеев	в Бурдинскую 2-х классную МНП школу Мензелинского уезда Уфимской губ. помощником учителя
Василий Алгинов	в Курчеевское земское училище Белебеевского уезда Уфимской губ. учителем
Матвей Асанбаев	в Новобальклинскую МНП школу Белебеевского уезда Уфимской губ. учителем
Николай Асафов	в Владимирскую школу Братства св. Гурия Мамадышского уезда Казанской губ. учителем

Григорий Ильин	за неимением вакансий временно уволен к родителям
Пимен Казаков	для продолжения образования поступил в КУС
Александр Комисаров	в Богряжскую миссионерскую школу Мензелинского уезда Уфимской губ. учителем
Ефрем Макаров	в Толкиязскую школу Братства св. Гурия Лаишевского уезда Казанской губ. учителем
Тимофей Максимов	за неимением вакансий временно уволен к родителям
Василий Назаров	за неимением вакансий временно уволен к родителям
Василий Павлов	поступил на должность учителя в миссионерскую школу Вятской губернии
Семен Павлов	поступил на должность учителя в миссионерскую школу Вятской губернии
Иван Павлов	поступил на должность учителя в миссионерскую школу Вятской губернии
Игнатий Прокофьев	за неимением вакансий временно уволен к родителям
Дмитрий Рябков	за неимением вакансий временно уволен к родителям
Василий Семенов	за неимением вакансий временно уволен к родителям
Иван Сергеев	в Биерскую школу Братства св. Гурия Мамадышского уезда Казанской губ. учителем
Михаил Софин	в Дургинскую школу Братства св. Гурия Цивильского уезда Казанской губ. учителем
Авраамий Табаков	в Хозесановскую школу Братства св. Гурия Цивильского уезда Казанской губернии учителем
Федот Тимофеев	в миссионерскую школу Мензелинского уезда Уфимской губ. учителем
Константин Трофимов	в миссионерскую школу Елабужского уезда Вятской губ. учителем
Максим Усачев	в Больше-Саврушевскую школу Братства св. Гурия Мамадышского уезда Казанской губ. учителем
Тихон Яковлев	в Субашскую школу Братства св. Гурия Мамадышского уезда Казанской губ. учителем
Алексей Федоров	в Верхнее-Меретяковскую школу Братства св. Гурия Лаишевского уезда Казанской губ. учителем
Емельян Федоров	в Колькумерскую школу Братства св. Гурия Лаишевского уезда Казанской губ. учителем

*Источник:* РГИА. Ф.797. Оп.96. Д.153. Л.5.

*Опубликовано:* История татар с древнейших времен в семи томах. Т.6. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в. – Казань, 2013. – С.976.

#### №24

### Из правил о мерах к образованию населяющих Россию инородцев, Высочайше утвержденных

26 марта 1870 г.

Относительно инородцев-христиан.

1. Общим для всех инородцев-христиан в системе образования их должно быть следующее: а) орудием первоначального обучения для каждого племени должно быть родное наречие его; б) учителя инородческих школ должны быть из среды соответствующего племени инородцев и притом хорошо знающие русский язык, или же русские, владеющие соответствующим инородческим наречием, и в) должно быть обращено внимание на образование женщин, так как племенное наречие и племенные особенности инородцев преимущественно сохраняются и поддерживаются матерями.

2. Затем особенности в системе образования каждой группы инородцев заключаются главным образом в том значении, какое должно иметь родное наречие инородцев в первоначальной школе. В этом отношении надлежит постановить следующее: А) для детей инородцев весьма мало обруселых и почти незнающих русского языка, учреждаются особые школы, в которых первоначальное преподавание совершается на инородческих наречиях и дети обучаются на своем родном и по учебным книгам на том же наречии. Учебными книгами служат буквари, необходимые молитвы, краткие рассказы из Священной истории Ветхого и Нового завета и религиозно нравственные книги. Для облегчения инородцам перехода к изучению русского языка, все эти книги печатаются на инородческом наречии русскими буквами, с переводом на русский язык или без перевода, за исключением впрочем, молитвенников и вообще богослужебных книг которые должны быть с переводом на русский язык. В то же время дети, при помощи местных наречий, обучаются русскому разговорному языку посредством наглядного обучения, и затем, как только усвоят себе довольно значительный запас русских слов и выражений. Начинают обучаться русской грамоте (чтению и письму совместно), продолжая в то же время обучаться и русскому разговорному языку, при чем это наглядное обучение и обучение грамоте должны все время восполнять и помогать друг другу, содействуя как умственному развитию детей через ознакомление их с окружающим их миром, так и большему по возможности усвоению ими русского языка, с непрерывным переводом читанного по-русски на местное инородческое наречие. Счислению дети обучаются также сначала на своем инородческом наречии, а потом уже и на русском языке. По достаточном усвоении детьми русского языка, Закон Божий преподается на общих основаниях, при чем повторяется на русском языке Священная История с необходимыми дополнениями, заучиваются главнейшие молитвы на русском и церковно-славянском языках и преподается краткий катехизис. Церковное пение, как важное орудие христианского просвещения инородцев, вводится во всех школах, при чем пение исполняется как на местном инородческом наречии, так и на церковно-славянском языке. Затем установление подробностей в исполнении такого учебного плана и определение продолжительности времени на первоначальное и дальнейшее обучение инородческих детей предоставляется ближайшему усмотрению местного училищного начальства. В инородческих школах с вышеизложенным порядком обучение устраивается смены для обучения девочек. Б) В местностях с населением, смешанным из природных русских и инородцев учреждаются общие для тех и других начальные училища, в которых все обучение ведется на русском языке учителем, владеющим как русским языком так и местным инородческим наречием которое однако же допускается к употреблению лишь для устных объяснений. Если же этого будет недостаточно, в таком случае для инородческих детей, до времени усвоения ими русского языка настолько, чтобы обучаться вместе с русскими детьми. Устраиваются особые при училищах отделения, на местные средства инородцев. При таких училищах также учреждаются смены для девочек. В) Наконец, для достаточно обруселых инородцев, живущих смешанно с русскими или сплошным населением, учреждаются начальные народные училища на общих для русских училищ основаниях.

3. Ближайшее заведывание училищами двух первых категорий поручается священнику – законоучителю школы, если он обладает знанием местного инородческого наречия и пожелает принять на себя таковое заведение; если же местный священник не знает инородческого наречия, в таком случае заведывание училищем возлагается на учителя, а преподавание Закона Божия может быть поручено светскому лицу.

4. Надзор за инородческими училищами возлагается на инспекторов начальных народных училищ. С необходимым при этом дополнениями инструкции, которая имеет быть дана в руководство всем вообще инспекторам.

*Источник: Свод главнейших законоположений и распоряжений о начальных народных училищах и учительских семинариях. Часть 1. Законоположения и распоряжения о начальных народных училищах в губерниях, в коих введены земские учреждения. – СПб., 1882. – С.42–44.*

## №25

Общая ведомость о миссионерских крещено-татарских школах  
Елабужского уезда Вятской губернии за 1884 г.<sup>138</sup>

Название училища	Когда и кем открыто училище	Кто состоит учителем, с какого времени, где получил образование, имеет ли на то право и кто законоучитель	Успехи учеников и что пройдено в первой половине учебного года	Удовлетворительно ли училище в отношении учебном и материальном
1. Черкасовское	Открыто 8-го ноября 1881 года местным священником миссионером Борисом Гавриловым	Крестьянин с. Умяк Павел Петров. Получил образование в Казанской крещено-татарской школе, на звание учителя сельского училища имеет свидетельство. На должности состоит с 8-го ноября 1881 года. Получает 100 руб. в год с квартирными. Законоучителем миссионер Борис Гаврилов, безвозмездно	Обучаются дети Закону Божию, чтению, письму, арифметике, пению более употребительных молитв. Учение идет на языке татарском и русском. Кроме того, существуют вечерние классы для взрослых, которые обучаются тем же предметам и удовлетворительно успешно. В 1884 году окончил курс со свидетельствами три мальчика. Пение производится под руководством учителя П. Петрова.	Училище нуждается в партах, столах, счетах, картинах, перьях и чернильницах, в учебниках и вообще во всех учебных пособиях. Елабужская управа почему-то окончательно отказала в выдаче таковых этому училищу.
2. Брюшлинское	Существует с 1873 года 17 сентября. Открыта бывшим местным священником Константином Родниковым.	С 2 сентября 1883 г. окончивший курс в Казанской центральной крещено-татарской школе – из крестьян с. Умяка Дмитрий Петров. На звание учителя имеет свидетельство из Лаишевского училищного совета. Законоучителем состоит и.д. псаломщика с. Косьмодамианского Михаил Леонтьевич безвозмездно.	Учение в школе начинается с 15-го ноября, а потому об успехах учеников нельзя ничего показать так как школа по распоряжению Вят. комитета православного миссионерского общества была переведена в деревню Порым Граховского прихода, но в последствии снова возвращена.	Училище нуждается во всех учебных пособиях и в учебниках. Хотя Елабужская управа и дает эти вещи, но в весьма незначительном количестве и учебники и парты вышедшие из употребления в земских школах.

<sup>138</sup> Ведомость дается с сокращениями.

3. Тогаевское	1-го октября 1882 года. Открыта Вятским комитетом православного миссионерского общества.	Михаил Романов Лобанов с 1883 года октября 1-го дня из окончивших курс в Казанской центральной крещено-татарской школе. Имеет на звание учителя свидетельство от Лаишевского училищного совета за №134. Получает 100 руб. с квартирными.	Всех учеников в школе 9 чел., но из них постоянно посещают 4 мальч., а потому успехов никаких нет.	Училище нуждается во всех учебных пособиях и учебниках. Хотя Елабужская управа и дает эти вещи, но в самом незначительном количестве и учебники старые вышедшие из употребления в земских школах.
4. Сетяковское	С 1879 года переведена из деревни Мунайки.	Крестьянин д.Сетяковой Василий Терентьев получивший образование в Казанской крещено-татарской школе, имеет свидетельство на звание учителя, состоит учителем с 1879 года, а в настоящей школе с 1-го октября 1882 года. Получает 135 р. в год с квартирными.	Читают (чтение) из Свящ. истории Ветхого и Нового Завета с ударениями на русском языке с переводом на татарский язык; арифметику четыре правила счетоводства, чистописание, пишут под диктовку; знают молитвы утренние и вечерние. Умеют петь некоторые молитвы.	Училище нуждается во всех учебных пособиях и учебниках. Хотя Елабужская управа и дает эти вещи, но в самом незначительном количестве и учебники старые вышедшие из употребления в земских школах.
5. Порымское	В 1884 году по желанию местного священника о. Николая Якимова переведено из деревни Ново-Гришиной.	Учителем состоит <sup>139</sup> из окончивших курс в Казанской центральной крещено-татарской школе, на звание учителя свидетельство от Лаишевского совета за №105, получает 145 р. с квартирными.	Из 32 учеников 7 мальчиков изучают Закон Божий знают все молитвы, а также четыре действия арифметики, а прочие изучают букварь.	Училище нуждается во всех учебниках и учебных пособиях. Как открытое единственно по желанию священника Якимова, по приговору общества, которым общество обязывалось дать квартиру и отопление от себя. Общество же ни квартиры ни отопления не дает, а уплатить за это должен учитель, потому, что священник Якимов платить отказался.

<sup>139</sup> Написано неразборчиво.

6. Старо-Гришкинское	Открыта в 1871 году о. миссионером кафедральным протоиереем Степаном Кашменским.	Семен Дмитриев с 11 октября 1881 года из окончивших курс в Казанской центральной крещено-татарской школе. Имеет на звание учителя от Лаишевского училищного совета свидетельство от 29 августа 1880 года за №156. Получает 130 р. в год с квартирными.	Ученики школы посещают исправно. Старшие читают по-русски, по-славянски, по-татарски отчетливо и с толков. Пишут под диктовку; знают по программе для начальных училищ на двух языках по-русски и по-татарски все молитвы, рассказывают из св. истории Ветх. и Нового Завета по 10 уроков. А также все четыре действия арифметики и счетоводство. А среднее отделение знает все молитвы по программе по-татарски и некоторые по-русски и пишут под диктовку по-татарски, а также решают небольшие задачи. А младшие некоторые прошли букварь пишут цифры до ста и рукописные буквы, а поступившие попозже еще не прошли букваря.	Школа нуждается в материальном отношении: в двух партах и в учебниках на русском языке, особенно в первоначальных, как то в Евангелиях и в прочих учебниках.
----------------------	--	--	--	--

Миссионер, священник Борис Гаврилов.

*Источник:* ГАКО. Ф.811. Оп.1. Д.213. Л.1–3.

*Опубликовано:* История татар с древнейших времен в семи томах. Т.6. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в. – Казань, 2013. – С.978–980.

#### №26

#### Письмо преподавателя Казанской центральной крещено-татарской школы Алексея Андреевича Воскресенского

14 мая 1885 г.

Достоуважаемый Николай Иванович, спасибо Вам за память и заботу о моем здравии<sup>140</sup>. Я, кажется, здоров; но случается во мне нечто непонятное пока для меня (как и 9-го

<sup>140</sup> Авт. сн.: И брат, и Семен Гаврилович передавали мне это.

мая), должно быть, глупые нервы шутят, диссонируют как струны в инструменте, и ничего не поделаешь. Надеюсь, однако, поспорить их. Избегал всяких непредвиденных обстоятельств, могущих помешать этому крайне необходимому для меня делу, я теперь и провожу время исключительно в своих единоличных думах и гаданиях.

Самое главное, что захватывает все мое внимание, так это мой переход в Кострому. Вы, вероятно, помните наш недавний разговор, результатом которого было простое заключение: скоро ли, долго ли, во всяком случае мне нужно уйти из кр[ещено]-т[атарской] школы. После этого я, сообразив свои силы и способности и различные обстоятельства, решил направиться опять в свою Кострому. Вступил я с членами комитета<sup>141</sup> в подготовительную переписку и, кроме того, готовлю статейку о костром[ских] татарах, которую хочется отпечатать в местных костромских изданиях. Может быть, случится даже так, что меня пригласят в Кострому или выразят, по крайней мере, желание иметь меня в Костроме, тогда бы можно с величайшим удобством во всех отношениях оставить мне Казань. Вдруг-то, конечно, нельзя ничего сделать, и будущий-то уж учебный год, вероятно, буду служить [в] крещено-татар[ской] уч[ительской] школе – если это возможно и позволительно. Кстати, мне хочется сообщить Вам еще один вопросик, из-за которого я на днях чуть не целые сутки пребежал из угла в угол. Вам, пожалуй, он уж и приходил в голову, и я, право, что-то совершенно не предполагаю, что скажу Вам что-нибудь новое, но все-таки не терпится и хочется Вам написать его – лишь бы только удалось пояснее и попонятнее высказаться.

В виду предстоящей работы по братск[ому] отчету<sup>142</sup>, я теперь просматривал отчеты за старые годы – за все. Одно из первых мест во всех отчетах занимают о.Василий Тимофеевич и крещено-татар[ская] школа. Читал за разные годы краткие, почти официальные сведения об этом «ядре ревнителей православия», я испытал различное впечатление. В светлом, воодушевляющем, симпатичном образе рисуются предо мной крещ[ено]-тат[арская] школа и о.Василий за первые шесть-семь или даже восемь лет Братства. О.Василий видится тогда весь погруженным в святое дело своего личного и общенородного просвещения; он постоянно ходит – ездит туда-сюда, даже в Уфимскую и Вятскую губернии, и везде делает дело; по тогдашним отчетам, что ни слово о Василии Тимофееве, то факт. Сама школа тогда как будто живет жизнью своего народа, наши школьники ходят и ездят с Вас[илием] Тим[офеевичем], поют [и] читают вместе с ним. Одним словом, Вас[илий] Тим[офеевич] и крещ[ено]-т[атарская] школа являются тогда для своего народа истинным светом, всех и вся просвещающим.

Что-то другое получается от отчетных сведений об о.Василии и о школе за последние шесть-семь лет. Как будто для учителя все дело стало в том: «отзвонил да и с колокольни долой», как будто и вообще все члены школы начинают жить более своими личными интересами (мирскими заботами об ответах, об экзаменах, об учительских и всяческих правах), а общенародная нужда и жажда в просвещении, и на учении как будто заваливается куда-то в сторону. По крайней мере, что-то не встречается уже в последних отчетах подобных фактов, как постройка школы в Никифоровке<sup>143</sup> или какие были во время богослужения о.Василия в с.Апазове<sup>144</sup> (от 4-й стр. 37<sup>145</sup>), когда даже у приверженцев магометанства слезы выступали, или как в селе Ельшеве при освящении церкви и др. (от 2-ой, 17-я стр.). Куда девалась эта замечательная, апостольская сила влияния о.Василия Тимофеевича?... Школа наша, при скудных средствах доходившая в первые времена до 100 с лишком учеников и даже до 211-ти (5-й отч[ет])..., в последние времена сокращается на 70, 80, 90 и 100... Правда, все это внеш-

<sup>141</sup> Имеется в виду Костромской комитет Православного миссионерского общества.

<sup>142</sup> В это время А.А. Воскресенский являлся секретарем казанского миссионерского Братства св. Гурия.

<sup>143</sup> Имеется в виду родная деревня В. Тимофеева Никифорово (Чиябаш) Мамадышского уезда Казанской губернии.

<sup>144</sup> Село Казанского уезда Казанской губернии. К 1917 г. местное население полностью перешло в ислам.

<sup>145</sup> Имеются в виду страницы отчета Братства св. Гурия.

няя сторона дела, но, по-видимому, характеристичная. В 77-м году было 69 чел. в школе; [это] объясняется неурожайностью года, но для других годов не дано объяснения никакого в отчетах братских.

Для Вас стоит только припомнить немного, и, конечно, гораздо шире развернется картина развития крещено-тат[арского] образования, чем-то могут изобразить мои сухие слова, – притом на скорую руку и вкратце. Но, во всяком случае, невольно задаешься вопросом, читая эти отчеты: где причина указанного явления? В самой ли действительности или, может быть, даже в субъективных особенностях составителей последних отчетов?... Особенно удивительна история Василия Тимофеевича. Как это случилось, что о.Василий – представитель движения, первый и живой усвоитель, пламенный передатчик тех святых идей, которые пламенно обхватили тысячные массы темного народа, – как будто он постепенно затихает, замирает или затушевывается в своем великом предприятии?... Выступает много других личностей, много других вопросов, гораздо меньшей сравнительно ценности, но и те выражаются как-то рельефнее и значительнее, чем главное, центральное явление? В чем первоначальный источник жизни?... А редкий источник бывает так счастливо и внимательно наполнен такою чистою водою, редкий человек имеет таких учителей и воспитателей, как о.Василий Тимофеевич. По тем же отчетам будем судить. Кроме Вашего, Ник[олай] Иванович, постоянного руководства, о.Василий слушает нередко уроки и назидания и в Академии, и от приснопамятных деятелей: владыки Антония, Г.С.Саблукова... Вся Россия, так сказать, принимает участие в поддержке и научении простого человека, но замечательного двигателя целого народа. О.Василий видит и поучается в стольных городах России: Москве, С[анкт]-П[етер]бурге, Киеве; он видит и слушает незабвенного владыку Московского Иннокентия<sup>146</sup>, о.протоиерея А.В.Горского<sup>147</sup> и многих других замечательных людей. И даже – он слышит слава самого царя русского, приснопамятного Александра Николаевича – слышит и лучше всех понимает эти слова и участие государя. Кто имел таких учителей из последующих двигателей крещено-тат[арского] дела. Одно слово таких учителей, по значению своему для души простого и цельного человека, может быть, равняется годовым трудам учения! Мог ли и может ли иссякнуть источник воодушевления в душе о.Василия, имеющей таких великих вкладчиков своей силы и бодрости?! Конечно, он не мог и не может иссякнуть.

Отчего же, опять спрошу, по последним отчетам о.Василий представляется несколько в несоответствующем виде? Не решаясь судить положительно, но все-таки, основываясь на своем небольшом знакомстве с о.Василием, сделаю некоторые заключения. Действительно, мож[ет] б[ыть], о.Василий, вместе с ним и школа за последнее время несколько свихнулись<sup>148</sup>. Причиной сего могут служить след[ующие] подавляющие обстоятельства:

- а) старость о.Василия, а вместе с этим и некоторая потеря первоначальной энергии;
- б) о.Василий – человек, которому совершенно естественно может б[ыть] дорого общее благо, по столько же и свое. А свое-то благо у него за последние годы дов[ольно] сильно скувыркнулось (смерть жены, потеря любимого сына – надежды, да и прочее...);
- в) кроме всего этого нужно и то принять во внимание. Виды о.Василия – около 20-ти теперь лет делает все одно и то же дело, без изменения и формы и материала... Воображаю себе, если бы плотника заставили рубить 20 лет все одно и то же дерево, по одному и тому же месту!... Порубить, порубить, да уж нет; кто бы тут не воодушевлял кончать работу с воодушевлением, кроме, пожалуй, крепкого словца, ничего другого в ответ не услышать...

Та же самая или подобная история случается на всех учителях, читающих свои науки по известным программам в разных учебных заведениях. Читает он год и горит духом, другой, третий годы, все читает и вдохновенно учит до тех пор, пока представляется возможность разнообразить материал и форму учения. Но сему бывает конец; учитель становится

<sup>146</sup> Речь идет о выдающемся православном миссионере, «апостоле Аляски», митрополите Иннокентии (Попове).

<sup>147</sup> Александр Васильевич Горский (1812–1875) – церковный деятель, богослов, ректор Московской духовной академии.

<sup>148</sup> Имеется в виду – повернули с первоначального направления деятельности.

машиной. Все ему ясно, и видно, и понятно и в то же время спать хочется. Досадно становится ему, когда какой-нибудь новичок в деле начнет толкать: чего де спишь?... Так заключить я, хотя с большим, так сказать, недоумением, осмеливаюсь и [об] о.Василии Тимофеевиче, 20-летнем труженике-учителе, и еще до сих пор все-таки замечательно умном и, по временам, горячем учителе.

Все указанные причины в совокупности действительно, может быть, и повлияли на дело о.Василия: позаглушили, но не уничтожили в нем живоносного источника, и мне приходит в мысль, что должен б[ыть] выход из такого положения. И притом не такой, что нужно человека бросить – сохрани Боже! Или заставить рубить то же дерево в другом месте. Мне кажется, естественная справедливость требует дать возможность человеку, прошедшему один шаг, сделать и второй шаг и т.д., только при этом условии возможна жизнь путника. Изучившего плотничество, для поддержания энергии, нужно сделать токарем или столяром; учителя, приготовившего сотни себе подобных и равных учителей, нужно сделать учителем над учителями, передатчиком не буквоедного материала и формы учения, а самого духа, к которому должно возводить учение... и я уже не стану излагать далее дов[ольно] длинную процедуру моих мыслей, но скажу прямо заключение: я пришел к величайшему для себя убеждению, что о.Василия нужно поднять, и для этого нужны ему не помощники, подталкиватели на то дело, к[ото]рое он ел-ел да уже и зубы притупил... Для этого нужно вдохнуть в него силу, которая бы заглушила его семейные несчастья,... просить его принять другую, ему соответственную и по возрасту, и по характеру – знаний, и по положению, высшую степень деятельности, вполне его достойную... И вот здесь-то уж я не знаю как сказать... Приходила ли Вам, Ник[олай] Ив[анович], мысль, что о.Василия и необходимо, и полезно, и достойно просить принять сан святительства... викария Казанского???... Если приходила, то не нужно бы Вам и читать дальнейшее. Я уверен, что у Вас на этот счет более основательные и серьезные соображения. Он теперь и вдов, и прошедшая жизнь его служит лучшим примером, что он в этом великом и благодатном сане только теперь и может оказать неизмеримые заслуги церкви Христовой... Я знаю и то, что для многих, исключая Вас, эта моя мысль с первого [раза] покажется парадоксом. Особенно много сомнений в обществе на счет нравств[енной] чистоты о.Василия, но ведь все это пустяки... от непонимания, и главное дело, можно представить положительные данные, от которых всякие подобные сомнения должны как дым исчезнуть... и о.Василий будет принят даже русскими как возлюбленный и желанный архипастырь. Я даже не могу теперь и представить всех плодов этого дела по новости возникшей у меня мысли. Лишь бы только согласился о.Василий принять святительство, какой бы это был благодетельный подарок для наших «крещеных» в искупление нашей русской вины за их долговременное прозябание...

О.Василий, свободный теперь почти от мира, снова воспрянул бы с силою и властью для той жизни, к которой он призван. А просить о.Василия к такому высшему служению есть прямое требование справедливости, даже по житейскому представлению – как награда за труды, каких, может быть, и не всякий святитель русской церкви понес, с другой стороны, то было бы залогом пред инородцами со стороны русских, как народа – залогом нашего братского к ним отношения, о чем мы и должны заботиться. Это возбудило бы в инородцах (и мож[ет] б[ыть], не только в крещеных) живейшее чувство христианской любви и благоговения к Христовой вере, когда бы они воочию увидели свою родную плоть и кровь достойно и равномерно с русскими прославленную и освященную. И много бы, мож[ет] б[ыть], это способствовало к уничтожению той религиозной и бытовой пропасти, какая лежит до сих пор между нами и между всеми теми, которых мы захватили в свои жесткие лапы. Может б[ыть], даже фанатики-магометане любовно тогда взглянули на нас хоть раз; увидав святителя: «а ведь де это наша кровь-то славится»: – сказали бы. Да и сами русские, может быть, стали бы более по-братски глядеть на своих близких инородцев.

Много уже теперь явилось инородческих учителей, которые не уступят о.Василию по части буквоедной стороны учения... но твердость христианского направления, самый дух учения вряд ли кто может дать, кроме о.Василия. Для сообщения этого необходимо дать о.Василию полную возможность, которая и предвидится только в святит[ельском] сане. Те-

перь о.Василий живет, главным образом, одною только здешнею школьною жизнью, всякими ее мелочами и дрязгами, а тогда опять бы он сделался общенародным своим путеводителем и зажил бы более высшею и полезною жизнью. И я уверяю, что крепко бы тогда оживилось и поднялось святое дело христовой миссии. Конечно, то, о чем я говорю, мог бы о.Василий и теперь делать. Но чем поднять его упавший дух, человек ведь он, а не Бог! При том же для простых сердец, каковы наши инородцы, нужна очевидность, наглядность. При всей своей духовно-нравств[енной] силе теперь о.Василий не может сделать всего того, что бы желалось. Сам И.Христос, несмотря на все, не прежде убедил самих учеников, как только тогда, когда торжественно воскрес и вознесся на небо; значит, для убеждения простых людей мало того, что учение истинно, но нужно и учащему[ся] иметь особенное наглядное величие. И это необходимо доставить о.Василию. Если Вам не кажутся мои слова бесплодною фантазиею, то, конечно, никто другой, как только Вы, Ник[олай] Ив[анович], и можете это доставить о.Василию. Вы, как посредствующий и поверенный человек между инородцами и русскими, можете внушить где нужно, что и многолетние труды, и сила, опытность и польза церкви, и все обстоятельства требуют, чтобы о.Василий возведен был в высший сан. Стоит только изобразить святительское инородческое служение в нашей ли то школе или в селе, или в деревне – положим о Пасхе, или Рождестве Христове, стоит понять радость и счастье инородцев при этом, чтобы постараться о даровании им этой именно небесной милости. Вот теперь все и пишут, и говорят, что в Казани будет собор святителей<sup>149</sup>. Как бы было благословенно вот на этом соборе двинуть высказанную мною мысль сколько-нибудь к определенному решению, именно на соборе; в этом, по моему мнению, выразилось бы не одно только лично Ваше дело, но именно, дело Русской церкви, а поэтому факт был бы наиболее тверд и многознаменателен для последующей истории. Миссионерские дела, по печатным увещаниям, входят в число вопросов собора; говорят, будут приглашены на этот [собор] и светские деятели-миссионеры, следовательно – и Вы. Может быть, будете рассуждать и устраивать особых миссионеров, изыскивать и требовать десятки тысяч финансов, но десятки миссионеров, мне кажется, не сделают того, что может сделать один Василий Тимофеевич в святит[ельном] сане. И для этого нужно, вероятно, всего какие-нибудь две-три тысячи [руб.] старческого обеспечения для многолетнего труженика. Я предполагаю, что этой мысли будет даже сочувствовать и владыка Палладий, в виду расширения своей деятельности, так как при двух викариях возможна Митрополия. (И даже, может быть, в видах мира и согласия чрез него-то и удобнее всего двинуть настоящую мысль).

Что касается крещ[ено]-тат[арской] школы, то для о.Василия она остается по-старому в его заведывании и будет служить средоточным пунктом его пастырского служения и могущественнейшего влияния духовного. Учебное же преподавание Закона Божия и все прочие обязанности с удобством могут быть вручены кому-либо другому из крещ[ено]-т[атарских] священников, который примет это как награду, с жаром будет служить делу, чем принесет большую пользу и себе и другим. (Наприм. о.Назарий с какою бы радостью, я думаю, принял за это дело после своего Ельшева). Отец Василий стал бы действовать более общенародным просветительным образом, наблюдать за школами, избавившись от разных хозяйственных и школьных хлопот, которых теперь, пожалуй, и немало.

Но будет, однако, про себя, я все решил; оказывается и не перепишешь. Думал, что все это можно вкратце и коротко выразить, но много бумаги потребовалось, да, кажется, в иных местах терял и связь мыслей. Дело, впрочем, не в этом.

До свидания.

Ваш А. Воскресенский.

P.S. Конечно, во всем своем писании я ценю только пришедшую мне мысль, а за долговязые рассуждения простите, никак не мог иначе Вам сообщить.

*Источник: НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.94. Л.89–93 об.*

<sup>149</sup> Авт. сн.: В сегодняшнем номере «Волж[ского] в[естника]» печатают: собор назначен на 2-е июля.

*Опубликовано: 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, 2015. – С.378–383.*

## №27

**Отчет миссионера, священника с. Ширинское Филиппа Гаврилова<sup>150</sup> о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Вятской епархии за 1889 г.**

[...] При настоящей своей поездке мы были в 18 инородческих школах и всегда старались принаровить время так, чтобы присутствовать в школе на утренней молитве учеников бываемой пред началом занятий, что нам и удавалось во многих школах. Дети так прекрасно читали славянский текст утренних молитв, а некоторые молитвы и на своем родном языке по переложенному молитвеннику, и так отчетливо и умирительно пели, сопровождая пением чтение молитв и также и также повторяя его на своем языке, что глубоко трогало меня. После молитвы ученики садились на свои места, а я, оставаясь в школе, слушал занятия учителя с учениками, а в заключение испытывал учеников в знании Закона Божия. Предлагая вопросы о разных местах освященных евангельскими событиями, например о Назарете, Вифлееме, Иерусалиме, Наине, Вифинии, о р.Иордан, озерах Галилейском и Генисаретском и о горах Фаворе и Елионской и проч., я получал ответы, убеждающие в том, что ученики миссионерских школ хорошо и обстоятельно знают жизнь Иисуса Христа. Ученики этих школ вообще обучаются русской грамоте. Главные предметы обучения: Закон Божий, молитвы, священная история и краткий катехизис по книгам изложенным на их родном языке но русскими буквами, затем по мере любознательности и успехов им преподаются первые действия арифметики, черчения, географических фигур, основные понятия географии и тому подобные элементарные сведения. Первоначальное чтение и преподавание бывает прежде на родном, а потом ученики постепенно упражняются в русском языке. Некоторые ученики довольно хорошо успели в русском языке и стали читать по-русски и почти свободно понимать Евангелие. Этому доказательством служит следующее. В одной школе я дал ученику прочитать в Евангелии в русском переводе притчу о святом, а в другой школе – притчу о плевелах. После чтения я спрашивал их, о чем они читали и не рассказали ли они о прочитанном на своем языке. При этом они рассказали мне их по-татарски и в таком порядке и с такою подробностью, что не опустили ни одной черты евангельского сказания. Во всех посещенных мною школах я советовал ученикам стараться приучатся к самостоятельному приобретению познаний чрез чтение книг. Сами учителя говорили, что и они, при всяком случае стараются познакомить учеников своих с разными предметами посредством устных рассказов и что их беседы касались преимущественно священной истории и церковности.

Очень жаль, что в миссионерских школах нет книг ни для чтения самого учителя и ни для чтения учеников, а также нет и учебных пособий. в тех немногих школах, где есть картины, учителя показывают их мальчикам и по ним рассказывают священные события. Присутствуя при подобных беседах я только любовался живым потоком родной речи инородцев татар и черемис, которую Господь приготовил и осветил в сосуд чистен для божественных истин евангельских.

---

<sup>150</sup> Филипп Гаврилов (? – 1896) – известный духовный деятель и миссионер из кряшен. После окончания обучения в КЦКТШ был направлен учителем «братской» миссионерской школы в с.Елышево. Впоследствии по настоянию Н.И.Ильминского посвящен в духовный сан и направлен для миссионерской работы в Вятскую епархию. Основатель и законоучитель ряда крещено-татарских и удмуртских начальных школ в Вятском крае, с 1891 г. до своей смерти являлся епархиальным инородческим миссионером Вятской епархии, настоятелем кафедрального собора в г.Малмыж.

Писать учатся ученики вместе с чтением они пишут с прописи очень удовлетворительно в чистописании. Кроме того они пишут под диктовку учителя на русском языке и списывают с книжек сказки. Для лучшего укоренения в сердцах инородцев истин христианского учения я советовал учителям заставлять учеников старшей группы списывать себе на особые тетрадки воскресные и праздничные ирмосы и другие церковные стихиры и богородичны в славянском тексте из церковно-богослужебных книг, выпросив их на время у своего батюшки. Подобное упражнение учеников татарского и черемисского происхождения в списывании церковных песнопений при их возвышенной мысли и высоком учении о домостроительстве нашего спасения послужит ученикам не только к развитию руки в письме и освоению церковно-славянского языка, но главное послужит к духовно-назидательному развитию ума.

Осматривая убогую обстановку многих миссионерских школ и таковые же их убогие библиотечки, невольно приходится размышлять о сих школах: приносят ли они ожидаемую пользу и будут ли к этому у них средства хотя бы только и в виде учебных пособий? Открыты были они, как видно, сторяча. Имелась в виду только крайняя необходимость школ для крещеных татар и то по случаю отпадения их от православия. [...] И вот, в видах дать отпор влиянию магометанства на крещеных татар и были открыты наши миссионерские школы, предполагая, что лишь только кликнут клич, так со всех окрестностей татарчата и посыплют в наши школы. А между тем много трудов стоило учителям, стоит и теперь иметь в школах 10–15–20 учеников из крещеных татар. А в земских существующих в селах крещено-татарских приходов доселе нет почти ни одного ученика из крещеных татар. Если за последнее время число учащихся из крещено-татарских детей в миссионерских школах значительно увеличилось и стали нередко поступать в них крещено-татарские девочки, то необходимо полагать, что школы мало по малу начинают входить в доверие в глазах крещеных татар. Опять при открытии этих противомогометанских школ не было, по-видимому, предполагаемо ни какого расхода, кроме нескольких рублей на жалование учителям. Но как только школы водворились в деревнях и вступили в жизнь, тотчас же почувствовалась нужда и в учебных пособиях и других необходимых принадлежностях для маленького хозяйства. К счастью некоторые уездные земские управы (наприм. елабужская) снабдили их затаскавшимися в земских школах и возвращенными обратно вследствие ветхости и не пригодности их к дальнейшему употреблению в земских школах книжками «Родное слово» Ушинского, да дали напрокат старые парты из земских школ. Учителя соорудили своими руками кое-какую классную доску да купили кое-каких книжек у разносчиков, счеты и кое-какие письменные принадлежности и таким образом повели свои школы шаг за шагом, преодолевая на пути различные препятствия, а нередко поношения со стороны тех кои скандализировались образованием крещеных татар и вообще крещеных инородцев. Но школы эти, к чести их, заслужили доверие не только со стороны крещеных татар, но даже заслужили доверие и сочувствие и среди православного общества. Одни из почтеннейших лиц православного русского общества поощряют инородцев в просвещении и устроили уже для двух миссионерских школ в деревнях Ильнети<sup>151</sup> и Сардабаш<sup>152</sup> отличные помещения, а иные, приняв на себя звание попечителя, оказывают некоторым школам вещественную поддержку по крайней мере даровою выдачею учителям бумаги, перьев, чернил и карандашей. Граждане города Елабуги Ушков и Дмитриевский пожертвовали для двух школ парты и по несколько экземпляров Нового Завета в русском переводе, – первый для Сетяковской школы, второй для школы Черкосовской. Наконец малмыжское земство движимое духом христианской любви и сознанием несомненной пользы школ для инородцев в нынешнем своем очередном собрании постановило отпускать пяти крещено-татарским школам в деревнях Сардабаш, Сабаш, Бектешев, Дурге и Носле по 100 руб. каждой.

Миссионерские школы среди инородцев стремятся по мере возможности достигать той высокой поистине богоугодной цели, чтобы утвердить в православии крещеных ино-

<sup>151</sup> Современное с.Илнеть Менделеевского р-на РТ.

<sup>152</sup> Современная дер.Сардабаш Арского р-на РТ.

родцев, в особенности крещеных татар, которые по неведению существа и смысла истинной веры, то и дело колеблются в христианстве. Следовательно, кому близка к сердцу судьба православия среди татар тот может удовлетворить свое благочестивое усердие содействуя упрочению и развитию миссионерских школ. И вот моя задушевная мысль построить еще в двух-трех крещено-татарских деревнях уютные, достаточные для нероскошного помещения 20–30 мальчиков с семейством учителя, просто устроенные домики с церковью. В церкви богослужение может быть совершаемо по временам приходским священником при пении учеников школы. Чрез это может раскрываться для татар и сокровище глубокого богомоления, какое заключено в православном богослужении и чувство христианское, то покойно-умилительное, то восторженное, могущее тронуть и восхитить сердце человека, обнаружится им вся бедность и ничтожество магометанских намазов, лучше которых они по своему неведению и вообразить себе ничего не могут.

При этом имею честь представить на благоусмотрение Вашего Преосвященства особую подробную ведомость о посещенных мною 18 инородческих школах.

К сему отчету миссионер священник Филипп Гаврилов подписуюсь.

*Источник:* ГАКО. Ф.811. Оп.1. Д.271. Л.2–5.

*Опубликовано:* История татар с древнейших времен в семи томах. Т.6. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в. – Казань, 2013. – С.980–982.

#### №28

#### Письмо воспитанника Казанской центральной крещено-татарской школы Филиппа Никифоровича Никифорова Н.И. Ильминскому

1880-е гг.

Ваше превосходительство Николай Иванович!

Тысячу раз извиняюсь пред Вами в том, что до настоящего времени, начиная с того периода моего детства, когда благодаря Вашему высокому вниманию к нам, крещеным татарам, открылись мои глаза и увидели честь Божеского света, ни разу не писал Вам, хотя со времени моего поступления на должность учителя, могу сказать, никогда не покидала меня эта мысль; но когда вместе с этой являлась другая, внушающая мне: как и что могу я писать с таким жалким образованием, которым обладал я, заглушала первую, и я, скрепя сердцем, откладывал это дело в долгий ящик. Надеюсь на Вашу благосклонность, смею думать, что Вы, бесконечно добрый Отец многих, простите мне мой поступок. Наконец, сердечное мое желание писать Вам хоть неумелое письмо и благодарить Вас за Вашу доброту, за Ваше отцовское попечение к нам, крещеным татарам, взяло перевес над нерешимостью.

Предупреждаю Вас, Николай Иванович, и покорнейше прошу иметь много терпения для чтения нижеследующего, мною неумело изложенного.

Не помню уже, где получили первоначальное образование первые учителя нашей деревенской школы, только помнится, что они, или вернее сказать, он, Петр Васильевич, приехавши из г.Казани, открыл в своем отцовском доме первоначальную школу; весть об этом быстро распространилась после праздника Казанской Богоматери в октябре месяце. Не знаю, как меня нарядили в школу; вероятно, заботливая, любящая, глубоко нравственная моя мать не позабыла объяснить мне, как вести себя в школе, как в отношении учителя, так и учащихся, и снабдить меня сладостями. В продолжение учения в дерев[енской] школе я отличался от других трудолюбием и кротостью, в чем, конечно, был обязан своей матери.

Изба, в которой помещалась школа, была небольшая; лицевая сторона ее была обращена к северу, в трех стенах ее вделаны были до 5-ти небольших окошек; кроме того, она была окружена со всех сторон строениями, а потому очень мало пропускала в комнату света. Если войти в классную комнату, то можно было видеть на правой руке<sup>153</sup> огромную бе-

<sup>153</sup> Т.е. с правой стороны.

лую русскую печь, занимавшую около половины комнаты; около этой печи целый день копошились хозяйки дома: то растопляли ее, то стряпали, и все это делалось при учениках во время классных занятий; на левой стояли два квадратных четырехугольных скрипучих стола, которые при каждом движении скрипели, как несмазанные колеса. В передней части находились нары.

В 1-й день учения собралось в школу около 20-ти мальчиков, а в последующие дни число учащихся постепенно увеличивалось. Скоро число учащихся достигло до 40 м[альчиков], в том числе русских было до 15-ти м[альчиков]. Все нужные книги и другие учебные принадлежности покупались родителями учен[иков]. Преподавание происходило на татарском и русском языках. В 1-й же день учитель нам объявил, чтобы все учащиеся ежедневно приносили по полену дров, что мы и исполняли в точности. Занятия продолжались непрерывно от восхода солнца до захода; так как ученики могли, если им вздумается, выйти на улицу, есть и пить во время уроков. Учитель занимался с каждым в отдельности, а все другие читали вслух, причем старались произносить каждое слово в такт. Русские тоже носили свои книги, да претолстующие, как-то: один читал «Четьи Миней»<sup>154</sup>, другой старые «Святцы»<sup>155</sup>, третий из житий Святых и т.д. В школе была такая теснота, что нельзя было и повернуться, не толкая соседа. Приехал отец Василий<sup>156</sup>, побранил учителя за то, что он принял много мальчиков в такую тесную комнату, велел распустить всех русск[их] мальчиков и, восстановив соответствующий порядок, отправился. Вскоре после его отъезда прибыл помощник учителя по им[ени] Сергей из деревни «Албяден»<sup>157</sup>. Двоим заниматься было легко, и у них больше оставалось свободного времени; пользуясь такой свободой, они постоянно ссорились, потому что им было нечего делать, о приеме преподавания мало заботились, и не было надобности заботиться: преподавание происходило механическим способом. Так как ничто не бывает без последствий, так и ихняя ссора имела свое последствие: школа распалась на две части, и помощник учителя со своими приверженцами-учениками, в числе которых был и я, перешел в другую квартиру; и таким образом водворилась удельная система. От разделения школы на две партии для успехов не было никакого ущерба: учителя с целью привлечь к себе учащихся стали заниматься ревностнее, и обращение их с учениками гораздо смягчилось: вместо того, чтобы бить и терзать за волосы, они были ласковы, потому что ученик, обиженный своим учителем, мог переходить к другому учителю, что много беспокоило наших учителей. Всему бывает конец, так и наши учителя мало-помалу потеряли веру в свое существование на этих местах и невольно ожидали конец своих деяний и разъединенной жизни; они угадали: их перевели на другие места. Вот какова была наша школа до своего обновления!

Скажу несколько слов о своем дедушке и родителях, которые приняли участие в тогдашнем школьном деле и которым обязаны я и брат мой своими положениями. Мой дедушка от малости лет до своей старости выказал чрезмерное трудолюбие и постоянство своего характера. Он, обыкновенно, вставал очень рано, и до восхода солнца съездивши на свой пчельник, отправлялся на полевую работу. Ненавидел он лени и обмана. Обличал всякого, несколько не стесняясь других, в его несправедливости. Он имел влияние на всех, даже и на молодых людей, которые, зная его крутой характер, ни за что не решались при нем бесчинствовать. Он был добр в отношении бедных, потому что и сам некогда был беден. Он больше понимал и пользу от учения, чем другие люди его времени; а потому посоветовал моим родителям отдать внука к учению, за неимением в виду школ, в соседнюю русскую деревню. Отец был гораздо уступчивее деда и матери, но и он не поощрял в нас дурных наклонностей, а что касается деда и матери, то никак уж мы не могли приступить к ним с жалобой на своих товари-

<sup>154</sup> Православная книга религиозно-нравственного содержания для повседневного чтения. В ней содержались жития святых, расположенные по дням недели и месяцам года. В данном случае речь идет о «Великих Четьи Миней» новгородского архиепископа Макария.

<sup>155</sup> Речь идет о книгах с изложением житий христианских святых.

<sup>156</sup> В.Т. Тимофеев.

<sup>157</sup> Речь идет о дер.Альведино Лаишевского уезда Казанской губернии.

щей, обижавших нас: они не принимали от нас никаких жалоб, говоря: «Вы сами виноваты, хороших людей не обижают, если желаете, чтобы вас не трогали, то ведите себя как следует, и как дурно будете вести себя, то никогда лучше не жалуйтесь; кроме того, тогда мы сами, если узнаем о дурных поведеньях ваших, расправимся с вами». Не таковы были родители некоторых моих товарищей. Если кто-нибудь из них жаловался своим родителям на кого-нибудь из нас, то родители заступались за него: тотчас же выходили на улицу, чтобы наказать виновного, или отправлялись в дом его родителей жаловаться на него; если последние были подобны к 1-м в отношении их к своим детям, то у них естественно происходила ссора. Плохо же приходилось тем мальчикам, у которых родители в этом отношении были подобны моим; тогда от заслуженного или незаслуженного наказания можно было спастись одним только бегством, но и тогда мой дедушка, к моему счастью отыскивал меня и, если не мог догнать, то пускал в ход свою палку по направлению меня (со своей палкой он никогда не расставался). В некоторых деревнях есть обычай, что девушки, выходя замуж, приносят с собой заранее сшитые, конечно пустые, кошельки, чтобы собрать туда про черный день деньги. Муж и жена с предвзятою целью начинают собирать в него деньги, для чего частенько воруют из отцовского дома, таким образом приводят отцовский дом в упадок и, наконец, отделяются от отца и живут врозь. (Такие случаи бывают в больших семействах). Моя мать не привезла с собою подобного мытарского кошелька, а, скорее, она и привезла нужные для хозяйства вещи, да и сама имела в хозяйственном деле полезные сведения; вследствие этого она знала, что ей делать по выходе замуж. Она вводила в дом чистоту, в хозяйство порядок, и принимала участие во всех делах отца, потому что она была не из числа глупых женщин. Характеристика ее видна из следующего случая. Однажды мой отец отправился в г.К[азань] с хлебом. Благополучно продав свой хлеб, выехал из г.К[азани] обратно домой; дорогой встречаются ему три женщины и просят, предлагая порядочную сумму денег, вести их в г.Казань. Отец прельстился деньгами и повез их. Между тем домашние начинают беспокоиться за него. Дедушка не отходит от ворот: ждет его с нетерпением. Вот в сумерках видит он лошадь с тамгой<sup>158</sup>, идущую к нему. «Почему ты так долго был в отсутствии?». «В день приезда не успел продать хлеба, а потому пришлось переночевать в городе лишнюю ночь», – ответил мой отец, слезая с телеги. Настало утро. Отец, оставшись вдвоем с моею матерью, дает ей деньги, полученные от трех женщин, которых он отвез в г.К[азань] и говорит: «На, бери! Да только ни, ни, ни! Никому ни полслова». Мать, конечно, приняла и как будто тщательно спрятала при отце в карман. Через несколько минут подан был на стол утренний самовар, и вокруг самовара за столом сидели уже дед, отец и мать; разливая чай, мать смотрит то на отца, то на деда и улыбается, а те, недоумевая, вопросительно взглядывают на нее. Она все продолжает свой беспричинный смех. Наконец дед, не выдержавши, спросил: «Что служит причиной твоего смеха?» «Малайым<sup>159</sup>, ха, ха, ха, ха!» Отец понял, о чем она желает сообщить деду, и, как он сам рассказывал об этом, мурашки забегали у него по спине, краска покрыла его лицо, глаза потупились вниз, и принял он позу виновного человека. «Ну, малаем булса ни булган?»<sup>160</sup> «Ха, ха, ха! Малайым мина акча алыб кайткан и беряүгә дә әйтергә, бирергә кушмый...»<sup>161</sup>. При этом она, вручив деду злопамятные деньги, рассказала ему подробно обо всем этом. Когда кончился рассказ ее, дед произнес только с укоряющим тоном два слова: «Арыу эш»<sup>162</sup>, и этого было достаточно, чтобы заставить отца раскаяться в своем поступке и просить прощения. Как видите, со стороны моей матери поощрения к этому делу не последовало. И никто бы после такого случая не посмел подsunуть своей жене тайных или украденных денег; а прими она раз, то отец пристратился бы к единичной наживе, нисколько не заботясь о благосостоянии дома, что часто

<sup>158</sup> Тамга у татар и других тюркских народов – родовой знак. У кряшен было принято наносить тамгу на семейное движимое и недвижимое имущество, обозначая этим право собственности.

<sup>159</sup> Малаең (тат.) – твой сын.

<sup>160</sup> Ну, малаем булса ни булган? (тат.) – ну, если даже мой сын, что дальше?

<sup>161</sup> Малаең миңа акча алып кайткан и беряүгә дә әйтергә, бирергә кушмый (тат.) – твой сын привез мне деньги и не разрешает никому говорить и отдавать их.

<sup>162</sup> Ару эш (диал.) – плохая работа.

бывает со многими крестьянами, наш дом пал бы в нравственном и материальном отношениях. От таких-то ничтожных обстоятельств многие из нас вводят себя в заблуждение, не только темные люди, но более или менее образованные, лишенные нравственной поддержки. Да и то надобно сказать, что крестьяне не имеют природную привычку мало обращать или вовсе не обращать внимания ни на прошедшее, ни настоящее, твердо веря в предопределение Божие для жизни всех вообще и каждого в отдельности, а потому прошедшее не может научить их, как жить в настоящем. Мой отец в нравственном отношении, как и дед мой, рекомендовал себя и рекомендует с самой хорошей стороны. Он в своей жизни немало проявлял добрых и полезных дел. В деревнях нередко бывают неурожаи, вследствие чего крестьянам часто приходится лишиться последней скотинки, экипажа и других необходимых вещей, чтобы на вырученные деньги купить хлеба.

Плохо же бывает этим бедным, если в деревнях живут достаточные крестьяне-ростовщики, которые под видом помощи дают хлеба в рост, и этим только увеличивают нужду и страдание их, а сами благодаря бедным разбогатели и крепко держат в своих пальцах всех бедных. Благотворно действует на них помощь честных материально достаточных крестьян, к числу которых я с радостью причисляю и своего родителя, потому что неоднократно приходилось мне быть свидетелем его добрых дел. Его полезные предприимчивости и добрые дела находили себе и находят подражателей в лице других людей, а потому и не удивительно, что нашей деревне живется не худо, и она славится между окрестными селениями своим богатством. Многие люди обязаны моему родителю своими неоднократными освобождениями от лишений необходимых вещей и от физических страданий. Бедняки нашей деревни вместо того, чтобы продать скотину и другие вещи и на вырученные деньги купить хлеба, обращались и обращаются к моему родителю или к подобным ему, которых очень немного, за получением готового хлеба. Придут, бывало, эти бедняки и просят у него займа хлеба, он, т.е. родитель мой, бывало, скажет им: «с удовольствием, но только у меня готового хлеба нет (у нас там крестьяне лишний хлеб оставляют в кладях), идите такую-то кладь обмолотите, а когда приготовите, мне скажете, и я дам вам, дам кому сколько следует». Таким образом он в неурожайные годы раздавал без всяких процентов по 200 и 300 пудов хлеба и очень рад бывал, если ему в целости возвратят полученный ими хлеб. Одним словом, он по возможности старался и старается помогать нуждающимся.

Вследствие открытия в г.Казани крещено-татарской школы<sup>163</sup> сделалось некоторое движение между желающими учиться в одной школе крещ[ено]-татарскими детьми; поэтому мой родитель удостоивался чести посещения вышеупомянутых людей в переднем и обратном путях; и с радостью безвозмездно давал им у себя приют и угощал их. Последствием посещений их было то, что отец, слушая их, более и более убеждался в пользе от учения. Да, невольно вырвалось у меня из сердца в последнем письме к нему, между прочим, следующее: *«Кюб якшылык кылдын син безгя, Атей; без эшлясе эшине үзен эшляб, безне укырга бирден и бер нястяннедя эжяллямейчен, жалан безгя булышыб тордон. Син, син бирсяня дигян кешега бирешеуече, булышсана дигян кешега булушыучы. Дөрбс, арыу гадел кешене Ходай ташламый дигян сюз; синедя әле Ходай ташламыйчын бер-бер арыу эшляреня булышыб тора. Без әле укысакта, син[нян] кюб кече, жяшебез белән төгөл, но эшебез, уйыбыз белән. Син үзеннен арыу, Ходайга жар аулы эшлярен белән безне бик сөйөндөрясен; бездя, сина баш салыб торыуыбыз белән, кешега көчөбоз житкян тинете булышырга тырышыуыбыз белән, сине, әле дя, картайган көнендя дя сөйөндөрөря тырышырбыз»*<sup>164</sup>. После всего вышесказанного мною

<sup>163</sup> Казанская центральная крещено-татарская школа была открыта в 1863 г. В.Т. Тимофеевым на своей квартире на Арском поле. С 1864 г. начала действовать как официальное учебное заведение педагогического профиля.

<sup>164</sup> *Күп якшылык кылдың син безгә, эти; без эшлисе эшине үзең эшләп, безне укырга бирдең и бер нәстәне дә җәлләмисең, ялан безгә булышып тордың. Син «бир сәнә» дигән кешегә – бирүче, «булыш сана» дигән кешегә – булушычы. Дөрөс, ару, гадел кешене Ходай ташламый дигән сүз; сине дә әле Ходай ташламыйчан бер-бер ару эшләреңә булышып тора. Без әле укысак та, син[нән] күп кече, яшебез белән түгел, но эшебез, уебыз белән. Син үзеңнең ару, Ходайга яраулы*

можно убедиться, что деду нетрудно было уговорить родителей моих отдать моего брата, бывшего Вашего воспитанника, Михаила Никифорова на учение к одному грамотному русскому человеку [из] соседней деревни, и предложение отца Василия построить новое здание для училища было принято моими родителями без всякого колебания. Брата отдали учиться с известною платою за обучение, он туда ходил очень неохотно, вероятно потому, что с ним обращались до крайности грубо, да, кроме того, все его товарищи за неимением определенных занятий проводили время в игре в бабки<sup>165</sup>.

Он с целью употребить времени в дороге идет, бывало, в ту деревню самыми медленными шагами или просто задом вперед, а когда возвращался домой, то избирал самый кратчайший путь и употреблял все свои физические силы и упражнения в скорости бега, чтобы как можно скорее дойти до дома и до своих товарищей.

Прежде чем дойти до дома, он заходил к своим товарищам для игры с ними в бабки. Бабками он не был богат и большею частью по своей неопытности проигрывал. Необходимость в бабках заставила его найти способ добывания их, а именно: он условился с некоторыми товарищами, желающими научиться молитвам, обучать их за известное число бабок определенному числу слов молитвы. Таким образом он научил одного из них 4-м молитвам, который и теперь умеет читать все те молитвы.

Само собой разумеется, воспитатели этой частной школы не могли вследствие своих грубых обращений и неумелых преподаваний принести большой пользы; но, тем не менее, она была полезна для моего брата. Учась среди русских мальчиков, вслушиваясь в их разговоры, он постепенно, хотя бы и медленно, привыкал к русскому языку, что для крещеных татар очень полезно для дальнейшего образования. В упомянутой школе брат оставался года два, а потом родители отправили его в крещено-татарскую школу города Казани, и сами тем временем решились построить здание для училища. К следующей осени стояла уже новая школа, которая и по настоящее время еще существует, но только в обновленном виде. Новая школа в объеме комнаты немногим отличалась от старой; она состояла тоже из одной небольшой комнаты, вроде сеней с двумя чуланами, пристройки. Хотя окна классной комнаты небольшие, но света в ней гораздо больше, чем в прежней. В ней долго еще за неимением сносной классной мебели скрипели прежние столы и скамейки, которые в настоящее время, кажется, заменены порядочною мебелью. И занятия не прерывались, как прежде, посещениями посторонних людей и разговорами их. Вследствие ничтожного жалования учителю, если он из другой деревни, то ему за неимением денег, чтобы нанять для себя отдельную квартиру, приходится жить в школе и разделить школьное, без того небольшое, помещение на две половины. Поэтому не бывает никакого удобства ни для учителя, ни для учащихся. В гигиеническом отношении, полагая на каждого мальчика по 10-ти куб[а] арш[ина]<sup>166</sup> воздуха, можно поместить не более 20-ти мал[ьчиков]; а между тем по временам в ней бывает 40 и более учащихся, да и то многим приходится отказать. 3 года тому назад наша уездная земская управа, не приняв к сведению школьного помещения, его удобства или неудобства, производила на значительную сумму денег незначительный ремонт училища. Напр., школу переставили на другое место и перекрыли ее, да и только, а классная комната осталась такою же тесною, какою была прежде. В новой школе и занятия учителей улучшились: дводворился некоторый

---

*зиләрәң белән безне бик сөендерәсең; сиңа баш салып торубызыз белән, көчөбез җиткән тиенте кешегә булышырга тырышуыбыз белән кешегә сине әле дә, картайган көнөңдә дә сөендерергә тырышырбыз* (тат.) – ты сделал нам много добра, отец; ты делал за нас нашу работу, отдал нас на учебу и, ничего не жалея, всегда нам помогал. Ты всегда помогаешь нуждающимся. Правда, хорошего и справедливого человека Бог никогда не оставляет; и тебя не оставит. Несмотря на то, что мы учимся, мы намного ниже тебя, не только по возрасту, но и делами, и мыслями. Ты нас радуешь своими хорошими, богоугодными делами; своим послушанием, желанием помочь людям мы тоже и сейчас, и на старости лет постараемся радовать тебя.

<sup>165</sup> Популярная в дореволюционной России детская игра. Игровой процесс заключается в ловкости бросания косточек («бабок»), давших название игре.

<sup>166</sup> Старорусская единица измерения, равная 0,7112 м.

классный порядок, увеличилось число учебников, расширилась школьная программа; учителя обучали детей петь первоначальные молитвы; по воскресным и праздничным дням созывали в школу местных жителей, где читали на татарском языке часы, пели молитвы, и в заключение учитель говорил проповедь или, иначе сказать, читал из житий святых.

Шли дни, слагаясь в недели и месяцы, учителя, одни за другими, сменялись, и места их занимались новоприбывшими, число учащихся то прибывало, то убывало и т.д., и таким образом проходили годы; но вот приехал из Казани и мой брат занять место одного из непостоянных учителей. Затем прибыл к нему помощник из деревни «Кәйял»<sup>167</sup> «Муйсей», как ученики его называли. Преподавание и другие школьные дела, несколько не изменяясь, шли своим чередом. Эти учителя наши для веселого времяпровождения заводили для себя особую игру, которая состояла в том, что, во 1-х, нас выпускали на улицу, если задумают играть минут на 20 или больше, за нами запирали дверь на крючок; во 2-х, сами располагались с засученными рукавами у противоположных стен, а потом устремлялись друг к другу со скоростью птичьего полета и вступали в отчаянную ножную и кулачную битву. По условленному, битва продолжалась до того, пока побежденный не откажется от дальнейшего продолжения ее.

Брату пришлось служить на должности учителя год или два, потому что он, узнав об открытии в г.Казани учительской семинарии<sup>168</sup>, решил поступить туда. Родители попробовали было заставить его отказаться от этой мысли, но он энергично уговорил их согласиться на его желание, говоря, что там дается хорошее образование, и он, если окончит курс, будет получать большое жалованье. Конечно, родители мои худого ничего не видели в желании своего сына, но только жалко было им расстаться с сыном-работником. Все родители учеников нашей школы сначала были такого мнения, что сыновья их учатся для того только, чтобы со временем быть учителем или писарем. Например, один крестьянин, сын которого учится вместе с нами, в собрании родных и знакомых ему людей со вздохом, чуть не с плачем, говорил: *«Калам жангыз, китя малай учителлекка, чит жирлярда торор, безгя бик ямансы булыр»*<sup>169</sup>. А между тем сын его в то время едва мог читать печатную книгу. Некоторые из моих товарищей отправлялись в крещ[ено]-татарскую школу гор. Казани, и мне сильно хотелось последовать их примеру; но родители мои, видя во мне полезного себе помощника, оставляли мою просьбу без исполнения. Так я, порядочно зная арифметику, отлично вел их незамысловатое счетоводство в его торговом деле и приводил неграмотных крестьян со скорым вычислением в удивление; потому отец никогда меня от себя не оставлял. С 10-ти летнего возраста меня приставили к сохе, а жал уж я лет [с] 8-ми. Товарищи мои долго еще оставались свободными от занятий, что меня очень соблазняло, и часто приходила в мою голову детская мысль: эх, если бы быть немножко беднее, и я был [бы] постоянно с товарищами. (У бедного крест[ьянина] дети остаются до 15- и 16-летнего возраста свободными от занятий, потому что у него хозяйство маленькое, и он имеет не более одной лошади или ни одной не имеет, вследствие чего закладывает свою землю; следовательно, его детям нечего бывает пахать, боронить и жать, а в работники их не скоро еще принимают). Наконец, пришло время решения участи моего неизменного желания – во что бы то ни стало поучиться у самого отца Василия и быть учителем. Двоюродный мой брат, уже жених, вместе с таким же взрослым товарищем собрался в гор. Казань. Я повторил родителям свою просьбу, но услышав второй отказ со стороны их, горько заплакал. Родители, вероятно, ждали надо мною: уступили мне в моей просьбе и тут же порешили отправить меня с вышеупомянутыми женихами, причем мне предсказывали, что там для меня будет очень скучно, что едва ли примет меня отец Василий, и что поэтому скоро возвращусь. Радость моя была велика, несмотря на предсказания родителей. Мигом приготовился я в дорогу и скоро был уже на санях. Между тем мои спутники, с детства лелеянные, нежные мамень-

<sup>167</sup> *Кәүәл* (тат.). Речь идет о дер.Крещеные Ковали Лаишевского уезда Казанской губернии.

<sup>168</sup> Казанская учительская (инородческая) семинария была открыта в 1872 г.

<sup>169</sup> *Калам ялгыз, китә малай учителлекка, чит жирлярда торыр, безгә бик ямансу булыр* (тат.) – я остаюсь в одиночестве, сын уезжает преподавать, будет жить на чужой земле, нам будет очень грустно.

кины детки, долго еще не могли расстаться с родителями: то обнимались, то целовались, то плакали; не говоря уже о родителях их, которые тоже всхлипывали, как будто провожали своих сыновей в солдаты. Зашли они в школу проститься с учителем, а я, недовольный учителем за его советы не отдать меня уч[иться] в г.Казань и боясь, что он оставит меня в школе, даже и не думал идти к нему. Наконец выехали и к вечеру на другой день прибыли в г.К[азань]. Отец Василий нас всех принял. Город Казань на меня произвел своими громадными каменными домами глубокое впечатление, как на человека, безвыездно жившего в деревне. Всех нас посадили в младшее отделение. Прошло около двух недель со времени нашего приезда, и мои сотоварищи начали скучать, чаще вспоминать о своей деревне, минувшей жизни, о родителях и т.д. Стоя у ворот с жалобным видом, устремляли свои взоры по направлению к своей деревне. Стали высказывать свои неудовольствия, разочарования относительно своих положений в школе. «Нас посадили в младшее отделение», – говорили они, – «когда еще мы перейдем в старшие классы, и долгое время пройдет, прежде чем быть нам учителями. Пища здесь плохая, на головах наших и на рубашках появились насекомые, которых мы вовсе, живя дома, не видали; лучше нам оставить эту тяжелую школу и возвратиться домой, где мы вели своевольную [и] веселую жизнь. Но что же мы скажем родителям своим в оправдание себя? А вот что сделаем, давай собирать в отдельную коробочку всех насекомых, водящихся на головах и рубашках наших, авось до приезда родителей наполним и покажем им, тогда они увезут нас без всяких возражений». Нужда, как видите, изобретательна! Действительно они, хорошо знавшие своих родителей, в расчетах своих не ошиблись. Приехали отцы их, чтобы навестить своих сыновей, а сыновья бросились им на шею и, заплакав от радости, рассказали им о своих незавидных положениях, в заключение рассказа показали коробочку с прежде старательно собранными насекомыми. Жалость отцов к своим детям, можно сказать, была безгранична. Таким образом моим нежным изобретателям суждено было навсегда уехать из Казани. (После этого они нигде не учились). В противоположность моим сотоварищам мои родители в своих предположениях относительно меня ошиблись. Я не только не поехал домой, но даже почему-то и не скучал. Тогда еще учительская семинария помещалась в каменном доме, находящемся на одном дворе с нашей школой, поэтому я часто мог видаться с братом, учившимся в семинарии, и между соучениками моими у меня много было прежде знакомых товарищей, заезжавших к нам на пути в г.К[азань] или обратно из Казани. Ездил я в эту школу учиться года четыре; эти четыре года средним числом составляют не более двух учебн[ых] годов, так как я, хотя и любил учение, но все-таки предпочитал сыновнюю привязанность к родителям и домашнее благосостояние учению, а потому отправлялся в Казань иногда в позднюю осень, а иногда п[е]ред святками и непременно возвращался п[е]ред Пасхой. На четвертом году моего учения в школе было произведено испытание ученикам, и я, окончив курс, совсем приехал в свою деревню.

Жизнь переменчива, но еще изменчивее суждения и мнения народа. Наши деревенские жители, прежде сочувственно относившиеся к школе, вдруг охладели к ней, изменили свои прежние взгляды на нее; разочаровались в своих ожиданиях и порешили, что от школы для них нет решительно никакой материальной пользы, а о духовно-нравственной пользе, которую дает школа, не имели никакого понятия, а потому и не заботились о ней. Желających обучать грамоте своих детей стало очень мало, и в школу вместо 40 уч[еников] ходило только человек 15-ть, да и те были очень маленькие, неспособные к крестьянской работе. «Она даже вредна для нас, – думали они, – потому именно, что грамотные люди отвыкают от крестьянской работы». В конце концов школа пришла до такого упадка, что, когда земство объявило нашим крестьянам о переходе нашей школы, если они пожелают оставить у себя школу, от ведения Братства св. Гурия в ведение земства, они закричали: «Нет, не желаем школы!». Если бы не мой отец да приставшихся к нему человек 15-ть, то наша школа прекратила бы свое существование. Живя между крестьянами, мне пришлось заметить, что многие из них стали подозрительно относиться к грамотным людям, говорили всегда наперекор им и старались при удобных случаях смеяться над ними.

Осенью я с отцом съездил в г.Казань, где добрый родитель просил было меня остаться в школе, но я, неблагоприятно поступив, отказался от дальнейшего учения.

Пришли и на наш дом несчастья за несчастьями. Прежде пал от чумы весь рогатый скот; а потом брата исключили из семинарии, последнее было для нас горше первого. Немало горевали, плакали родители, немало страдал за брата и я, а что касается самого брата, то он не смел казаться людям в глаза. Немало смеялись враги наши, нелюбители образования. Предметом суждений, разговоров и смехов их был мой, тогда несчастный, брат. К увеличению наших страданий нежданно-негаданно посетила нас незаменимая утрата: благополучно разрешившись от беременности, скончалась любящая нас и любимая нами наша мать. Да введет ее Бог в Свое Царствие небесное! И наконец, к довершению всего этого сгорел овин с орехами в 160 пуд[ов]; этот пожар тоже и теперь еще п[е]ред глазами моими. Помнятся действия отца во время пожара, который, не обращая внимания на горящий овин и на свое добро, стоял у клади другого человека и энергично потушал налетавшие на нее искры. У Бога милостей много; так Он и нам даровал свою милость. Вы, ваше превосходительство, не забыли моего брата, вызвали его к себе, выдали ему диплом на звание учителя и этим сделали для нас важную услугу. Одним словом, Вы много добра сделали для нас: я и брат мой обязаны Вам своими положениями, а родитель – счастьем. Да воздаст Вам Бог сторицею за все это! Если брат прежде сделал какую-нибудь ошибку, то теперь исправился, к нашей радости, так, что может быть образцом для многих порядочных учителей. После перенесенного нами горя отец, видимо, пришел в душевное расстройство; стал очень поверхностно относиться к своему занятию. Тогда нужен был ему утешитель и хороший опытный помощник для правильного ведения сельского хозяйства. Утешителями явились родные и друзья, а помощником я. Тогда еще мне было только лет 15-ть; несмотря на свое малолетство, с детства вращаясь среди крестьян, наблюдая и вникая в каждое дело, [я] наглядно научился [тому] как вести сельское хозяйство. Так, я тогда умел уже, как и сколько сеять на известную полосу земли, определить посредством арифметических вычислений скольким саж. ширины при 60-ти с. длины равняются треугольники и другие неквадратные полосы, и в торговом деле я [п]оказал порядочные успехи. Отец, видя во мне честного сына, вручал свои деньги на хранение в мои руки, чего многие крестьяне до своей смерти не делают. С энергией занимаясь сельским хозяйством, мне хотелось доказать крестьянам, что и грамотный человек как они может трудиться, работать да еще с большим умением, чем они, и, следовательно, грамотность не бесполезна и в материальном отношении, и что грамотный скорее может понять, что всякая работа, если она полезна, не оскорбляет человека, в каком бы положении он ни был. Хотя мой тогдашний поступок несколько поколебал крестьян в ложных мнениях их относительно грамотных, но все-таки они оставались верными своим взглядам на грамотных людей, как бы думая обо мне: «Ты хотя учился в Казани и кончил курс, но еще не [стал] учителем, а потому нельзя брать от тебя никаких примеров и быть такого же мнения об учителях; если бы ты был учителем, то изменил бы свой образ действий относительно крестьянской работы; а вот мы посмотрим еще на наших учителей, которые отчасти оправдают наше убеждение, и тогда узнаем, кто из нас прав, кто нет». Жил я в деревне после приезда из Казани два года. В то время брат мой, благодаря Вам, был уже на должности учителя, а многие из моих товарищей, учившихся со мною вместе, поступили в учительскую семинарию и некоторые прямо в учителя. Стал и я задумываться над своим положением. Домашние дела идут хорошо, думал я, брат мой, который моложе меня 4-мя годами, теперь подрастает, следовательно может заменить меня; если еще не учиться, и то небольшое знание мое, как следует не укоренившееся во мне, со временем пропадет, и ко мне возвратится прежнее мое невежество; от воинской повинности тоже не освободился, если мне не быть учителем, то меня примут в солдаты, тогда как и чем я буду помогать родителю? Так я раздумывал и, наконец, порешил учиться. Передав все это отцу, я со стороны его возражений не встретил; только он сказал мне: «Делай так, сын мой, как сам знаешь, а я на все согласен». Осенью я был уже в Казани. Тогда в крещ[ено]-татарской школе учительствовали хорошие преподаватели, каковы: Семен Зайцев, Конон Бубеков и Семен Максимович. Первые, которых я очень полюбил, были учителями старших классов, и я, благодаря их и своей самоотверженности к делу, учился хорошо. Участь, я с нетерпением ожидал весну, чтобы тогда сдать экзамен на учителя. Но на деле вышло напротив: обстоятельства сложились так, что мне до поступления на должность пришлось немало страдать, горевать и

отчаиваться, встретив на пути своем различные препятствия. Настала ожидаемая весна; вдру за мною приезжает от отца нарочный и передает мне, что моего отца выбрали в старшины, вследствие этого в доме некому управлять, и что поэтому отец просит меня немедленно приехать домой. Нечего было делать, и я вместо того, чтобы сдать экзамен на учителя, поехал в свою деревню. До осени пришлось мне жить опять в деревне. Наступила осень, а вместе с нею скучные ненастные дни, как бы располагающие человека к перемене жизни.

В первые годы своего служения брат мой на вакал не приезжал; он в продолжение трех лет службы переходил с места на место и писал очень редко, поэтому мы хорошенько не знали, где он служит.

Однажды я дорóгой, возвращаясь с товаром, сильно задумался. Что же мне теперь делать, спрашивал я себя. Ехать ли опять в Казань. Нет, туда уж не поеду, потому что там учатся маленькие, а мне уже 19 лет, и я имею усы. Они и в прошлом году смеялись над моими усами, вследствие чего мне приходилось выдерживать их, а нынче у меня появилась вдобавок и борода. Но что же делать наконец? Там за далью непогоды есть блаженная страна, мысленно ответил я себе. Поеду лучше к брату, где, по крайней мере, можно будет научиться русскому языку, а тогда как здесь, в Казани, это дело вследствие постоянных разговоров на татарском языке очень тихо подвигается вперед.

Так поехал я к брату в село Воскресенское Осинского уезда<sup>170</sup>, откуда за полгода тому назад брат послал мне пригласительное письмо. Дорóгой у меня в голове была одна только мысль: тут ли все еще служит брат, не переехал ли опять на другое место? Если бы он переехал на другое место, то мне пришлось бы ехать обратно, чего я очень боялся, так как родитель дал мне денег только на передний путь<sup>171</sup>. По приезде в г.Осу мне следовало бы справиться о брате в земской управе, но я, стыдясь своей татарской одежды и отчасти по своей застенчивости, этого не сделал, хотя мне предстояло проехать еще 120 верст.

Дорогой из Осы в Воскресенск моим глазам представились и немало удивляли меня, как знакомого только с родными, обширными, безлесными местами Казанской губернии, места, повсеместно покрытые большею частью хвойными лесами, поля, обгороженные огородами, с котлованами и с перелесками. Куда ни загляни, везде чернеют леса да перелески, хотя едешь полем, а чувствуешь себя как бы в лесу.

Вот приехали в первое русское село, где я должен был переменить лошадей, но что же я увидел? Неправильные улицы, большие шестиугольные, из которых некоторые в два этажа, неправильно разбросанные дома. На улице встречались здоровые, физически развитые мужики. По всему видно, что здесь хорошо живут, подумал я. Проехали еще две-три станции, везде одни и те же леса да перелески, такие же поля; в деревнях и селах подобные 1-м однообразной архитектуры дома. Следующая станция состояла из татарской деревни. Вот стали подъезжать к ней, и что же? Покосившаяся на бок мечеть с тощим минаретом, развалившиеся заборы; одинокие, без всяких пристроек и строений, крытые и полукрытые домишки; грязные и узенькие улицы и переулочки. Словно подумаешь, что эта деревня в недавнем прошлом подверглась нашествию Батыея или петербургскому наводнению. И самая деревня представляет отсутствие жизненности, движения; только изредка попадаются тебе исхудалые, как будто недовольные собою, смотрящие на тебя как бы с завистью татары. Бедный, бездеятельный, непредприимчивый, когда есть славолюбивый, форсистый, праздничный народ; к[о] всем приложена следующая татарская же пословица: «*сез бар чагында бюре кюк, жук чагында шюре кюк*»<sup>172</sup>, подумал я. Во время перемены коней я успел кое к чему присмотреться и прислушаться. Во внутренности комнаты или избушки нет ничего особенного; в ней только для украшения развешаны кое-какие скатерти да полотенца, стекла окон требуют починки, мебели нет. На мою просьбу подать мне для хлеба тарелку хозяйка поднесла тарелку с обломленными краями и на вопрос: почему она дает подобную тарелку,

<sup>170</sup> Имеется в виду с.Воскресенское Осинского уезда Пермской губернии.

<sup>171</sup> Т.е. в одну сторону.

<sup>172</sup> *Сез бар чагында буре кук, юк чагында шуре кук* (тат.) – когда есть, так густо, а коли нет, так пусто.

ответила, что у нее другой не имеется. И самый разговор их многим отличается от разговоров казанских татар. Они после каждого предложения или чуть не после каждого слова употребляют лишнее бессмысленное «кый». Напр., вместо того, чтобы сказать «син кайдагы»<sup>173</sup>, говорят: «син кайдагы кый?» «Мин кый Жугары ауылныкы кый?»<sup>174</sup> «Ўзен кайдагы кый и ней эш бетерасен кый?»<sup>175</sup> и т.д. Тон выражений их тоже вовсе другой, они говорят несколько нараспев и не совсем ясно. Такое было первое впечатление, произведенное на меня этою странною.

Наконец я доехал до Воскресенска и дрожащим от волнения голосом спросил у попавшейся навстречу старухи: кто здесь учителем? Казалось мне, что ответ этой старухи решит участь моего некрасивого положения; но она, не заметив моего внутреннего волнения, спокойно ответила, что здесь учитель новый, недавно поступивший в здешнее училище, а как его зовут, она не знает. Такой ответ несколько меня не успокоил. Доехали до училища и встретили седого старика, который оказался сторожем училища; на мой вопрос, кто здесь учителем, он назвал имя моего брата и в свою очередь спросил: «Вы не брат ли ему?». «Да», – сказал я уже обрадованный. «Я сторож здешнего училища и знаю, где Ваш брат квартирует, если желаете, то сейчас же могу довести Вас к нему». Чрез несколько минут мы подъехали к большому, обшитому, с выкрашенной крышей и с лавкой внизу дому. Зашедши в комнату, я брата застал в лежачем положении, а жена его занималась шитьем. Они, обратившись ко мне, несколько секунд смотрели на меня, как на незнакомого им, с недоумением. «А, брат! Филипп Никифорович! Вот спасибо, что приехал!» – закричали они оба враз. Обнялись, как водится, поцеловались. Радость моя, душевное страдание и нравственное утомление вылились наружу: я заплакал, как маленький ребенок...

Брату, вероятно, не понравилась или казалась неприличной в его обществе моя одежда, потому что он надел на меня свою сорочку и дал свое пальто.

Сначала брат с жаром принялся было за приготовление меня к экзамену, но ежедневные классные занятия и домашние заботы утомляли его, поэтому он принужден был оставить меня в покое. Я же с[о] своей стороны ни на минуту не забывал своей обязанности как п[е]ред родителями, так и п[е]ред своею совестью; хорошо знал, что не в гости приехал сюда, а заниматься делом – учением. Живя у брата, я должен был давать корм ихней корове и поить ее, с утра до обеда заниматься в классе с учениками младшего отделения, но и эти занятия не могли, за исключением классных, отрывать меня от собственного дела; так, напр., когда давал корм корове или поил ее, я успевал повторять одну или две статьи из свящ[енной] истории или из какой-нибудь другой книги, или какие-нибудь пройденные правила из грамматики. А послеобеденное время до полуночи и нередко до 2-х–3-х ч. утра я посвящал исключительно своему делу. Не знаю и сам, как я все это терпел и не чувствовал никакого утомления, и почему моим отдыхом служило чтение интересных книг, как-то: детских чтений, которых я в продолжение 7-ми месяцев прочитал до 90 экз., и других, полученных мною от частных лиц. Брат мой имел сильное желание, чтобы я скорее сдал экзамен на учителя и поступил бы в помощники ему, думая, что этим значительно облегчится его материальное положение, что он очень хорошо умел ценить после пережитых им лишений; поэтому он до Рождества еще стал убеждать меня, что я в состоянии уже выдержать испытание, что и такие выдерживали, которые знали даже меньше меня. Дав мне предварительные наставления, он решил, чтобы я непременно отправился бы для вышеупомянутой цели в уездное училище города Кунгура. Между хорошими советами, данными им мне, были отчасти и странные; так, напр., по входе в училище я должен был скорее снять с себя верхнее платье-пальто, чтобы не сказали, увидев на мне сарафан, чтоб я, значит, девка, или чтобы не подумали, заметив на мне пальто, что я, значит, образованный человек, поэтому не требовали бы очень много, и должен был остаться в камзоле татарского покроя, чтобы этим обратить внимание экзаменаторов на свое происхождение, выразить свою безмолвную

<sup>173</sup> Син кайдагы (тат.) – ты откуда?

<sup>174</sup> Мин кый Югары ауылныкы кый (тат.) – я из деревни Верхняя.

<sup>175</sup> Ўзен кайдагы кый и ни эш бетерасен кый (тат.) – сам откуда, чем занимаешься?

просьбу сделать мне снисхождение как человеку-инородцу. Он отдельного [экипажа] для меня не нанял, а вручив в мои руки 1 р. или 2 р. и узнав, что некоторые крестьяне отправляются в г.Кунг[ур] с хлебом, присоединил меня к ним. Когда я сказал ему, что в пользу экзаменаторов прилагается к прошению 3 р. денег, он ответил, что здесь наверно[е] ничего не возьмут. Я со своей стороны не возразил ему. И я пошел в г.Кунг[ур] за возами, как некогда Ломоносов из Холм[огор] в Москву. Разница состояла только в том, что Л[омоносов] шел за рыбными возами, а я за хлебными. Он шел с жаждою учиться и быть впоследствии великим человеком, а я с надеждой на русское авось и повидаться с городом и, возвратившись, остаться таким же малознайкой, каким был и прежде.

По приезде или, вернее сказать, по приходе в Кунгур моим 1-м делом было сходить в уездное училище и видеться со штатным смотрителем. Прихожу в училище, застаю там штатного смотрителя и начинаю с прежде заученными выражениями и словами отрекомендо[вы]ваться; когда я кончил, то из среды учащихся, окружавших меня, донесся до меня слух: «Не умеет говорить». Штатный смотритель господин Кузнецов, выслушав меня внимательно, попросил показать ему документы; прочитав мое метрическое свидетельство и прошение (других документов не было), он сказал, что: во 1-х, нет у меня свидет[ельства] о поведении; во 2-х, прошение без приложения 3-х руб. денег не принимается, а потому Вам сначала надо достать то и другое. И [с] этим я был выпущен из училища, и, таким образом, надежда моя на русское авось не исполнилась. С унынием, повесив голову, отправился я обратно к брату. Я предполагал было, что брат после этого останется недоволен мною; но я в своем предположении ошибся: брат принял в моем неуместном горе искреннее участие и утешал меня как только мог. Успокоившись от пережитой мною неудачи, я с согласия брата решил до весны не сдавать экзамена, а весною для этой цели отправиться в свой уездный гор. Лаишев, где сдавали экз[амен] мои сотоварищи. Настали последние недели Великого поста, а потом и самая Св[ятая] Пасха. Я, с нетерпением ожидавший Пасху, несмотря на распутицу, не хотел откладывать своей отправки на родину, потому что желалось мне скорее увидеть исполнение своего желания. Я рано утром на 3-й день Святой Пасхи, получив от брата 12 р. денег, с объемистой котомкой на спине вышел из села Воскресенского. (Тогда еще нельзя было ни на санях, ни на телеге). До Осы было 120 верст; и это расстояние я должен [был] пройти пешком, тогда когда люди праздновали Св[ятую] Пасху, вследствие чего мне пришлось быть одиноким путником во всю дорогу. Ничто тогда не привлекало меня; не привлекали и растения, чуть показавшиеся из-под снега, и зазеленившиеся хвойные и лиственные леса; не мог тоже интересоваться общими весельями по случаю праздника, [смотреть] нарядившегося в свои лучшие платья народа, [наслаждаться] музыкой молодежи, игрою и песнями деревенских хороводов. У меня была в голове только одна болезненная мысль: как бы доехать до места, где должна был[а] разрешиться участь моих усиленных трудов, и как бы сберечь в пользу экзаменаторов и на свои будущие расходы рубля 4 ден[ег] из бывших у меня 12-ти рублей, из которых, кроме путевых расходов, должен был часть употребить на покупку новой фуражки и шароваров вместо старых, износившихся. Я, впадая в такие размышления и идя по снежной и грязной дороге, до того забывался, что пробуждался как бы от сна тогда только, когда спотыкался о что-нибудь или заходил в какую-нибудь яму по колено в грязь. По выходе из села Воскресенского я без особенных приключений, с ног до головы грязный дошел до г.Осы. В то время Кама не очистилась еще ото льда, вследствие чего и пароходное сообщение не началось, и я поэтому принужден был жить в Осе трое суток, что очень повлияло на сокращение моих финансов.

Прибыл с веру пароход, и я с радостью отправился на нем в свой уездный гор. Лаишев, где должен был подвергнуться испытанию. Часов чрез 30-ть прибыл в тот самый город, куда ехал, и с трепетом, с заранее приготовленным прошением зашел к штатному смотрителю уездного училища; но он не принял моего прошения, говоря, что прошение принимается не иначе, как с разрешения г.инспектора, и тут же сообщил мне о его выезде в уезд для производства испытаний в народных училищах и сказал, что он возвратится чрез 14 дней. Хотя я отчасти познакомился с неудачами, но такое неожиданное препятствие озадачило меня. С одним руб[лем], бывшим у меня, в продолжение 14-ти дней содержать себя

я не мог, а потому принужден был оставить город и идти домой. Нежелательно было мне явиться к родителям после долгой разлуки и постоянных трудов своих в таком неприятном для себя и для них положении, но, как говорится, человек предполагает, а Бог располагает, что было и со мною. Нужда в презренных металлах заставляет всегда делать иначе. Как явился домой, первый вопрос родителей был: *Исянме? Экзамен бирденме*<sup>176</sup>? Ответить на такой вопрос было нетрудно, но уверить их в справедливости своих слов было нелегко. В то время крестьяне сеяли яровой хлеб, и я принял участие в этом деле. Занимаясь крестьянской работой, я и своего дела не забывал: отправляясь в поле пахать или боронить, брал с собою и книги, потому что надеялся на Бога и верил в торжество своих предприятий и трудов. Наконец настал день, в который я должен был отправиться в тот город и с тою же целью; родители предложили мне лошадь, но я, зная, что в то время лошадь необходима для работы, пошел пешком. Прибывши в г.Лаишев, узнаю, что г. инспектор возвратился в г[ород] не чрез 14-ть дней после выезда, а чрез 7. Приближаясь к уездному училищу, увидел выходящих из него и уже сдавших экзамен на учителя прежде знакомых своих товарищей. Явился к штатному смотрителю с прошением. Он мне сказал: 1) время, в котором допускаются к испытанию, прошло, а потому я не могу принять вашего прошения без согласия учителей; идите к ним и просите их. Учителя к исполнению моего неизменного желания согласились беспрекословно... Экзамен кончился в благоприятном смысле для меня. Получив удостоверение в том, что я сдал экзамен на учителя удовлетворительно, с сияющим от радости лицом немедленно пошел домой. Тогда развернулась предо мною приятная картина будущей учительской жизни; предался я мечтам, совершенно позабыл все неприятности, препятствия, неудачи, лишения, физические и нравственные страдания, пережитые мною в недавнем прошлом. Домашние встретили меня как многострадального Одиссея и в память этого знаменательного для нас дня устроили для родных, знакомых и соседей обед. Если живется хорошо, то не замечаешь, как время проходит; так и я после экзамена не заметил, как лето прошло, и настала осень. Осенью брат отправился на место и с собой увез мое заявление инспектору народных училищ Осинского уезда о моем желании поступить в Осинский уезд в помощники учителя. Прошло две недели после отъезда брата, а потому я начинал ждать ответ от инспектора. Ответа долго не было. Сентябрь месяц был уже в исходе и я, потеряв последнюю надежду на получение места помощника учителя в Осинск[ом] уезде, отправился к отцу Василию в г.Казань и просил его, чтобы он назначил меня учителем какой-нибудь инородческой школы. Отец Василий, не оставивший нас, крещеных татар, без своего попечения, и мне дал место учителя, за что и за прежние благодеяния его я ему очень благодарен. Хотя я был рад своему назначению, но все-таки это место мне, как малоопытному, неразвитому не предвещало умственного развития и материального обеспечения. Тогда как в Осинском уезде положение учителей и помощников их поставлено в более лучшем виде. Напр., в г.Осе есть очень богатая библиотека, откуда учителя имеют полное право выписывать какие им угодно книги и журналы бесплатно, жалованье учит[еля] не менее 25-ти руб., а помощникам их не менее 20-ти руб. в месяц. Приезжаю из Казани и вдруг – бумага! Из Осинск[ого] уезд[а] земской управы, в которой управа сообщает об определении меня в помощники [учителя] Воскресенского училища, где служит брат, и просит немедленно приехать. Хотя совестно было отказаться от здешнего места, но мысль о более широком поприще, умственном развитии и материальном обеспечении взяла верх. Было 3-е число октября месяца, когда я с отцом отправился на Рыбнослободскую пристань, где я хотел сесть на пароход для отъезда на нем по Каме в г.Осу. Судя по времени надежда на пароход была сомнительна, так и случилось: пароходы прекратили свое плавание. Прожили в Рыбной слободе<sup>177</sup> трое суток, а потом отец, оставив меня, уехал. Я ждал еще сутки, но далее оставаться и ждать пароход было бы неблагоприятно, потому что пошел снег, появился на Каме лед, и таким образом угас последний луч надежды на свое житье-бытье в Осинском уезде. Был вечер, канун базара; приехали на базар и наши деревенские жители. Ходя по бе-

<sup>176</sup> *Исянме? Экзамен бирденме?* (тат.) – Здоров ли? Сдал ли экзамен?

<sup>177</sup> Село Лаишевского уезда Казанской губернии.

регу, я раздумывал свое печальное положение, и вдруг пришла в мою голову благая мысль. Я, несмотря на ненастье, бурю и на осеннее распустье, решил отправиться сухопутьем. Настало утро, следовательно и базар. Оставил часть своих вещей у одного знакомого мне человека из нашей деревни; занял у него руб. 10-ть денег, купил себе валенки, с довольно порядочной котомкой на спине вышел в дальнюю дорогу. В поле свирепствовала буря, бушевал ветер, шел снег вместе с дождем; на дороге ноги скользили и подкашивались. Все равно, [...] <sup>178</sup> и буря, и ветер, и снег с дождем – это физическое препятствие, которое вместе с затруднением только укрепляло меня в моей решимости. Дорогой изредка нанимал, но больше шел. Долго находился я в дороге, идя из деревень в деревни, из городов в города и, наконец, чрез две недели после выхода прибыл в город Осу. Получив билеты из управы на земских лошадей, выехал оттуда...

Началась для меня новая, учительская жизнь. По поступлении на должность был полгода помощником своего брата, а полгода исправлял в соседнем училище должность учителя, где оставили меня самостоятельным учителем, и где служу по настоящее время. Да! Дорого досталась мне эта учительская должность. Одно воспоминание о прошлом заставляет меня свято чтить ее и дорожить ею. Были времена, когда я, будучи помощником учителя, говорил по-русски с грехом пополам, не знал, что такое педагогика, не понимал, что значит воспитать детей; одним словом, не имел никаких понятий о самых главных обязанностях сельского учителя. Сравнивая себя с другими, я заметил свои недостатки во многих отношениях. Такое полезное для меня открытие заставило меня приняться за труд – чтение разнородных книг и журналов, перечитанных мною в большом количестве. И самое чтение было для меня не простым времяпрепровождением, а [средством] для изучения слога, образа жизни и характеров народа. Теперь всякий, прежде знавший меня человек согласился бы со мною, если бы я ему сказал, что я на пути умственного развития сделал большой шаг вперед. Хотя настоящее письмо изложено плохо, то нельзя [из] этого заключить, что я ничего не понимаю; все то, что я вычерпнул из жизни и науки, находится в моей голове в неразработанном виде, а для приведения его в порядок необходим уже руководитель. Любил я прежде учение, теперь еще более уважаю. Прежде вследствие неосвобождения от воинской повинности не было доступа к дальнейшему учению. В 1881-м году вместо зачисления меня в солдаты достался дальний жребий, а потому выдали мне красный билет, и как бы открылась мне дорога к образованию. Есть у меня самое искреннее желание получить образование для служения своим соплеменникам и народу, а для получения образования хотел бы я, если только вы, Николай Иванович, позволите, поступить в учительский институт. Знаю все предстоящие трудности и неудобства, но не поможет ли мне Господь Бог побороть их? Знаю и то, что теперь поступить немного поздно, но не лучше ли и поздно, чем никогда? Это единственная моя просьба, Николай Иванович, полагаюсь на Вас и смею надеяться, что Вы не оставите моей просьбы без своего внимания.

**Источник:** *НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.173. Л.39–68 об.*

**Опубликовано:** *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, 2015. – С.385–401.*

<sup>178</sup> Слово написано неразборчиво.

## №29

**Письмо учителя земского инородческого училища в с. Юкачи  
Мамадышского у. Казанской губ. Игнатия Семенова Н.И. Ильминскому  
о религиозно-нравственном влиянии школы на местных крещеных татар**

10 февраля 1891 г.

Долгом считаю известить Вас, Ваше Высокопревосходительство, о своей жизни в течение семилетней службы на должности учителя. Я прежде был определен на должность учителя в Кулушинское земское инородческое училище, где и встречал большие препятствия в школьном деле и со стороны жителей оной деревни; но я, имея хорошие понятия об обязанности учителя, вел трудовую жизнь и чем в скором времени заслужил общую любовь. Исправив школьное дело, я обратил внимание на то, не называются ли жители оной деревни христианином только по имени, но мое мнение совершенно своевременно оправдалось: хотя в оной деревне находится около двадцати дворов русских, но они, находясь в отдаленности от церкви и, глядя на них крещеные из татар инородцы, совершенно впали в заблуждение, так что ни один человек не думал о посещении церкви в воскресный и праздничный день. Я, чтобы привлечь их к церкви, начал по вечерам накануне праздника с своими учениками читать по часослову и петь на татарском языке возможные церковные песнопения. По окончании молитвы я в каждый раз имел беседу с детьми из жизни Святых, а дети выслушанное от меня передавали родителям. Мои таковые беседы, видно, на них сильно подействовали, так что некоторые из них стали являться в школу на молитву с своими детьми. Но что было после этого! Погибающие от неведения жители начали слушать моих взрослых посетителей говоря, какой священник пришел сюда к нам, разве можно собирать учителей людей [на] молитву, и этим чуть не расстроили начатое мною дело, но, благодаря Богу, не все взрослые посетители мои обратили внимание на таковой отзыв обо мне и по прежнему продолжали посещать школу. Через несколько времени число посетителей стало возрастать так, что иногда одних стариков только бывало около ста человек. Из этой деревни я был перемещен для пользы дела в Чуринское земское инородческое училище, где еще усерднее занимался исправлением школьных дел; но труды мои там даром не пропали: 1) получил за деятельность по училищу в награду от земства 25 рублей и 2) отпечатали в отчете земства «Наиболее известным человеком на страницах школьной истории». В настоящее время служу в Юкачинском земском инородческом училище. Что касается службы в настоящем училище может в точности удостоверить священник Василий Тимофеевич о. Тимофеев, который сделав ревизию в истекшем году, выразил благодарность говоря: «Всего другой раз только встречаю училище в таком положении со времен открытия училища». Здесь же я из детей крещеных татар образовал отличный хор певчих, за что в настоящем году получил от земства в награду тоже 25 рублей. 18-го числа января 1891 года был во вверенном мне училище ревизор – член Мамадышской Уездной Земской Управы Павел Матвеевич Попов, который выслушав наше пение, остался весьма довольным, и певчим пожертвовал 1 руб. денег. Такою трудовой жизнью и отличным поведением своим снискал к себе такую любовь со стороны жителей, так что желают иметь у себя вторым священником в селе Юкачах же посредством приговора.

Извещая Ваше Высокопревосходительство о своей жизни и чувствуя слабость здоровья на должности учителя от усиленных трудов, я всепокорнейше осмеливаюсь утруждать Вас, Ваше Высокопревосходительство, не найдете ли возможным иметь обо мне в виду, так как я чувствуя в себе искру поучений на татарском языке, думаю быть полезнейшим человеком и готовым положить свою душу за крещеных татар.

Ваш воспитанник учитель Юкачинского земского инородческого училища Игнатий Семенов.

*Источник:* НА РТ. Ф.968. Оп.1. Д.83. Л.106–107.

*Опубликовано:* История татар с древнейших времен в семи томах. Т.6. Формирование татарской нации. XIX – начало XX в. – Казань, 2013. – С.928–983.

## №30

**Извлечения из отчета о деятельности Братства Святителя Гурия  
за двадцать шестой братский год с 4 октября 1892 г. по 4 октября 1893 г.**

Явившись продуктом потребностей религиозно-нравственной жизни инородцев, братские школы с их методом преподавания на инородческих языках, с их учителями-инородцами, учебными и религиозно-нравственными книгами на родном для инородцев языке, с их руководителями или природными инородцами, или лицами, в большинстве случаев хорошо знающими тот или другой инородческий язык сообразно местному населению, – эти школы являются могучим рычагом в деле развития религиозно-нравственного инородцев в духе веры Христовой и искоренения заблуждений языческих и мухаммеданских. Что касается крещеных татар, то братские школы, можно без преувеличения сказать, вырвали их из сетей мухаммеданства и неуклонно продолжают совершенствовать их в религиозно-нравственном отношении. Отчеты местных приходских священников единогласно свидетельствуют об этом благотворном влиянии братской школы на крещеных татар. Так, священник села Старого Тябердина Цивильского уезда (ныне перешедший в село Уреевы Челны Лаишевского уезда) о. Архип Иларионов между прочим пишет, что пред великим постом он получил от Казанской центральной крещено-татарской школы 10 экземпляров книг о загробной жизни и житий св. Великомученика Пантелеймона на татарском языке; раздал их ученикам Старо-Тябердинской школы; они, прочитав их своим родственникам, передали другим ученикам, которые сделали то же самое. Бывшие ученики этой школы также стали обращаться к о. Иларионову за этими книгами, особенно за книжкой о загробной жизни. Слух о новой книге быстро распространился среди всех крещеных татар этого села и всем хотелось слышать ее чтение. Стали приходиться в училище многие старики и старики к помощнику учителя Науму Петрову, который жил в училищном доме, прося его прочитывать им книгу о загробной жизни. Петров ласково принимал их, читал и объяснял им эту книгу. Таким образом, почти каждый день вечером училище было полно старокрещеными татарами и язычниками, приходили даже и из близлежащей деревни Ангозино-Суринской<sup>179</sup>. Петров, с благословения священника читал им каждый вечер не только книгу о загробной жизни, но и жития святых, рассказывал им о чудесах, страданиях Христовых, о Пресвятой Деве Марии, прочитал им всю книгу Чын-дэн<sup>180</sup>. После этого вскоре одна язычница, 8-го апреля 1893 года приняла св. крещение. Этот Петров, выходя в село или приходскую деревню, всегда брал с собою книгу о загробной жизни и, заходя в разные дома, читал ее, а также и житие св. Пантелеймона. Настал Великий Пост, церковь была переполнена говевшими, далеко превосходившими числом говевших в прошлые годы. Священник села Серды<sup>181</sup> Лаишевского уезда о. Глеб Ляпидовский в своем рапорте Совету Братства о школах Кибеческой и Колькомерской сообщает между прочим, что по примеру предшествовавших годов и в истекшем году было много говевших и исповедовавшихся в посты Успенский и Петров, но при этом ясно бросалось в глаза то, что все говевшие были преимущественно из деревень Кибечи<sup>182</sup> и Колькомер<sup>183</sup>, а из деревни Верхней Серды, деревни довольно многолюдной и деревни также старокрещенской, было всего только два человека, о. Ляпидовский присовокупляет при этом: «полагаю, что не преувеличу я, если скажу, что явление такого рода зависит от нахождения в Кибечах и Колькомере братских школ». Священник села Утяшкина, Чистопольского уезда о. Иоанн Сперанский в рапорте своем об Утяшинской и Нижне-Никиткинской школах братства между прочим замечает, что Закон Божий дети изу-

<sup>179</sup> Современная дер. Янгозино (Суринское) Кайбицкого р-на РТ.

<sup>180</sup> Чын дин – с татарского языка – «настоящая, истинная вера». Под таким названием Переводческой комиссией Православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия издавался перевод краткого православного катехизиса.

<sup>181</sup> Современное с. Кряш-Серда Пестречинского р-на РТ.

<sup>182</sup> Современная дер. Кибечи Пестречинского р-на РТ.

<sup>183</sup> Современная дер. Колькомерка Пестречинского р-на РТ.

чали с особенным интересом, что весьма благоприятно отзывалось и на родителях их, которые дома с охотой усваивают от них многие молитвы и рассказы о священных событиях, а потому в религиозном отношении более или менее совершенствуются и хотя от некоторых языческих суеверий и мухаммеданских воззрений окончательно не могут отрешиться, но все же заметно стали отставать от них благодаря существованию школы; долг исповеди и св. Причастия большинством исполняется ежегодно неопустительно. Священник села Владимирова<sup>184</sup> Семен Гаврилов о крещеных татарах своего села сообщает, что они до открытия здесь братской школы были очень нерелигиозны и была даже опасность за их отпадение в мухаммеданство, так как некоторые из них соблюдали мухаммеданские обряды и держали мухаммеданский пост. Братская школа за 24 года своего существования здесь оказала благотворное влияние на жителей, теперь их учат не одни учителя школы, но и ученики в свободное время читают своим домашним душеполезные книги на их родном языке. В прежнее время владимировцы очень неохотно посещали Храм Божий, а в настоящее время до сотни богомольцев можно встретить в воскресный день за литургией. Член Совета Братства о. Василий Тимофеев в отчете о своей поездке по крещено-татарским селениям сообщает, между прочим, что священники крещено-татарских приходов передавали ему, что в истекшем году во время Великого Поста крещеные татары говели с особенным против прежних лет усердием и откровенно исповедовались и калялись в своих грехах. Это явление священника приписывают сильному впечатлению, произведенному на них изданной в прошлую зиму в первый раз на татарском языке книжкой «О загробной жизни по учению Православной церкви». Священники и крещеные татары сообщали ему также немало отрадных фактов развивающейся любви татар к религиозному чтению. Так, Иван Ермолаев из деревни Верхних Машляк<sup>185</sup> с особенным удовольствием рассказывал, что его дочери усердно читают вероучительные книги и поют церковные молитвы. В доме его по праздникам собираются женщины и девушки из многих домов послушать чтение его дочерей и пропеть вместе с ними те или другие церковные песнопения. Влияние получивших воспитание в братских школах крещеных татар сказывается иногда и на мухаммеданах. «Так, я, – пишет о. В.Тимофеев, – случайно узнал, проезжая по одной мухаммеданской деревне, что тут живет бывшая ученица нашей школы Федора с мужем своим – лесником. Я заехал навестить ее. Жена и муж были весьма рады. За чаем я спрашиваю Федору, каково ей тут живет среди мухаммедан, вероятно, они смеются над ней, что она христианка, верует в Сына Божия и творит крестное знамение. Нет, – отвечала мне Федора, – я здесь два года живу, хорошо познакомилась с женским полом. Женщины часто приходят ко мне, слушают чтение христианских книг; эти книги им очень нравятся; особенно их трогают притчи и чудеса Христовы, и я даже выучила двух мухаммеданок – невест читать наши книги, и они их читают тайно. Татарки очень хвалят наши книги и говорят, что мухаммеданские книги им непонятны, а наши книги не только понятны, но и трогательны. Но я, – закончила Федора, – читаю книги с мухаммеданками и беседуя с ними о разных предметах христианской веры, никогда споров с ними не завожу, веру их не браню, а лишь рассказываю, что сама знаю; татарки же мирно слушают и мирно уходят». [...]

Успехам братских школ и благотворному влиянию их на религиозно-нравственную жизнь инородцев содействовали кроме учителей этих школ и многие приходские священники своими многолетними и неустанными трудами на поприще просвещения инородцев. Совет Братства ввиду этого поручил членам своим И.А.Износкову, М.А.Машанову и о. В.Т.Тимофееву составить список священников, которые с первых лет Братства неустанно трудились над просвещением инородцев. Этот список, по составлении его, будет представлен на благоусмотрение епархиального начальства.

Метод братский в деле развития религиозно-нравственного [просвещения] инородцев оказался столь целесообразным и принес такие плоды, что деятельность Братства на этом по-

<sup>184</sup> По всей видимости, речь идет о с.Владимирова Мамадышского уезда Казанской губернии – современное с.Владимирова Мамадышского р-на РТ.

<sup>185</sup> Современная дер.Верхний Машляк Рыбно-Слободского р-на РТ.

прище признана в настоящее время всеми знающими инородческое дело лицами и стала даже образцом для других Братств, вызванных к деятельности среди инородческого населения; многие братства взяли для себя образцом братский устав св. Гурия и обращались не раз в Совет одного с разными недоуменными вопросами по религиозно-нравственному воспитанию различных инородцев Российской империи, и в истекшем братском году томское отделение Братства св. Дмитрия Ростовского обращалось в Совет Братства св. Гурия, прося его выслать свой устав, так как намеревается изменить свой уста по образцу устава Братства св. Гурия.

Действуя главным образом через школы на юное инородческое поколение непосредственно, а чрез детей и на старших членов семьи, Братство не оставляло без внимания и прямого воздействия на взрослых инородцев путем беседований и переводов религиозно-нравственных книг на инородческие языки. Главными собеседователями с инородцами об истинах веры Христовой были те же учителя братских школ. Они в свободное от занятий время читали инородцам разные религиозные и назидательные книги, вели с ними беседы в школе, куда охотно стекаются инородцы по вечерам, особенно накануне воскресных и праздничных дней. Происходящие во всех братских школах, эти беседы учителей преимущественно получили широкое развитие в тех местностях, где инородцы подвергались мухаммеданской пропаганде или где они сильно были погружены в языческие суеверия. Эти беседования учителей служили могучим средством в руках Братства для укрепления крещеных инородцев, колеблющихся в вере, в истинах православной веры и для защиты их от пагубного влияния мухаммеданской пропаганды. С этою целью и в видах постоянного и непрерывного воздействия на взрослое инородческое население некоторые учителя братских школ были оставляемы при школах и на летнее каникулярное время для ведения бесед с инородцами. Так, за прошедшее лето был оставлен при своей школе учитель Яныльской школы Александр Кириллов, за что Совет Братства назначил ему известное вознаграждение. Сельские священники, обладающие хорошим знанием языка своих прихожан-инородцев, и особенно священники из инородцев тоже пользуются беседами как одним из средств воздействия на своих прихожан.

*Источник: Отчет о деятельности Братства Святителя Гурия за двадцать шестой братский год с 4 октября 1892 года по 4 октября 1893 года. – Казань, 1893. – С.38–41, 44–45.*

### №31

#### Список крещено-татарских (кряшенских) начальных школ по селениям по Казанской и Уфимской губернии за 1898–1899 уч. г.<sup>186</sup>

Селения	миссионерские <sup>187</sup>	синодальные		земские	МНП	итого
		школы грамоты	ЦПШ			
<b>Казанская губ.</b>						
<b>Мамадышский у.</b>						
дер.Починок Янасал <sup>188</sup>	1					<b>1</b>
дер.Кулуши				1		<b>1</b>
с.Урясь-Учи				1		<b>1</b>
дер.Урясь-Баш	1					<b>1</b>
дер.Верхние Билетли			1			<b>1</b>
дер.Васильево				1		<b>1</b>
с.Оштормо-Юмья				1		<b>1</b>

<sup>186</sup> В таблице учтены смешанные по национальному составу школы.

<sup>187</sup> Имеются в виду школы комитетов Православного миссионерского общества и Казанского Братства св. Гурия.

<sup>188</sup> Названия селений даются по данным дореволюционных источников.

дер.Живут себе усадом	1					1
с.Берсут				1		1
с.Чура				1		1
дер.Малая Чура	1					1
дер.Поршур			1			1
дер.Яныли	1					1
дер.Кушкетбаш	1					1
дер.Верхние Отары	1					1
дер.Починок Поник	1					1
дер.Биер	1					1
с.Ельшево	1					1
дер.Большие Савруши	1					1
дер.Сатлыган-Ключ	1					1
дер.Отар-Елга			1			1
с.Арняши	2					2
дер.Большой Арташ	1					1
дер.Теплое Болото	1					1
дер.Верхние Арняши	1					1
с.Юкачи				1		1
дер.Комаровка			1			1
дер.Зюри	1					1
дер.Лья шия	1					1
дер.Новое Мочалкинское озеро	1					1
дер.Старое Мочалкинское озеро	1					1
дер.Дюсметево			1			1
дер.Крещено-Ерыксы	1					1
с.Старая Ишкурма	1					1
дер.Три Сосны (Оч нарат)	1					1
с.Владимирово	1					1
с.Никифорово (Чия баш)	1					1
<b>Лаишевский у.</b>						
дер.Верхние Козыли				1		1
дер.Албедино	1					1
дер.Кибечи	1					1
дер.Верхняя Серда				1		1
дер.Колькумеры	1					1
дер.Ковали	1					1
с.Карабаян				1		1
дер.Тавели		1				1
дер.Старые Карабаяны				1		1
дер.Верхние Меретяки	1					1
дер.Тямти	1					1
дер.Большие Меретяки				1		1
дер.Ташкирмень					1	1
дер.Янасал	1					1
с.Янцевары	2					2
дер.Толкияз	1					1

с.Шеморбаш					1	1
дер.Верхнее Мишляк	1					1
дер.Томасов-Починок	1					1
дер.Аланки			1			1
дер.Субаши	1					1
с.Уреево-Челны				1		1
дер.Козяковы-Челны	1					1
дер.Иванаево	1					1
<b>Чистопольский у.</b>						
с.Белая Гора	1			1		2
дер.Сосновый Враг	1					1
дер.Степная Кондрата	1					1
дер.Тавели	1					1
дер.Нижнее Никиткино	1					1
дер.Алексеевка	1					1
с.Черепатырево	2					2
с.Утяшкино	1			1		2
<b>Казанский у.</b>						
с.Апазово	1				1	2
дер.Шумбаш	1					1
<b>Спасский у.</b>						
дер.Крещеный Баран	1					1
<b>Цивильский у.</b>						
дер.Большие Тебердино			1			1
с.Старые Тебердино			1			1
дер.Суринская	1					1
с.Молкеево					1	1
дер.Хозесаново	1					1
<b>Тетюшский уезд</b>						
дер.Баймурзино	1					1
<b>Итого по губернии</b>	<b>56</b>	<b>1</b>	<b>8</b>	<b>15</b>	<b>4</b>	<b>84</b>
<b>Уфимская губ.</b>						
<b>Мензелинский у.</b>						
дер.Кодряково			1			1
дер.Илети	1					1
с.Буты					1	1
с.Савалеево	1					1
с.Баткак	1					1
дер.Колейкино	1					1
дер.Федоровка	1					1
дер.Светлое Озеро	1					1
дер.Сарапан	1					1
с.Малекес					1	1
дер.Мазин					1	1
дер.Ерыклы	1					1
с.Соболеково			1			1
с.Аты	1					1
дер.Малые Аты	1					1
с.Алексеевка (Федотово)			1			1

дер.Кадырово			1			1
дер.Тонгузино	1					1
с.Багряш			1			1
дер.Сарсы			1			1
с.Ляки					1	1
с.Кабан-Бастрык	1					1
дер.Бишево	1					1
дер.Зачибаш	1					1
с.Бурды					1	1
дер.Евлеево					1	1
дер.Ахметово		1				1
с.Мелькени	1					1
дер.Крещеные Ашпалы	2					2
<b>Белебеевский у.</b>						
дер.Батрак	1					1
дер.Новое-Ильеково	1					1
с.Маты					2	2
дер.Новые Маты					1	1
с.Бакалы		1				1
дер.Токбердино	1					1
дер.Умирово	1					1
<b>Итого по губернии</b>	<b>21</b>	<b>2</b>	<b>6</b>		<b>9</b>	<b>38</b>
<b>Всего</b>	<b>77</b>	<b>3</b>	<b>14</b>	<b>15</b>	<b>13</b>	<b>122</b>

*Источник: НА РТ. Ф.160. оп.1, Д.578; Д.620, 863; Ф.1286. Оп.1. Д.1; Бобровников Н.А. Иностранческое население Казанской губернии. Вып.1. Татары, вотяки, мордва. – Казань, 1899; Златоверховников И. Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и статистический очерк. – Уфа, 1899.*

### №32

#### Из записки окружного начальника Киевского учебного округа Я.Д.Коблова «Некоторые соображения о постановке образования у восточных инородцев России»

1916 г.

В период выступления на миссионерско-просветительное поприще Н.И.Ильминского школ среди инородцев, можно сказать, не было совсем. Но в них чувствовалась огромная потребность. Крещеные, но не достаточно просвещенные инородцы, колебались между христианством и исламом и многие из них уже отступили от православия. Пропаганда ислама усиливалась и принимала широкие размеры; угрожала опасность, что от тех приобретений, которые были сделаны миссионерами-просветителями предшествовавших веков, не останется ничего. Н.И.Ильминскому все это было виднее, чем кому-либо другому. И вот он проявляет самую усиленную, энергичную деятельность по учреждению и открытию в инородческих поселениях церквей и школ. По инициативе Н.И.Ильминского устраивается в Казани крещено-татарская школа, а затем впоследствии учительская семинария, учреждается Казанское Братство св. Гурия, которое поставило своею задачею распространение и поддержание церквей и школ в инородческих местностях.

В короткое время при энергичной деятельности Братства инородческие местности покрылись сетью маленьких школок, в которых дети инородцев на своем родном языке учи-

лись грамоте, закону Божию, пению. Школы эти охватили значительную территорию; они распространены были в губерниях Казанской, Симбирской, Самарской, Вятской и др.; в настоящее время их остается около 120 и только в Казанской губернии.

Основной отличительной чертой Братства св. Гурия было то, что все преподавание велось на родных языках инородцев. Родной язык инородцев был поставлен «во главу угла», как орудие просвещения. Основной задачей школы была христианизация инородцев; поэтому таким предметам, как Закон Божий, изучение молитв, церковное пение, отдавалась большая часть времени и на изучении этих предметов сосредоточивалось главное внимание учащихся и учащихся. Для изучения русского языка было назначено достаточное количество уроков – до 10 в неделю, но все-таки он занимал второстепенное, несущественное место. Был такой момент, когда нужно было скорее научить, просветить инородцев во избежание их поголовного отпадения в ислам и скорее можно было это сделать на родном языке инородцев, чем чрез посредство трудного для них и чуждого русского языка. Была поставлена Ильминским определенная задача – христианизация крещеных инородцев. А русификация – неясно, была ли поставлена или ставилась ли эта задача Ильминским. Можно предполагать, что Ильминский так думал по этому поводу: прежде всего, следует просветить инородческие племена христианскою верою, это один из существенных и ближайших этапов их сближения с русской народностью. Объединенные православною верою с русским народом, инородцы никогда не отойдут от него и будут чувствовать постоянное тяготение к нему. Что касается усвоения ими русского языка и окончательного обрусения, то это рано или поздно само собою перейдет к ним, как только они почувствуют нужду в большем развитии. Без русского языка и культуры им все равно не обойтись и они будут искать этого без насилия, без внешних побуждений, будучи по духу уже русскими людьми. И это предположение оправдалось в последующее время. Теперь крещеные инородцы Поволжья нередко заявляют, что русский для них необходим «как хлеб и вода».

При отмеченном сейчас строе учебной постановки и воспитания, выступили братские школы на широкое поле просветительской деятельности. По внешней своей обстановке школы Братства всегда отличались бедностью. Братская школа – это обычно простая, обыкновенная деревенская лачуга с учителем простецом, но благочестивым человеком, получающим жалование в размере 60–100 р. в год. Даже в настоящее время братские учителя получают вознаграждение в размере 150 р., если не включили их в школьной сети М.П., как это предполагалось сделать в последнее время. И несмотря на такую обстановку, на вопиющую бедность, братские школы сделали великое государственное дело, объединив значительную часть восточных инородцев с коренным русским населением. Н.И.Ильминский умел зажигать сердца людей. И его ученики, а иногда просто наученные им грамотные простые крестьяне, принялись за учительское дело с каким-то особенным энтузиазмом и вдохновением, совершенно бескорыстно отдаваясь делу учительства. Этот энтузиазм, это вдохновение сохранилось в учительской среде и после смерти Ильминского. Я, например, при посещении братских школ уже в последнее сравнительное время нередко встречал таких безгранично преданных делу учительства учителей – из крестьян простецов, отдающихся своему делу с каким-то особенным упоением и восторженностью. В последующее время было открыто много школ министерских, земских, которые и по внешней своей обстановке, и по образовательному цензу учителей превосходили братские школы, что иногда давало повод многогоречиво, особенно на земских собраниях, распространяться о преимуществах первых над последними. Но нужно сказать, что того внутреннего вдохновения, которым была проникнута деятельность братских школ, я, напр., лично нигде не встречал в школах других ведомств и типов.

**Источник:** РГИА. Ф.733. Оп.182. Д.168. Л.218–219 об.

**Опубликовано:** *Христианское просвещение и религиозные движения (реисламизация) крещеных татар в XIX – начале XX вв. Сборник материалов и документов / сост., автор вступительной ст., примечаний, научно-справочного аппарата Р.Р.Исхаков. – Казань, 2011. – С.387–388.*

**§ 4. Социальное и этнокультурное положение нагайбаков  
в XIX – начале XX вв.\***

**№33**

**Объяснительная записка казачьего поверенного  
Белебеевского уезда Нагайбацкой крепости Бектеева Оренбургской  
межевой конторы генеральному землемеру Никифору Александровичу**

Получено 8 октября 1835 г.

В согласность требования Вашего к дополнению доставленного к ним Г. Депутатом от казаков сотником Корниловым о числе посписочному состоянию казаков состоящих объяснить честь имею, что к Нагайбацкой Крепости женска пола 165 душ данным предназначены к переводению в нашу крепость из деревни Мушуга казачьего звания женска пола 7 душ, в деревню Старые Усы женска пола 70 душ октября 7-го дня 1835 года. К сему полевому журналу Нагайбацкой крепости от казаков поверенной отставной зауряд-хорунжий Бектеев руку приложил.

*Источник: РГАДА. Ф.1324. Оп.1. Д.4414. Л.44–44 об.*

**№34**

**Указ его Императорского Величества Самодержца Всероссийского  
Из Правительствующего Сената Г. Оренбургскому Военному губернатору  
о наделении земель казаков Нагайбацкой станицы**

Получено 7 ноября 1836 г.

Правительствующего Сената Временному общему Собранию по выслушании записки из дела вступившего в оное по Высочайшему повелению о наделении казаков Нагайбацкой крепости землю указом 25 мая 1835 года предписало Оренбургскому Военному Губернатору: согласно заключению Г. Военного министра основанному на представлении Оренбургского Военного губернатора, наделении казаков Нагайбацкой крепости 30 десятинною пропорциею земли, прибавя к оной назначенные в 1749 и 1751 годах к двум церквям 315 десятины и сверх того на прибылых казаков Палаты под поселение казенных крестьян с тем, что если сей земли будет недостаточно для наделения 15 десятинною пропорциею всех казенных крестьян на дачах Нагайбацких поселившихся, то излишнее оных число переведено бы было на другие свободные казенные земли, что касается по Времен. Об. Собранию Правительствующего Сената до крестьян помещицы Прокофьевой, которых заселение последовало в Нагайбацком округе до 1765 года, то их оставить на тех землях и для приведения сего в исполнение, согласно решению Межевого Департамента Правительствующего Сената, тем же указом поручено Оренбургскому Военному Губернатору, дабы он предписал кому следует, удостовериться в натуре, в том ли самом месте намежевание Прокофьевой учинено, где се крестьяне до 1765 года поселились и ныне жительствоуют? И буде окажется что межевание сие учинено в месте древненого ся заселения, то сделав примерные на план оной земли нарезки отослать в Оренбургскую Казенную Палату, и будет оная Палата те нарезки попыбует утвердить по оным в натуре межи за помещицею Прокофьевою. В следствии чего Оренбургский Военный губернатор рапортами 30 августа и 13 сентября 1835 года донес 1-м, что он предписал Оренбургскому Губернскому Правлению учинить по упомянутому указу точное и действительное исполнение и 2-м, что так, как по силе указов 14 Генваря и 10 апреля 1832 года следует определять казакам 30-ти десятинную пропорциею в

---

\* Документы к публикации подготовили *Р.Р. Исхаков, Р.Р. Аминов.*

тех только случаях, когда наделяются они землею вновь, или где у них не достанет ее, по 30 десятин на число душ; в прочих же случаях надлежит оставлять земли во владение казаков, принимая в основание имеющиеся у них акты на право владения, земскую давности и отводы утвержденные по генеральному межеванию; сообразно сему он Г. Военный Губернатор дал знать Оренбургской Казенной Палате предложением, для руководства при разрешении дел по предмету захвата казенных земель переселенцами из разных губерний перешедшими. За тем по определению Правительствующего Сената. Временное Общее Собрание указом от 22 марта 1836 года, Г. Оренбургскому Военному Губернатору повторило предписание, чтобы указ Общего Собрания от 25 мая 1835 года по вышеизложенному делу приведен был в исполнение немедленно, и о том доставлен был Правительствующему Сенату рапорт; но от него Г. Военного Губернатора исполнительного рапорта в получении не имеется. По указу Его Императорского Величества Правительствующий Сенат во Временном Общем Собрании Приказали: Вам Г. Оренбургскому Военному Губернатору еще повторить от Сената предписание, чтобы доставили немедленно Общему Сената Собранию исполнительный рапорт на первый указ оного от 25 мая 1835 и подтвердить оный от 22 марта 1836 причем донесли бы о положении настоящего дела в исполнительном его ходе, и о том к Вам послать указ. Октября 16 дня 1836 года.

Младший помощник секретаря Ф. Яблонский.

*Источник: ГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.603. Л.167.*

### №35

#### Из этнографического очерка Е.А.Бектеевой «Нагайбаки (крещеные татары Оренбургской губернии)»

М.Черный Остров.  
10 марта 1895 г.

К многочисленным инородцам, населяющим Оренбургскую губернию, принадлежат нагайбаки.

В 1842 году, ввиду усиления нового района в Оренбургском крае, были переселены казаки 3-го и 5-го кантонов в количестве 2877 душ мужского пола. Из них первые нагайбаки, станиц Бакалинской и Нагайбацкой<sup>189</sup> в числе 1250 человек, основали между старой и новой линиями поселки Кассель, Остроленка, Фершемпенуаз, Париж, Трещий, Краснокаменск и, позже, Астафьевский<sup>190</sup>.

Нагайбаки зачислены в казаки на основании Высочайшего указа, данного на имя статского советника Кирилова<sup>191</sup> 11 февраля 1736 г. Между ними до сего времени сохранилось предание, что они – потомки арских татар, крещенных Иоаном Грозным, будто бы насильно, по завоеванию им Казани. Между тем документ, переданный нам одним из нагайбаков, передает об этом так: «Казань взята царем Иоаном Васильевичем Грозным 1-го октября 1552 года, тогда и ногаи окрестились, записались в подушный оклад и переселились на свободные башкирские земли в Уфимской губернии, где ныне [образовались] Мензелинский и Белебеевский уезды. А как новокрещенные претерпевали от воров-башкирцев сильное разорение во время башкирского бунта 1735–1740 гг., и при многих баталиях показали себя ревностными воинами, за что по именному указу Государыни императрицы Анны Иоанновны из ясака исключены и служилыми быть определены, и ее Императорским Величеством пожалованы за их усердную службу и за перенесенные ранения от воров-башкирцев вместо жалованья землею с тем, чтобы они поселились на оставшихся пустыми после бунтовавших башкир землях и именовались бы нагайбацкими казаками и построили бы в селе

<sup>189</sup> Авт. сн.: Ныне два села Белебеевского уезда – Бакала и Нагайбак.

<sup>190</sup> Селения Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии.

<sup>191</sup> Речь идет об известном ученом-географе и государственном деятеле Иване Кирилловиче Кирилове (1695–1737), руководившем Оренбургской экспедицией в 1734–1737 гг.

Бакалах и Нагайбак две деревянные церкви на свое иждивение». В числе крестившихся нагайбаков были татарские мурзы, которые после крещения удалились в теперешнюю Уфимскую губернию и поселились в селе Бакалы и деревне Нагайбак. В старину на этом месте жили ногаи, здесь же кочевал башкир Нагайбак, по имени которого и самая деревня (юрт) стала называться Нагайбацкой. Здесь же жили башкирские бунтовщики Кусюм и сын его Акай. Впоследствии в состав нагайбаков вошли выходцы из киргизского плена, которые явились в Оренбург, приняли крещение и затем были отправлены на жительство в крепость Нагайбацкую и ее окрестности.

До 1736 г. нагайбаки платили ясак в казну и особый оброк башкирам за земли, которыми они пользовались. В этом году статский советник Кирилов на основании вышеприведенного Высочайшего указа нагайбаков записал в казаки и от взыскания ясака освободил, а оброчные земли отдал в их собственное владение на 50 верст во все стороны от их места жительства. Затем правительство обязало их отправлять казачью службу наравне с прочими казаками Оренбургского края.

Всех нагайбаков в вышеупомянутых семи поселках, по сведениям станичных правлений, считается 5135 душ обоего пола, из них мужского 2551 и женского 2584.

Казачи поселения Оренбургского войска со времени своего образования носили различные наименования. Первоначально они значились под «нумерами», позже они назывались выселками, хуторами. При введении общественного управления в войске, когда были учреждены станичные правления и поселковые, – получали [названия] поселковых.

В нагайбацких поселках можно встретить и русских, с которыми они живут в согласии. Соседей же киргизов они недолюбливают, хотя ездят к ним пить кумыс<sup>192</sup> и есть махан<sup>193</sup>. Во-первых, [у киргизов] особенно развито конокрадство, что немало препятствует ведению скотоводства.

Нагайбаки любят давать друг другу прозвища. Фамилии, какие они носят, происходят большею частью от татарских имен и названий, напр. Айтуганов, Акмамеев, Айдагулов, Альметев, Бектемиров, Дюскин, Ишимов и пр. Вернувшиеся из киргизского плена, о которых говорено было выше, принадлежали к различным племенам. Позже, в царствование императрицы Екатерины II-ой, сюда уже были включены пленные турки, арабы (Агобашев, Карабашев, Арапов). Все они слились впоследствии с нагайбаками и образовали как бы особое племя. Росту нагайбак среднего, с соразмерными частями тела, сложения крепкого и к физическому труду способен. Очертания их лиц настолько разнообразны, что не представляют общего типа, за малым исключением он напоминает великоросса. [...]

**Быт и занятия.** На земледелии и скотоводстве зиждется все благосостояние нагайбака. Землю он пользуется на казачьих правах, на каждого из них полагается по 30 десятин<sup>194</sup> земли. Для посева землю не удобряют, искусственное орошение не производится. «Бог не даст урожая, так ничто не поможет», рассуждает нагайбак, вследствие чего нередко гибнет хлеб от засухи, кабылки<sup>195</sup>; ранние морозы, которые начинаются здесь с 15 августа, также немало способствуют этому. Развитию скотоводства много препятствует бич Оренбургского края – конокрадство, производящееся киргизами, но несмотря на это каждый домохозяин старается развести как можно больше голов скота; пастбища в распоряжении нагайбаков великолепные. Огородничество, за малым исключением, не развито, войсковое начальство взяло теперь на себя труд ввести последнее. О садоводстве не имеют понятия, да оно и бесполезно при здешнем суровом климате. Звероводство ограничивается охотой на волков, лисиц, зайцев и корсаков. На последнее, впрочем, смотрят скорее не как на промысел, а как на забаву. Нагайбаки ведут обширное хозяйство, несмотря на то, что военная служба посто-

<sup>192</sup> Кисломолочный напиток, широко распространенный среди тюркских и монгольских народов Евразии.

<sup>193</sup> Сыровяленая колбаса из конины. Традиционная пища тюркских народов, в т.ч. татар.

<sup>194</sup> Мера земельной площади, применявшаяся в России до введения метрической системы, равная 1,0925 гектара.

<sup>195</sup> Имеется в виду насекомое цикадка, живущее на листьях растений и питающееся их соком.

янно отвлекает их от дома; кроме того, для них слишком обременительна подводная повинность<sup>196</sup>. Обмундировывается казак на свой счет. Жизнь его наполнена постоянных трудов и забот, особенно в летнее, рабочее время; он вечный труженик; летом от зари до зари он на работе, дорожа не только днем, но и часом. Сельскохозяйственные продукты сбываются в ближайших уездных городах.

#### Семейные нравы, обычаи и другие национальные черты.

Женщины у нагайбаков находились прежде почти в состоянии рабства, хотя и не в такой степени, как у киргиз и татар; так, например, невестка должна была надевать и снимать обувь всем домашним. Теперь же, благодаря проникшему к ним просвещению, женщины пользуются уважением. В полевых работах и дома по хозяйству она не уступает мужчине в силе и трудолюбию. Женившись, братья долго вместе не живут, отделяются и заводят свое хозяйство. Женится нагайбак довольно рано, не выходя, однако, из пределов законного возраста. Выбирает молодой человек невесту сам, чему родители нисколько не препятствуют.

Прежде у них был обычай похищения невест. Девушка никуда без провожатого выйти не могла, потому что ее выслеживали и ждали удобного случая, чтобы схватить и увести ее. Если родители в тот же момент догадывались о случившемся, бросались в погоню и отыскивали девушку. Позже сами девушки убегали, условившись предварительно с женихом, или сообщали секретно свое намерение родителям; но все эти обычаи, лет с 50, как уже исчезли. В настоящее время молодой человек, полюбив девушку, старается, прежде всего, достигнуть ее взаимности и в случае успеха заявляет своим родителям о желании жениться. Последние выбирают свата или сваху и посылают в дом избранной девушки. Придя к родителям девушки, сваха повелительным тоном восклицает: «Посадите меня на подушки и под ноги дайте пенек». По этим словам уже знают цель ее визита, и желание ее немедленно удовлетворяется. Затем сваха начинает перечислять достоинства жениха и при этом незаметным образом распарывает под собой подушку. Это продельвается для того, чтобы невеста скорее соглашалась. Отец семейства благодарит за внимание, оказанное его дочери, и на первый раз отказывает свахе, ссылаясь на какие-либо обстоятельства, оправдывающие его отказ. Наконец, после долгих переговоров, дело улаживается, и отец просит к себе родителей жениха, чтобы условиться относительно калыма и подарков (с жениховой стороны). В день бракосочетания жених в сопровождении своей матери, свахи и шафера отправляется в дом невесты. При входе в избу он дальше матицы не должен проходить. Будущая теща встречает его и усаживает на подушку<sup>197</sup>, причем обещает подарить овцу или жеребенка, затем ставит на стол большую кадку с маслом, берет оттуда масло и моет ему голову, приговаривая «будь также сладок и мягок для своей жены, как сладко и мягко это масло». Всегда за сим на стол подается каша, и родители невесты требуют калыма или, иначе говоря, выкупа за невесту, и уже по получении всего этого едят кашу; жених разливает вино, привезенное им, и угощает подруг невесты. После обеда вся эта веселая компания во главе с женихом и невестой отправляется с песнями кататься по поселку. По возвращении их домой начинается приготовление невесты к венцу. Родители благословляют дочь и ее нареченного жениха.

Во время совершения бракосочетания новобрачные незаметно спускают себе под ноги по серебряной монете, желая этим обеспечить за собой в будущем супружескую любовь. Из церкви молодых встречают на дворе с иконой и хлебом-солью, при этом все присутствующие на свадьбе становятся в один ряд. Получив от родителей благословение, молодые отведывают хлеба (за все это время новобрачная стоит с покрытой головой). После этого заранее приглашенный мальчик подходит к новобрачной и бренчит перед ней три раза уздой, она каждый раз дотрагивается до узды рукой и дарит затем мальчику полотенце, все входят в дом, моло-

<sup>196</sup> Обязанность сельского и городского населения в царской России предоставлять для государственных и местных нужд средства перевозки.

<sup>197</sup> Авт. сн.: Знак особой почтительности.

дые также, и переходят за перегородку<sup>198</sup>. Провожатая невесты призывает маленького мальчика и, дав ему в обе руки стрелы охотничьи, берет его за руки и открывает таким образом лицо молодушки, закрытое шалью, спрашивая «так ли?». Ответив сама же «не так», она снова закрывает лицо новобрачной и, проделав это до трех раз, говорит, наконец, «так» и окончательно открывает лицо молодушки, после чего последняя уже не закрывается, тут же подходят поздравлять молодых и дарят молодухе деньгами. При выполнении всех этих обрядов начинают пировать. Тем временем виновница торжества в сопровождении других женщин, родственниц мужа, отправляется на реку, как бы узнать, куда ходят за водой. Зачерпнув воды, она возвращается домой и этой водой, называемой у нагайбаков «сытой», поит всех гостей, которые снова дарят ей деньги. По окончании пира, когда гости собираются расходиться по домам, новобрачные, а также сестры и братья молодого нарочно задерживают их, гости уже, не желая далее оставаться, откупаются деньгами. Приданое невесты привозится через несколько недель или даже месяцев спустя после венчания, так что молодые до этого времени пользуются обстановкой своих родителей. Приданое привозится в Покров пр[есвятой] Богородицы, в Троицын день или вообще в большие праздники. Тут только и начинается торжество, а все вышесказанное еще не есть свадьба.

В означенный день, по приглашению родителей невесты, родственники и приглашенные гости начинают собираться в лучших экипажах, и затем весь поезд распределяется так: впереди идет «аргыш» (вожак), за ним везут постель молодушки и все приданое, вслед за ними едет деверь ее с женой и т.д. На постель сажают двух мальчиков. Навстречу этому поезду в доме свата выходят с хлебом-солью и пивом. [...]

Великий праздник Пасхи ознаменовывается скачками и джигитовкой: в последней участие принимают не только молодые парни, но и подростки. Джигитовать – значит делать всевозможные эволюции на лошади: он становится на перекинутые крест накрест стремяна и скачет стоя, скачет сверху ногами, держась руками за стремяна или за седло, или висит на одной стороне лошади, стараясь на полном карьере поднять с земли какой-нибудь предмет. Посадка нагайбака на лошади чрезвычайно красива, как и у всех казаков вообще; ездит [нагайбак] на коротких стремянах. На рыси он становится на стремяна и так низко наклоняется иногда, что голова его почти касается шеи лошади; но по шагу или галопом, составляющим обыкновенный аллюр, он держится прямо.

К рыцарским упражнениям нагайбаков можно еще отнести борьбу: при многочисленной толпе зрителей двое из присутствующих выходят на середину и снимают верхнюю одежду, затем обхватывают друг друга, пригибаются к земле то в ту, то в другую сторону, стараясь при этом повалить противника на землю. Зрители, между тем, подзадоривают борющихся, выражают одобрение или осыпают насмешками, приходя сами в одно и то же время в сильное возбуждение. Наконец, один из борющихся при общем хохоте окружающих, сконфуженный падает на землю. Поднимается шум, восклицания, слышатся упрёки, одобрения, и бой оканчивается.

В свободное время нагайбаки сидят группами на завалинках; женщины всегда с рукоделием. Отдельно от них ведут беседу седобородые старики и, покуривая коротенькие трубки, вспоминают про былые походы. В поселковом правлении часто у казаков-нагайбаков бывают сходки, где председательствует поселковый атаман. На сходке атаман объявляет распоряжения начальства относительно чьей-либо жалобы или дележа лугов, или же решают свои частные дела. В поселковом правлении и вне официальной сходки всегда бывает толпа народу, это для них клуб своего рода; здесь ведутся оживленные споры о чем-нибудь, долетают сюда и газетные новости, причем к новостям политическим выказывается особенный интерес.

В нагайбаках сильно развито гостеприимство, и простирается оно на всех, кроме прожорливых киргизов. «Если посадить его за стол, он и салфетки все съест», говорят они про него и, кажется, не ошибаются. Как только в избу зашел «кунак», нагайбачка тут же накры-

<sup>198</sup> Авт. сн.: Входя в дом, новобрачная вешает на гвоздь полотенце, желая обрести здесь счастье.

вает стол скатертью и ставит на него хлеб с каймаком. Гости за столом сидят чинно, похваляют поданные кушанья и много не едят. Женщины церемонятся больше всего. Прежде был обычай: встав из-за стола, отдавать хозяевам по низкому поклону; теперь обычай этот утратился.

В нагайбаках также развито эстетическое чувство, и они не лишены поэтического дара. Любимый из музыкальных инструментов у них гусли<sup>199</sup>, на которых они играют артистически. Характер их песен большею частью заунывный, в них слышится тоска по утраченной милой родине, откуда они были переселены.

В этих песнях не следует искать возвышенных мыслей, выраженных в изящной форме. Он плохо знает свой язык, которому никогда правильно не обучался. Главную роль в его стихах играет рифма, и, сочиняя песню, он больше имеет в виду приготовленную заранее мелодию. Воспевают больше всего любовь и природу.

Содержание же сказок наивно-пошлое.

Приведем один образчик их анекдотов: «Жили-были муж да жена. Муж занимался ловлею рыбы, а жена ничего не делала и крайне была ленива. Муж, наловив рыбы, принес ее домой и отдавал жене чистить, она же, чтобы свалить с себя эту обязанность, отдавала чистить кошке, та каждый день рыбу съедала, и хозяйка терялась в догадках – куда девается рыба? Наконец муж, выйдя из терпения, взял прут и стал лупить кошку, последняя бросилась к хозяйке и начала ей царапать руки. «Отпусти ее», – говорит жена. «А зачем она съедает рыбу, ведь я же не для нее тружусь», – отвечает муж. И каждый раз как он начинает бить кошку, она исцарапывает руку хозяйке до крови. Э! – подумала она, что же я сама до сих пор не чистила рыбу и просила мужа не бить кошку. И с той поры она уже чистила рыбу всегда сама».

Язык татарский, на котором они говорят, не литературный, а употребляющийся только для выражения житейских нужд. Чужих влияний в их наречии не заметно. Манера говорить у нагайбаков очень живая.

Во время болезни нагайбаки обращаются к фельдшерам, хотя и не особенно доверяют им. Последние, обучаясь фельдшерскому искусству, преимущественно проходят научно-теоретический курс по книгам и без практической подготовки назначаются в станицы, где, находясь по несколько лет в удалении от войскового врача, они не могут приобрести практических познаний настолько, чтобы самостоятельно с успехом продолжать лечение. Естественным следствием такого положения дела является недоверие со стороны населения к рациональной медицине. Эти же причины, в связи с природным суеверием и невысокой степенью умственного развития, заставляют их для излечения своих недугов обращаться большею частью к знахарям и знахаркам, которые с успехом отправляют своих пациентов прежде времени к праотцам.

Между прочим, если, по мнению знахарки, болезнь произошла от прикосновения беса, то она спрыскивает больного водой, пошептав предварительно над ней; если от покойника – велит печь пресные оладьи, а если болезнь приносит водяной, то в реку спускают щепотку крупы и соли. Но общеупотребительные средства, как-то: отвары ромашки, зверобоя, богородской травы, репейного корня, а также нашатырь, синий купорос, мышьяк, сулема у них в большом употреблении.

Кликуш или нервных между нагайбаками положительно никогда не бывает; над подобными больными из русских они даже смеются.

Основанием разных предрассудков и суеверий в населении служат, как и везде, главным образом невежество, а иногда склонность бессознательно верить всяким небылицам, передаваемые из рода в род за непререкаемую истину.

Лет сто тому назад у них был следующий обычай: в один из весенних дней нагайбаки варили кашу, и в этот день в доме должны были царить мир и спокойствие, татар и русских в доме быть не должно. Затем, надев, шитое белье и положив кашу в две посуды с засунутой восковой свечой, две женщины спустились в подпол и, кланяясь в пояс воображаемому

<sup>199</sup> В документе нарисованы гусли.

домовому, просили его, чтобы он молился Богу за них и чтобы сам он отвратил от них в этом году все беды. Сказав эту речь, они несли кашу обратно, и семейные тут же ее съедали, причем молиться Богу в этом случае встав из-за стола запрещалось. Затем в эту же ночь нагайбачка с кашей и пресными лепешками отправлялась на реку и, обращаясь к реке, вела следующую речь: «Отец водяной и красавица водяная, примите от меня дар сей и оградите дом мой в этом году от опасности». Затем с той же молитвой она обращалась к Богу и, поклонившись в пояс по направлению к реке, спускала принесенную кашу и лепешки в воду. Возвращаясь домой, оглядываться нельзя. Все вышесказанное проделывалось с благоговением, тайно от других.

Точно так же она входила с кашей в конюшню, где на привязи стояла лошадь, и опускала стряпню эту в яму; затем, поставив перед блюдом свечку, она низко кланялась и, шепча, ела кашу, обращая молитвы [к Богу], просила, чтобы скот в этом году оставался цел и невредим и чтобы лошади были также крепки, как сталь; при последних словах она где-нибудь в углу конюшни зарывала кусочек стали и, опять низко кланяясь, удалялась.

Нагайбаки верят в бессмертие души, хотя ясного представления об аде и рае не имеют; впрочем, склонны представлять себе рай в виде прекрасного сада и ад, как огненное море, где во всевозможных видах мучаются грешники. Подобному представлению о загробной жизни много способствуют лубяные картины, так распространенные у нас на Руси.

Похороны совершаются по христианским обрядам. Причитать и выть по покойникам не принято, и даже считается непристойным. Вообще в характере и поступках нагайбака заметна большая выдержка.

По окончании похорон все присутствующие на них приглашаются на поминки. За стол гости рассаживаются, как и всегда, по старшинству или по важности занимаемого положения в обществе.

Прежде всех блюд подаются холодные: блины с медом. Пить водку на поминках считается предосудительным.

Вечером после похорон в дом умершего приглашают[ся] девушки. Они садятся около опустевшей постели умершего и как бы вспоминают его, поют заунывные плачевные песни.

По праздникам на могилу родственники приносят пищу для поминовения усопшего, последний обычай перенят, по всей вероятности, от русских.

Жительство нагайбаков близ русских не столько имеет влияние на умственное и религиозное состояние, сколько школа и церковь. В верованиях нагайбаков заметна смесь понятий языческих с христианскими<sup>200</sup>. В переселенных вначале семи поселках склонности к магометанству не заметно, за исключением поселка Требий, о котором будет говорить дальше. Нагайбаки носят на груди крест, а за стол садятся не молясь, соблюдают воскресенье и праздничные дни, посещают, хотя и не часто, церковь, исполняют многие христианские обряды и в то же время не соблюдают постов, установленных св. церковью. Христианской веры они почти нисколько не поминают, видят в ней одни внешние обряды без духовного смысла.

Переселившись на новые места, нагайбаки сильно тосковали по прежней – богатой природой родине, в особенности женщины: приходя с ведрами за водой, они садились на берегу реки и горько плакали. Кругом их кочевали киргизы, у которых угнать чужой табун считалось особым доказательством удалства.

В отношениях нагайбаков с киргизами не заметно никакой вражды. Степная жизнь последних в грязных кибитках – крайне непривлекательна для взора нагайбаков, и нет между ними ничего общего, что могло бы сдружить или сблизить их между собой.

Калмыков нагайбаки не любят и, зная их привычку питаться падалью, – смотрят на них с отвращением.

Башкиры у них живут большею частью в работниках. На башкир нагайбаки смотрят с пренебрежением, не считая их почти за людей.

---

<sup>200</sup> Авт. сн.: Нагайбаки, проживая в Бакалах, имели, должно быть, моления с черемисами и чувашами.

К русским относятся с уважением, не считая, однако, себя ниже их. А первые в свою очередь смотрят на нагайбаков свысока; последнее происходит от привычки русского народа не любить все то, что нерусское.

До переселения у нагайбаков был обычай, по которому девушка по выходе замуж долгое время не могла говорить со свекром, свекровью и старшими из мужниной родни. Наконец они сами просили ее разговаривать с ними и при этом, поднося ей монету, спрашивали: «Серебро или золото?». Она должна была дать ответ, и с этого времени ей уже разрешалось говорить с ними.

Нагайбаки во время званных обедов предлагают тосты, и каждый, обращаясь к тому, за чье здравье он хочет пить, поет ему застольную песню, соблюдая при этом, чтобы слова песни подходили к характеру воспеваемого.

Нагайбак резко отличается от других инородцев в крае. Он казак, что означает олицетворение отваги, мужества, смелости, находчивости и бесшабашной удалости, одно это название может достаточно характеризовать его.

*Источник: НА РГО. Разряд 26. Оп.1. Д.24. Л.1–6, 12–29, 31–36.*

*Опубликовано с сокращениями и редакторскими изменениями: Бектеева Е.А. Нагайбаки (крещенные татары Оренбургской губернии) // Живая старина. – 1902. – Вып.2. – С.165–181.*

## § 5. Социокультурное развитие кряшен в XX в.\*

### №36

#### Краткая объяснительная записка о направлении деятельности Казанских кряшенских педагогических курсов

1919 г.

Казанские Кряшенские Педагогические Курсы преобразованы из Казанской Кряшенской Учительской Семинарии. Вопрос о преобразовании последней в Курсы живо дебатировался в Коллегии отдела по делам национальностей, в совещании представителей национальностей при Казанском Губотнаробе, в Коллегии Губотнароба и, наконец, в Губисполкоме. В результате – открытие Педагогических Курсов для Кряшен было признано необходимым.

Кряшенские Педагогические Курсы, являясь единственным Педагогическим учебным заведением для Кряшен имеют целью обслуживать культурные нужды народности, разбросанной в разных уездах Казанской, Уфимской, Вятской, Самарской и других смежных губерниях, численностью около 300000 человек. Школьное просвещение этой народности, вследствие недостатка учителей, знающих Кряшенский язык, поставлено крайне слабо; школы в большинстве случаев находятся без учителей или обслуживаются лицами, не знающими родного языка Кряшен. Последнее обстоятельство чрезвычайно затрудняет дело обучения детей грамоте. При такой острой нужде в учителях для Кряшен почти нет и школ 2-ой ступени, откуда могли бы выходить если не специалисты – школьные работники, то лица, которые по прослушивании краткосрочных курсов Педагогического характера могли бы помочь делу просвещения Кряшен в качестве школьных работников. Если в районах с кряшенским населением школы II-ой ступени и имеются, то они существуют в составе первых двух групп, при том с самым незначительным числом учащихся из Кряшен, так как среди них подготовленных школьников для поступления в школы II-ой ступени было очень мало. С открытием Курсов дело просвещения народной массы Кряшен несомненно улучшится с будущего учебного года, т.к. курсанты, прослушавшие в текущем учебном году II-

\* Документы к публикации подготовили Л.А. Мухамедеева, Д.М. Васильев, Э.И. Шарафиев.

ое отделение Курсов, в будущем учебном году, согласно положению о Педагогических Курсах, будут откомандированы в соответствующие Кряшенские школы для практики, где они будут не только практиковаться, но и обучать детей, и этим самым являться деятельными сотрудниками Отделов Образования. Через год они будут работать уже в качестве самостоятельных школьных работников. Таким образом, Кряшенские Педагогические Курсы оправдывают свое назначение и выполняют те срочные задачи, которые поставлены Курсам Отделом Подготовки учителей Наркомпроса.

Кряшенские Педагогические курсы открыты в составе двух подготовительных групп и двух основных отделений. В состав Курсов вводится младшая подготовительная группа, во-первых, вследствие того, что Курсы, будучи преобразованы из Семинарий, были поставлены в необходимость принять учащихся ее, с другой стороны, необходимость открытия младшей подготовительной группы вытекает и из общих соображений, по которым она открывается как временная мера при национальных Педагогических Курсах, это – недостаток надлежаще подготовленного кадра слушателей и возможность в короткое время создать его /постан[овление] Инициативной группы по организации Педагогических Курсов при Каз[анском] Губотнаробе прот[окол] № 2 и предложение Каз[анского] Губотнароба от 20 окт. 1919 г. за № 10216 об открытии при национ. Курс. подгот. гр./.

Настоящая смета составлена согласно нормальной, установленной для содержания Педагогических Курсов Каз[анской] Губ[ернии], Инициативной группой по организации Курсов. Лишь статья хозяйственных расходов составлена согласно местным условиям и, кроме того, число практических часов в каждой подготовительной группе и на каждом основном отделении повышена с 18 до 22. Повышение числа часов объясняется сложностью постановки трудовых процессов: учащиеся для большей плановости работ будут разбиты на группы, т[ак] что число часов рабочего дня курсантов не превысит установленной 8-ми часовой нормы для каждого дня.

Настоящая смета рассмотрена и утверждена Педагогическим Советом в заседании от 15 октября 1919 г., протокол № 5.

*Источник: НА РТ. Ф.Р-261. Оп.1. Д.1006. Л.41-41 об.*

### №37

#### Отчет о деятельности Совета курсантов Казанских кряшенских педагогических курсов

1919 г.

На съезде курсантов после зимних каникул был избран Совет курсантов вместо существовавшего до сих пор комитета курсантов. Поводом к избранию Совета курсантов послужило постановление Губернского съезда Педкурсов. Он был создан по образцу Комитета курсантов, а именно в его состав вошли по 2 представителя от каждого курса или группы и один был избран от общего собрания курсантов. Тотчас же по избрании Совет принялся за работу по упорядочению внутренней жизни курсантов. Нужно было составить распорядок ее, так как существовавший, выработанный осенью, вследствие реквизиции помещений курсов, стал неприменим к жизни. Вследствие реквизиции помещений, курсанты вынуждены были расселиться по разным частям города, что очень затрудняло Совет курсантов в отношении выработки распорядка внутренней жизни курсантов. Но Совет начал принимать энергичные меры, и теперь уже в смысле упорядочения жизни курсантов кое-что сделано. Для урегулирования жизни курсантов Советом курсантов были организованы: Товарищеский суд и Продовольственная комиссия. А для наблюдения за чистотой и за соблюдением санитарных условий, которые особенно необходимо соблюдать в теперешнее время, когда свирепствует эпидемия тифа, выделен санитарный член. Культурно-просветительный кружок остался существовать прежний. При ближайшем участии Совета курсантов была организована ячейка Российского коммунистического союза Молодежи. Совет курсантов спо-

собствует поднятию интенсивности в работе по переводу научных и политических книг и брошюр с русского языка на кряшенский. Но, все-таки, последнюю работу нельзя назвать удовлетворительной. И это вполне естественно, так как курсантам приходилось писать, сидя на койке и держа бумагу на коленях.

Печать

Председатель Совета курсантов А.Беляев

*Источник: НА РТ. Ф.Р-271. Оп.1. Д.214. Л.42.*

### №38

#### Протокол № 11 Первого Казанского Губернского съезда инструкторов народного образования. Вечернее заседание /шестой день съезда/

25 марта 1921 г.

Доклад представителя кряшен т. Петрова. Докладчик указывает на неопределенность их положения между мусульманами и русскими. Это обстоятельство накладывало свою печать в культурно-просветительной области. По культурному развитию кряшены стоят выше других национальностей Поволжья, среди них больше интеллигенции. В просвещении кряшен заинтересовано было царское правительство, так как среди этого народа чаще всего были заметны отпадения от мусульманства. Велась усиленная агитация православия.

После революции все национальности начинают усиленную культурную и политическую работу. Кряшены отстали, у них под влиянием русских замечалось тяготение не к сохранению национальной обособленности, а к обрусению. Были потом организованы кряшенские п/о, но главное внимание потом обращалось уже на политическую работу. Культурная, а особенно педагогическая сторона оказалась совсем заброшенной. Учебников нет, нет книг общего характера на кряшенском языке.

Что касается культурной работы, то существует 3 тенденции:

- 1/ стремление к мусульманизации,
- 2/ сотрудничество с русскими,
- 3/ более национальный взгляд.

В последнее время культурная работа постепенно налаживается. Составлены сметы на одногодичные педагогические курсы, создана педагогическая комиссия по изданию учебных пособий.

Предлагаются вопросы докладчику:

- 1/ Сколько насчитывается кряшен, где они живут?
- 2/ На каком языке говорят кряшены?
- 3/ Насколько заметно у них стремление к слиянию с русскими?
- 4/ Насколько сильно было стремление к мусульманизации, чувствуется ли в этом отношении давление со стороны мусульман?
- 5/ Какими учебниками пользовалась старая школа?

Докладчик дает пояснения. Кряшен в одной Казанской губернии 102 тысячи, говорят на татарском языке, но отличаются от них нравами, бытом, религией, был съезд кряшен, вынесены приговоры многих деревень: протест против слияния с мусульманами, так как это задержало бы культурное развитие. В общем отношении мусульман к кряшенам доброжелательное, особенного давления со стороны их, за исключением некоторых отдельных личностей, не наблюдалось. Учебники в старой школе были исключительно русские, был, правда, букварь маленький, но им почти не пользовались.

*Источник: НА РТ. Ф.Р-271. Оп.1. Д.206. Л.41.*

## №39

**Докладная записка Правления Казанского кряшенского педагогического техникума в бюро Кряшкомсекции областного комитета РКП(б) за № 655**

7 ноября 1922 г.

Тяжелое, почти безысходное положение Кряшенского Педагогического Техникума в материальном отношении заставляет обратиться с нижеследующими строками:

Означенное учебное заведение, являясь единственным учебным заведением повышенного типа среди кряшен, притягивает к себе всю кряшенскую учащуюся молодежь, прошедшую школу в сельской местности. Приходится констатировать, что тяга к знанию, к получению образования громадная. Есть предметное стремление к науке, к свету. Но помня необеспеченность учащихся, вследствие пролетарского их происхождения и пережитого ныне голодного года, мешает установлению нормального обучения в Техникуме. Некоторые дети, проучившись месяц, другой и не будучи в состоянии содержать себя, оставляют Техникум. /Выбыли до 10 человек с начала учебного года/. Количество государственных пайков уменьшается с каждым месяцем. Так, например, в сентябре было 50 пайков, в октябре стало 42, а в ноябре имеем 31. Если количество пайков будет уменьшаться и далее, то мы стоим перед неминуемым фактом закрытия Техникума. Это обстоятельство больше отразится на всех тех, кто хоть сколько-нибудь ценит стремление к знанию и кто дорожит энергией молодежи, идущей на смену поколению, выдерживающему революционную борьбу. Тем более в момент, когда наступила пора созидания во всей Республике и, в частности, в Кряшпедтехникуме, где в настоящее время подобраны приличные преподавательские силы. Есть еще одна сторона дела: кряшены в прошлом были объектом внимания миссионерствующих элементов, и как таковые школы их поддерживались разными «благотворительными» учреждениями. Для ликвидации последствий подобного влияния и для проведения в толщу кряшенских масс здоровых, революционных начал необходима сугубая поддержка учебного заведения, подготавливающего активных школьных работников в переживаемое время. Необходимо изыскание средств для поддержания нормального обучения и воспитания в Техникуме. В настоящее время при Техникуме функционируют еще курсы по реализации татарского языка. Техникум, предоставив в пользование свои знания и выставляя в лице своей администрации названные курсы, имеющие государственное значение, приносит определенную пользу Республике. Быть может, будет учтено и это обстоятельство и оно явится лишним плюсом к тому, что материальная поддержка Кряшпедтехникуму необходима, и что она отчасти и заслужена. Изложенные соображения заставляют обратиться с настоятельной просьбой об исходатайствовании и об оказании единовременной помощи Техникуму в виде ли продовольствия или иных материальных благ, которые возможно было бы реализовать на продукты, и тем содержать учащихся Техникума. Чрезвычайные обстоятельства заставляют прибегать к чрезвычайным мерам, быть может эти меры будут найдены, и Кряшпедтехникум не вычеркнет себя из числа успешно работающих учебных заведений Татарской Республики.

Председатель Совета Кряшенского Педтехникума

и зав[едующий] Курсами по реализации татарского языка: В.Горохов

С подлинным верно:

Секретарь Кряшкомсекции Соловьев

*Источник: НА РТ. Ф.Р-261. Оп.1. Д.32. Л.25-25 об.*

## №40

Выписка из протокола заседания Комиссии  
по проведению празднования 1 мая

21 апреля 1928 г.

План проведения 1 мая по Техникуму принять в следующем порядке:

1. 28 апреля вечером в 8 час[ов] провести пионерский спектакль. Перед спектаклем провести маленький доклад.

2. 29 апреля вечером комсомольское факельное шествие /организацию шествия поручить Ржевкину и Мухину/.

3. 30 апреля с 9 до 11 час. утра провести субботник по очистке двора под руководством Экономкомиссии и с 12 час[ов] маршировку /как подготовка к демонстрации/ под руководством т[оварища] Чернова. Классные занятия в этот день не производить. После обеда 30 апреля провести маевку совместно со всеми учащимися, преподавателями и служащими /организацию маевки поручить т[оварищу] Горохову и местному/.

4. Украшение здания с внешней и внутренней сторон, а также художественное оформление украшений возложить на т[оварища] Купцова.

Просить все ученические организации представить в Президиум не позднее 25 апреля соображения – сметы на необходимые материалы по украшению зданий и уголков для предварительного их согласия.

Комиссия просит всех преподавателей принять посильное участие в подготовке и проведении празднования.

Председатель Комиссии Порфирьев.

*Источник: НА РТ. Ф.Р-261. Оп.1. Д.93. Л.190.*

## №41

## Записка «6-я годовщина Кряшпедтехникума»

1928 г.

В конце февраля исполняется 6 лет существованию нашего Техникума. Преобразованный из Кряшенских Педкурсов /в 1922 г./, которые в свою очередь получили начало от Кряшенской Учительской Семинарии /в 1919 г./, он является детищем Октябрьской Революции. В Кряшенскую Учительскую Семинарию преобразована Крещено-Татарская Школа в 1918 г. Сама же Крещено-Татарская Школа основана в 1864 г. Техникум, как единственное среднее профессиональное учебное заведение по подготовке учителей для кряшен, выполняет свое историческое дело по просвещению кряшенского населения и вместе с Кряшсекцией ОК ведет работу по сближению кряшен с татарами. Работа Техникума в этом отношении прямо противоположна работе б[ывшей] Крещено-Татарской Школы. Последняя все больше и больше разъединяла кряшен от татар, строя работу на религиозных началах. Недалеко то время, когда остатки религиозных предрассудков окончательно перестанут мешать общей работе кряшен с татарами. Большую роль в этом отношении сыграет введение нового латинского алфавита в тат[арской] письменности. Тогда не останется места легкомысленным попрекам, что через арабскую письменность хотят кряшен «омусульманить». В истории Кряшпедтехникума работа его в ряде лет среди нашего учительства по линии реализации татязыка и по выяснению кряшенского вопроса будут считаться как наиболее существенные моменты. Задачей настоящего момента является выпуск возможно большего количества учителей, проникнутых идеями Советской педагогики, коммунистически настроенных и могущих претворять в дело великие заветы Ленина об интернациональной солидарности трудящихся.

Наши учащиеся особенно четко должны усвоить национальный вопрос в ТССР. Ведя практическую работу в школе на основе родного татязыка, они должны будут в то время сталкиваться с практическими вопросами взаимоотношения кряшен с татарской массой. А

это может успешнее всего разрешить учитель /достаточно образованный, хорошо изучивший свой родной язык и прошедший надлежащую школу коммунизма/. Близится время, когда название «кряшен» останется лишь как исторический термин. Тогда Техникум окончательно выполнит свою задачу. И вывеска «кряшенский» изживет сама себя.

*Источник: НА РТ. Ф.Р-261. Оп.1. Д.93. Л.198.*

#### №42

### Список тем для выпускных письменных работ учащихся V курса Кряшенского Педагогического Техникума

1928 г.

1. Общественно-полезный труд в школе в связи с новыми программами.
2. О современных направлениях в области понимания принципа комплексности.
3. Краеведение в новых ГУСовских программах.
4. Формальные знания, умения и навыки в комплексе.
5. О методах работы в школе при комплексном преподавании.
6. Вопросы художественного воспитания в школе I-й ступени.
7. Роль учебника и учебных пособий при работе по новым программам.
8. Вопросы организации детской среды и новые программы.
9. НОТ в школе при комплексном преподавании.
10. Безрелигиозное воспитание.  
Горохов
11. Русский язык в школе с нерусским составом учащихся.  
Р.Даулей
12. Значение ИЗО в школе, его место при комплексных занятиях и подготовка учащихся по ИЗО.
13. Виды ИЗО, их образовательно-воспитательные моменты.
14. Характеристика детских рисунков /психология ИЗО/ и каково должно быть руководство учителя по ИЗО в той или иной возрастной группе.  
В.Купцов
15. Проведение революционных праздников по программе ГУСа и их воспитательное значение.
16. Проработка с детьми одного из видов общественно-полезного труда в школе.  
Порфирьев
17. На пути к научному мировоззрению /литература проф. Мильковского и В.Маминова/.  
А.Руфимский
18. Естествоведение в старой и новой школе и методы его обучения.
19. Сельскохозяйственный уклон в школе I ступени.  
Ф.Иванов
20. Биогенетический принцип в педагогике.
21. Педагогические идеи Маркса и Энгельса.  
Богатырев
22. Темы по родному языку /изучение опр. школы/.  
Биккулов
23. Школа крестьянской молодежи, ее организация.  
Далматов
24. Советы и учитель.
25. Учитель и кооперация.
26. Основные моменты классовой политики Соввласти в деревне.
27. Крестьянство в Октябрьской революции.
28. Диктатура пролетариата и крестьянство.

29. Основные задачи национальной политики Соввласти. Порфентьев
30. Постановка преподавания математики в школе I ступени в комплексной системе.
31. Графический метод, его значение и практические приемы проведения его в школе I ступени.
32. Как оборудовать своими силами математический уголок в школе I ступени в связи с лабораторной практикой. Алексеев

*Источник: НА РТ. Ф.Р-261. Оп.1. Д.93. Л.231–231 об.*

#### №43

#### **Копия докладной записки Президиума Казанского кряшенского педагогического техникума в Кряшсекцию ОК ВКП/б/ за № 561**

30 июня 1928 г.

Согласно ходатайству Правления Казанского Ветеринарного Института о предоставлении Институту зданий, занимаемых Кряшенским Педтехникумом, Совнарком ТР постановил: принципиально согласиться для практического разрешения вопроса создать комиссию. В газете «Красная Татария» об этом была помещена соответствующая заметка. К настоящему времени выяснилось, что Татнаркомпрос не в состоянии предоставить Техникуму здания, обеспечивающего последний в учебно-воспитательном и хозяйственном отношениях. Технической комиссией в составе техника Татнаркомпроса установлено, что разместить Техникум в доме быв. Молоткова без выселения школы имени Ленина нет возможности. Помещение школы Татдетгородка № 18 по улице Карла Маркса не может удовлетворить учебную часть Техникума, поскольку там нет клуба, помещения для мастерских, зала для физкультуры, а остальные комнаты по своим размерам не соответствуют учебным кабинетам. В случае размещения учебной части Техникума в названном помещении Техникум в территориальном отношении оказывается в весьма невыгодном положении. Общежития учащихся будут разбросаны в 3-х местах: часть на Большой Красной улице, часть в деревянных корпусах усадьбы № 92 на Арском поле и часть, как это предполагает ТНКПрос, в Татдетгородке.

Принимая во внимание необеспеченность учащихся Техникума, в массе своей дети крестьян-бедняков, отсутствие надлежащего обмундирования, разбросанность общежитий будет влиять весьма скверно на постановку учебно-воспитательного дела.

Президиум техникума полагает, что в случае предоставления зданий Техникума Ветинституту ТНКПрос обязан целиком и полностью обеспечить Техникум соответствующими зданиями, не ухудшая положения Техникума в смысле обеспеченности помещениями для кабинетов и общежитий.

Татнаркомпросу известно, что роль и значение Техникума громадны для кряшенского населения, как единственного культурного центра. У кряшен до настоящего времени нет ни одной школы II ст. Прошедший в конце 1927 года съезд Тюркских народностей в Москве признал за Техникумом краевое значение, т.е. необходимость обслуживать им культурные нужды кряшен Башреспублики, Урала и Сибири, для чего предполагалось сделать Техникум 2-х комплектным. Вопрос этот замедлился исполнением из-за жилищного кризиса.

Наплыв учащихся в Техникум ежегодно продолжает расти: в 1922 году учащихся было 87 человек, нынче 202 человека, а на следующий год 220 человек.

Основной кадр кряшенской молодежи, не будучи в состоянии по своей подготовке непосредственно поступать в русские и татарские средние школы, до настоящего времени проходит через Кряшпедтехникум. Нет надобности говорить о той роли, которую играет Техникум в деле реализации Татарского языка среди кряшенских учителей начиная с 1922

года и по сие время /проведено 5 подготовочных кампаний массового кряшенского учительства/.

Президиум Техникума не может не обратить внимания секции на такие ненормальные явления: в 1926 году Техникум лишился здания своей опытной школы, оборудованного исключительно силами Техникума. Здание было передано ТНКПросом Театральному Техникуму. Вот уже два года, как опытная школа влачит самое жалкое существование, занимаясь в сырых, холодных помещениях, доводя учащихся и преподавателей до болезненного состояния /ревматизм/. Обследование по линии РКИ в нынешнем году признало необходимым коренным образом улучшить положение опытной школы.

В прошлом году был поднят вопрос ТНКПросом о ликвидации V-го курса. Таким образом, ежегодно Техникум продолжает получать сюрпризы, что в высшей степени нервирует педсостав и учащихся.

С прошлого года Техникум ходатайствует о расширении общежитий, предоставлении дополнительного помещения для кабинетов и тоже получает такую новинку, как предложение выселиться вовсе из занимаемых помещений.

Президиум Техникума, исходя из общественно-политических и культурных задач Техникума, протестует против подобной недооценки роли и значения Техникума. Интересы 300.000 кряшен СССР требуют не только сохранения Техникума в прежнем положении, но и значительного улучшения условий работы в нем.

К тому же здания, занимаемые Техникумом, начиная с 1864 года принадлежали в исторической последовательности: бывшей Центральной Крещено-Татарской школе, Кряшенской учительской семинарии, Кряшенским педкурсам и ныне Кряшпедтехникуму.

Выселение Техникума из упомянутых зданий, вне сомнения, будет понято кряшенским населением как мера, ни в коем случае не улучшающая положения дела образования среди кряшен, а как ущемление интересов их. Культурная роль Техникума среди кряшенского населения в связи с вопросами культурной революции вообще, вопросами о латинизации кряшен и в связи с задачами перехода на родной язык преподавания в школе сближения с основной татарской массой, далеко еще не исчерпана, наоборот, роль и значение Техникума значительно усиливаются.

Ветеринарный институт мог бы несколько улучшить свое положение, присоединив к себе соседний дом № 94, принадлежащий УКХ, занимаемый частными жильцами.

Для нормального размещения учебной части Техникума требуется здание с отдельными комнатами для следующих кабинетов и вспомогательных учреждений:

1. Кабинет педагогики.
2. Кабинет обществоведения.
3. Кабинет математики.
- 4–5. Кабинеты языков и литературы.
6. Кабинет естествознания и сельского хозяйства.
7. Кабинет физики и химии.
8. Кабинет ИЗО и рукоделия.
9. Кабинет пения и музыки.
10. Кабинет географии.
11. Зал для физкультуры и военного уголка.
12. Переpletно-столярная мастерская.
13. Клуб для общих собраний коллектива Техникума, для собрания комсомольцев и пионеров и проведения культпросвет. работы.
14. Библиотека с читальной.
15. Учительская.
16. Комната профсекции и ячейки ВЛКСМ.
17. Канцелярия.
18. Раздевальня.
- 19–22. Классы для 4 /четырёх/ групп опытной школы.

Без предоставления означенных помещений и нормального размещения 220 учащихся в общежитиях в условиях полного интерната Техникум не может дать своего согласия на выселение, ибо в результате могут оказаться весьма скверные последствия в развертывании и постановке дела во всем Техникуме.

За Председателя Президиума – Зав[едующий] Техникумом /А.Горохов/  
Члены от Профкома Харитонов, от Месткома /подпись неразборчива/  
Секретарь /подпись неразборчива/  
Копия верна: Секретарь Кряшсекции АПО ОК: Подпись /Колчерин/

*Источник: НА РТ. Ф.Р–261. Оп.1. Д.81. Л.7–7 об.*

#### №44

### Из рукописи диссертационной работы А.Н. Григорьева «Кряшенский вопрос в Татарии и его разрешение советской властью» (1945 г.)

#### 2-я областная конференция коммунистов-кряшен АТССР.

На основе ОК ВКП/б/ от 10.V–1922 года в июне 1923 года была созвана 2-я областная конференция коммунистов-кряшен. На конференции присутствовало 27 делегатов, прибывших из кантонных, а также и из городских парторганизаций.

На повестке дня конференции стояли следующие вопросы:

1. Доклад об итогах работы 12 Съезда партии.
2. Доклад кряшсекции ОК ВКП/б/ о своей деятельности и доклады с мест.
3. О реализации тат. письменности среди кряшен.
4. О формах и методах борьбы с клерикализмом и псевдонационализмом.
5. О положении школьного дела и печати среди кряшен.
6. Текущие вопросы.
7. Организационные вопросы.

Конференция, как видно из повестки дня, не замыкается в рамки узких кряшенских вопросов, а начинает свою работу с общепартийных<sup>201</sup> вопросов, с заслушивания доклада об итогах 12 Съезда партии, где наряду с разрешением вопросов государственного и хозяйственного строительства было уделено особо серьезное внимание национальной политике партии. Решение 12 Съезда партии по национальному вопросу, а затем решения национального совещания при ЦК ВКП/б/, где были разоблачены группы татарских буржуазных националистов – *Султан Галеев*<sup>202</sup> и другие и<sup>203</sup> группа узбекских национал-уклонистов – *Файзула Ходжаев* и другие /Учебник Истории ВКП/б/, стр. 252/, имели исключительное значение в деле правильной реализации *Ленинско-Сталинской* национальной политики.

И конференция, заслушав доклад об итогах работы 12 Съезда партии, единогласно приняла следующую резолюцию:

«Заслушав доклад о работе XII Партсъезда, вторая областная конференция коммунистов-кряшен Татареспублики, приветствуя постановления Партийного съезда, вменяет в обязанность всех членов партии кряшен подробное изучение всех решений для руководства в повседневной практической деятельности на местах»<sup>204</sup>.

2. По докладу Кряшсекции ОК РКП/б/ и по докладам с мест был развернут широкий обмен мнениями. Причем все делегаты единодушно отметили правильность взятой новой линии, указывая, что на местах, особенно в Мамадышском, Челнинском, Елабужском кантонах, со стороны канткомов партии нет еще достаточного внимания к работе среди кря-

<sup>201</sup> Данное слово в диссертации набрано через дефис: обще-партийных.

<sup>202</sup> Здесь и далее курсивные выделения соответствуют выделению в тексте рукописи.

<sup>203</sup> Данный машинописно пропущенный союз тут же был набран надстрочко (над пробелом между слов).

<sup>204</sup> Авт. сн.: Резолюция конференции, стр. 1.

шен, чем, как указывали делегаты, пользуются кряшенские клерикальные элементы, с одной стороны, буржуазно-националистические элементы из татар, с другой стороны, для своей контрреволюционной деятельности.

В работе этой конференции принимали участие и представители кряшенских националистов /*Крючков, Михайлов, Зубков*/. Попытка *Крючкова* протащить свою линию, направленную на ликвидацию особой политической работы среди кряшен и на механическое слияние их с татарами, была разбита единодушием абсолютного большинства конференции.

И конференция по докладу кряшсекции и докладам с мест приняла следующую резолюцию:

«1. Общую политическую линию кряшсекции ОК ВКП/б/ признать правильной и деятельность секции за истекший период вполне удовлетворительной.

2. Ввиду своеобразного положения кряшен, как группы крещеных татар с наличием сильной контрреволюционной миссионерской клики, признать необходимым сохранение секционного метода работ, как временной меры.

3. Констатируя оживление работы в Лаишевском, Спасском кантонах, конференция отмечает слабость работы в Челнинском, Елабужском, Чистопольском и Мамадышском кантонах из-за недолжного внимания канткомов к работе, а иногда и совершенного игнорирования работы среди кряшен и партработниками, что резко выявляется в Челнинском кантоне.

4. Для прочной связи с местами конференция предлагает бюро секции упорядочить институт уполномоченных по работе среди кряшен на местах, подобрав соответствующие кадры работников и дав им назначение через Бюро ОК ВКП/б/.

5. В целях устранения игнорирования работы среди кряшен Канткомаи все инструкции, циркуляры и распоряжения по работе среди кряшен на местах от Агитпропотдела ОК.

6. Конференция обращает внимание местных парторганизаций на важность и необходимость учета наличия коммунистов кряшен, с которыми кряшсекция должна поддерживать связь через своих уполномоченных, руководя их работой среди кряшенского населения.

7. Конференция считает желательным распространение влияния кряшсекции ОК на кряшен, проживающих вне Татарской Республики, с целью применения в указанных районах новых принципов в кряшенском вопросе»<sup>205</sup>.

Другим вопросом, имеющим исключительно важное политическое значение, был вопрос о реализации татарского языка и задачах коммунистов-кряшен. По этому вопросу конференция заслушала доклад тов. *Петрова Н.В.*

*Т. Петров*, изложив историю возникновения т.н. кряшенского вопроса, доказав, что кряшены есть «часть татар, обращенная в православную веру», указывает, что в силу своей малочисленности и распыленности среди различных народностей, главным образом среди татар, кряшены не имеют никаких перспектив для самостоятельного экономического, политического и культурного развития, что в данной конкретной исторической обстановке для дальнейшего развития их имеется один путь – сближение с основной массой татар, обучая кряшенскую молодежь в школах на основе арабской письменности. «Учет практического опыта работ за истекший год в области реализации татарской письменности среди кряшен показывает необходимость и целесообразность означенной работы, – говорит докладчик, – т.к. крещеные татары, прибавляя к своему родному языку без особого труда татарскую письменность, тем самым приобретают широкий простор для всякой практической работы, обогащают свой опыт и возможность применения своего труда в нормальной работе в государственных, общественных и иных органах в условиях ТАССР и в других местностях СССР»<sup>206</sup>.

Далее в тезисах тов. *Петрова*, целиком и полностью принятых конференцией, указывается, что на местах начался процесс между кряшенами и некрещеными татарами, выразившийся в совместной культурно-просветительной работе. Исходя из этого, конференция

<sup>205</sup> Авт. сн.: Там же, стр. 1–2.

<sup>206</sup> Авт. сн.: Стр. 7 резолюции 2-й областной конференции коммунистов-кряшен.

полагает, что: а/ реализация татарской письменности; б/ развитие своего родного татарского языка – дадут огромное преимущество в движении вперед к культуре, облегчат и укрепят культурное развитие трудовых татарских масс вообще, кряшенских, в частности, и в особенности молодежи; оторвут трудовые массы крещеных татар от религиозно-нравственного влияния миссионерства и контрреволюционной части интеллигенции и облегчат проведение принципов классового самосознания, – залогом чему служит давно существующее стремление молодежи к изучению татарской письменности, а равно и общее настроение данного времени<sup>207</sup>.

Дальше конференция, одобряя содержание курсов для учителей, считает необходимым поднять широкую кампанию за введение татарской письменности в кряшенские школы с 1923–1924 учебного года. В качестве практических мер конференция предлагает ввести изучение татарской письменности и применение ее в качестве орудия преподавания на старших классах школ I–ступени, одновременно допуская возможность преподавания с первого класса, «сообразуясь с местными условиями и конкретной обстановкой»<sup>208</sup>.

В этом же пункте резолюции конференция обязывает коммунистов-кряшен ликвидировать свою неграмотность по татарской письменности.

Конференция учитывает, что против введения в кряшенские школы татарской письменности кулаки, миссионеры и миссионерски настроенные элементы из кряшен начнут кампанию, стараясь разъяснить отсталым слоям из кряшен, как было указано выше, что сближение с татарами-мусульманами и изучение арабской письменности есть не что иное, как «возврат к исламу и регрессу»<sup>209</sup>.

К этому нужно добавить, что миссионерские элементы из кряшен, противники и враги сближения кряшен с основной массой татар, выступив против нового курса, указывали на то, что татарский литературный язык засорен арабскими, персидскими и иными восточными терминами, непонятными для крещеных татар, что все это приведет не к прогрессу, а к регрессу в деле культурного развития кряшен.

Засоренность татарского литературного языка восточными терминами, конечно, являлись серьезным препятствием в деле культурного развития не только кряшен, но и основной массы татар. Это сознавали и татарские коммунисты, стоявшие на правильных позициях в национальном вопросе, а также и прогрессивная татарская интеллигенция, вставшая на Советский путь развития. Поэтому ими и был поставлен вопрос об очищении татарского литературного языка от арабизмов и т.д., одновременно обогащая татарский литературный язык интернациональными терминами.

Но этому мероприятию сопротивлялась националистическая интеллигенция татар, стремясь не только сохранять эти непонятные трудящимся термины, но выдумывая искусственные термины с тем, чтобы по возможности отделить татарский язык от русского языка.

Было ясно, что в этой борьбе двух течений рано или поздно одержит победу первое течение, стремящееся обогащать татарский литературный язык национальными терминами.

Но кряшенским работникам в этот период было рискованно вмешиваться в эту борьбу в силу двух причин:

Во-первых, это вмешательство кряшенских работников, тем более коммунистов, усиливало бы позицию кряшенских миссионеров.

Во-вторых, в условиях, когда новый курс в кряшенском вопросе еще не был усвоен основной массой коммунистов-татар и татарской интеллигенции, националистические элементы из татар могли толковать это вмешательство в борьбу за очищение татарского языка от арабизмов и т.д. как попытку кряшен русифицировать татарский язык, используя не изжитое чувство к крещеным татарам, которых буржуазные националисты из татар называли, как мы видели выше, изменниками нации, ислама.

<sup>207</sup> Авт. сн.: Там же, стр. 7.

<sup>208</sup> Авт. сн.: Там же, стр. 8.

<sup>209</sup> Авт. сн.: Там же, стр. 8.

Учитывая это, конференция отмечает недопустимость увлечения критикой этих положений /т.е. засоренность литературного языка татар арабизмами и т.д. – А.Г./, как могущих сыграть на руку миссионерским контрреволюционным элементам.

Приняв тезисы т. *Петрова*, конференция призывает к гибкости, к учету конкретной обстановки при реализации татарской письменности среди кряшен.

«Признать необходимым, – говорится в постановлении конференции, – при проведении в жизнь указанных в тезисах мероприятий подходить с сугубой осторожностью и с наибольшей выдержкой, рассчитывая проведение этой работы на ряд предстоящих лет»<sup>210</sup>.

Итак, 2-я областная конференция коммунистов-кряшен ТАССР, дав сокрушительный отпор националистическим элементам, исходя из *Ленинско-Сталинской* национальной политики, наметила единственно правильный путь в разрешении кряшенского вопроса. Это – подготовка условий для сближения и в итоге окончательного слияния кряшен с основной массой татар, как путь, облегчающий экономическое, культурно-политическое развитие трудовых масс кряшен.

Как практическое мероприятие в этом деле конференция признала необходимым введение в кряшенские школы татарской письменности на основе арабской графики<sup>211</sup>.

Необходимо отметить, что уже в тот период среди кряшенской интеллигенции находились т.т., которые считали необходимым переход кряшен к латинизированному алфавиту. При этом ссылались на начало движения среди прогрессивной части татарской интеллигенции за переход к латинизации татарского алфавита и по мере усиления этого движения они старались доказать свою правоту в этом вопросе.

Мало этого. Когда движение латинистов в 1928 году одержало победу, и вопрос о переходе к латинизированному алфавиту был разрешен в официальных правительственных кругах, эти сторонники латинизации из кряшенской интеллигенции начали кричать о том, что переход кряшен к арабскому шрифту был вообще ошибочным, что в условиях 1923 г. нужно было перевести кряшен к этому алфавиту. Такая постановка вопроса была неправильной, метафизической, и по существу она являлась маскировкой для той части кряшенской интеллигенции, которая вообще не хотела не только слияния, но и сближения с основной массой татар. Почему?

Во-первых, потому, что переход на латинизированный алфавит в тот период, когда движение за этот алфавит не охватило еще широкие круги татарских рабочих и трудовых крестьян, когда большинство татарской интеллигенции не осознавало необходимости перехода к этому алфавиту и когда культурно-просветительная работа среди татар, делопроизводство в государственных и иных учреждениях велось на старом арабском шрифте, означал бы задержку в культурном развитии кряшен, самое главное, еще более усилил бы оторванность кряшен от общетатарской культуры, усилив среди них взгляд о возможности самостоятельного культурного развития кряшен, а все это было бы на руку кулацким, миссионерским и националистическим элементам.

Во-вторых, усиленная агитация кряшенских работников в условиях 1923 г. за переход кряшен на латинизированный алфавит и в итоге переход их к этому алфавиту сыграл бы на руку татарским буржуазным националистам, которые в своих демагогических выступлениях старались бы доказывать /они и пытались/, что латинизация есть другая форма русификации, если за нее агитируют кряшены, а в результате этого был бы нанесен серьезный удар общему движению за латинизацию среди татар.

Вот почему переход кряшен на латинизированный алфавит был бы неправильным, а посему вредным общим интересам трудовых масс татар.

<sup>210</sup> Авт. сн.: Там же, стр. 9.

<sup>211</sup> Авт. сн.: Учитывая сильное влияние миссионерских элементов среди взрослого населения кряшен, ликвидацию неграмотности среди взрослого населения было признано проводить по старому шрифту, одновременно ведя широкую разъяснительную работу о необходимости изучения арабской письменности.

После принятия резолюции о реализации тат. письменности и задачах коммунистов-кряшен конференция рассмотрела вопрос о борьбе с клерикализмом и «псевдонационализмом», т.е. с кряшенским национализмом.

Этот вопрос вытекал из основного вопроса, ибо правильное и наиболее безболезненное разрешение этого вопроса, прежде всего, зависело от успешной борьбы против клерикальных элементов, против кулачества, против националистов из кряшен.

Вполне естественно то, что этот вопрос не стоял на повестке дня съезда кряшен в 1920 г. и конференции учителей 1921 г., ибо руководители этого съезда и конференции не только не ставили перед собой задачу сближения с основной массой татар, а совместно с представителями кряшенского духовенства, представленными на съезде 1920 г., вырабатывали, как мы видели выше, формы и методы усиления отчужденности кряшен к татарам.

Теперь обстановка изменилась. Выросли большевизированные партийные и комсомольские кадры. Националисты из кряшенских коммунистов получили сокрушительный удар. Кряшенский вопрос получил правильную постановку, от принятия правильных форм и методов работы по такому вопросу, каким являлся вопрос о борьбе с клерикализмом и национализмом. Конференция, заслушав доклад по этому вопросу, в своей резолюции отмечает, что «Наличие в среде кулацких элементов кряшен и интеллигенции многих сторонников миссионерства, действующих в качестве агентов последних, создает почву /для – А.Г./ клерикального движения. Развитие в данное время клерикализма в среде кряшен /крещеных татар/ является наиболее опасным ввиду своеобразности его»<sup>212</sup>.

Дальше в резолюции указывается, что эта своеобразность и ее опасность заключаются в том, что они связаны с национальным вопросом и направлены на углубление антагонизма между кряшенами и татарами. А «псевдонационализм», как говорится в резолюции, создает обстановку для монопольного влияния на группу кряшен со стороны этого контрреволюционного миссионерства, влияние которого может еще более усилиться в связи с известным ростом капиталистических элементов на основе НЭПа.

Исходя из этого, конференция предлагает усилить антирелигиозную пропаганду среди кряшенского населения, обращая особое внимание на ограждение молодежи от влияния духовенства.

В качестве практических мер в этой области рекомендуется:

а/ «Беспощадное разоблачение проделок духовенства, как в личной жизни /обман, вымогательство, пьянство, распутство, клевета и пр./, так и в проповедуемом им мировоззрении, подходя к этому вопросу с научной точки зрения, доказывая лживость и лицемерие духовенства. ... б/ широкое развитие политпросветработы, в особенности постановка антирелигиозной пропаганды, сообразуясь с местными условиями и силами, в/ усилить издание антирелигиозной литературы для кряшен... г/ всецело использовать вскрытие мощей «кряшенских святителей» – *Гурия, Германа и Варсонофия* для агитационно-пропагандистской работы»<sup>213</sup>.

В заключительной части резолюции указывается на необходимость насаждения школьных и культурно-просветительных учреждений в местах, являвшихся центрами миссионерской деятельности. Конференция рекомендует местным партийно-комсомольским, культурно-просветительным учреждениям широко разъяснять населению историю происхождения крещеных татар, как материал, способствующий устранению антагонизма между крещеными и некрещеными татарами и изжитию национализма. Ценность и политическая значимость этой резолюции состоят в том, что здесь впервые в истории постановки кряшенского вопроса намечаются конкретные формы и методы борьбы против тлетворного влияния клерикальных и националистических элементов среди кряшен, правильно был выдвинут тезис о том, что острее борьбы за правильное разрешение этого вопроса должно быть направлено против кряшенского кулачества и его агентов в лице духовенства и националистов [...].

<sup>212</sup> Авт. сн.: Там же, стр.10.

<sup>213</sup> Авт. сн.: Там же, стр.11.

В заключительной части своей работы конференция заслушала доклады о просвещении среди кряшен, о состоянии Педтехникума и детдома, о печати.

В резолюциях, принятых по этим докладам, обращается особое внимание на вовлечение кряшенской трудовой молодежи в ВУЗы, в др. учебные заведения наравне с татарами.

Особое внимание уделяется на вовлечение партийцев и комсомольцев в Комвузы и партийные школы с тем, чтобы подготовить из них воспитанных в партийном духе партийных и комсомольских работников; за расширение школьной и политпросветсети и т.д.

Одобрив мероприятия кряшкекции по переподготовке кряшенских учителей через курсы реализации татарского языка, конференция «дальнейшую работу в этой области считает необходимой и удобной, чтобы учительство, пробыв на курсах, скорее могло проводить в жизнь реализацию татарской письменности среди молодежи и получило бы необходимое политическое развитие»<sup>214</sup>.

В вопросе о печати для кряшен конференция считает необходимым улучшить газету «Киняш», как единственную газету для кряшен в переходный период.

Учитывая, что взрослое население еще не подготовлено к тому, чтобы пользоваться общетатарской с/хозяйственной и иной литературой, конференция находит обязательным издание брошюр на с/х., антирелигиозные и иные темы на старом шрифте.

В частности, конференция считает целесообразным издавать журнал для взрослого населения с целью «распространения среди населения элементарных знаний по агрономии путем печатного слова ... и ведения антирелигиозной пропаганды среди крещеных татар».

Таковы вопросы, получившие свое разрешение на конференции.

Эта конференция имеет огромное историческое значение, ибо на ней даны исчерпывающие ответы на все запутанные вопросы кряшен и определена по ним правильная партийная линия решением основного вопроса о происхождении кряшен открытым признанием, что «мы татары». Конференция имеет еще и то значение, что она, уверенная в правоте своей линии, твердо и решительно осудила попытку ликвидировать ведение политической работы среди кряшен и механически слить их с татарами.

#### Работа среди кряшен после конференции

Добиваясь единодушного одобрения линии партии в кряшенском вопросе со стороны конференции, кряшкекция ОК ВКП/б/, получая непосредственное идейное руководство со стороны Нацменотдела ЦК ВКП/б/ и со стороны ОК ВКП/б/, основное свое внимание уделяла на ведение разъяснительной работы среди кряшен.

Влияние секции на учащуюся молодежь, на трудовые слои населения росло из месяца в месяц. Секция достигла единства и сплоченности среди коммунистов и комсомольцев кряшен, изолировав кряшенских националистов от них.

Кряшенская печать, которая до 1922 г. носила националистический характер, стала партийным органом, мобилизующим трудовое население и трудовую интеллигенцию на выполнение поставленных партией задач.

Учителя кряшен, в прошлом воспитанные на миссионерских началах и в своей основной массе активно проводившие вплоть до 1922 г. идею национализма, собрались в июле 1923 года на 2-й съезд – курсы учителей, заслушав доклады т. *Петрова Н.В.* и *Соловьева Н.О.* об обособлении кряшен от татар, о реализации татарского языка, точнее о реализации тат. письменности среди кряшен и о методах работы в кряшенских школах и деревнях, преобладающим большинством голосов присоединяются к линии, взятой кряшкекцией ОК ВКП/б/ и 2-й областной конференцией коммунистов-кряшен, считая таковую правильной и жизненной. «Съезд-курсы констатирует, что кряшены есть группа татар, обособленная от них в силу исторических событий в миссионерской деятельности со времен завоевания русскими царями Казанского края. Имея в виду, что продвижение вперед, улучшение экономических и культурных условий жизни отсталой кряшенской трудовой массы возможны лишь при условии совместной работы с трудовой общетатарской массой, съезд-курсы признает

<sup>214</sup> Авт. сн.: Там же, стр.13.

необходимой задачей реализацию татарской письменности среди кряшен для совместной работы с татарами по продвижению вперед к культуре и социализму<sup>215</sup>.

Факт одобрения кряшенским учительством линии партии в кряшенском вопросе явился новым достижением в области расширения партийного влияния на массу, ибо завоевание на свою сторону преобладающего большинства кряшенского учительства имело исключительное значение в борьбе за партийное разрешение кряшенского вопроса.

Значение этого факта станет еще более ясным, если учесть незначительную прослойку членов партии, комсомольцев в условиях кряшенских деревень в тот период.

Другой победой кряшсекции ОК ВКП/б/ в этой области нужно считать одобрение нового курса и решений 2-й областной конференции коммунистов-кряшен совещанием делегатов 4-го съезда советов АТССР, состоявшегося 23-го декабря 1923 года. Совещание подчеркивает важность и ответственность работы среди кряшен и обращает внимание партийной и советской общественности на необходимость оказания всемерной поддержки кряшсекции в ее работе.

Совещание находит «необходимым существование специального кряшпедтехникума и опытной школы на ряд лет, – пока не будут созданы через эти же школы условия для совместного обучения кряшен с татарами, впредь до полной реализации татарской письменности, что в настоящих объективных условиях не может быть проведено в короткий срок».

Совещание считает необходимым продолжать издание газеты или журнала для кряшен по старой транскрипции, как временной меры, и с этой целью обращается ко всем учреждениям и организациям с просьбой об оказании материальной поддержки кряшсекции ОК ВКП/б/.

*Источник: Григорьев А.Н. Кряшенский вопрос в Татарии и его разрешение советской властью: дис. ... к.и.н. – М., 1945. – С.165–188.*

#### №45

#### Устав Этнографического культурно-просветительного объединения кряшен

Утвержден Правлением Татарского общественного центра.  
Протокол №6 от 26 февраля 1990 г.

Этнографическое культурно-просветительное объединение кряшен – добровольное формирование, действующее на правах автономной самодеятельной секции Татарского общественного центра. Признавая его платформу и руководствуясь общими идейно-организационными принципами, объединение в силу специфических функциональных особенностей регламентирует свою деятельность настоящим Уставом, конкретизирующим правила и нормы внутренней жизни.

#### Цель и основные направления деятельности

Целью этнографического культурно-просветительного объединения является содействие возрождению, сохранению и развитию национальной самобытности кряшен – одной из древних народностей Поволжья. Ее реализация осуществляется по следующим направлениям: изучение этногенеза и этноса кряшен; научно-поисковая работа и постановка музейного дела; выявление, реставрация, охрана и пропаганда исторических и культурных ценностей; возрождение традиционных народных промыслов и прогрессивной обрядности; культурно-просветительная работа и развитие самодеятельного художественного творчества.

#### Организационная структура

Направлениям деятельности объединения соответствует его структура, которая включает в себя: историко-этнографический музей; клуб любителей литературы и искусства с

<sup>215</sup> Авт. сн.: Татпартархив, ф. №15, св. 64, д. №475.

библиотекой и музыкальной фонотеккой; фольклорный ансамбль песни и танца; студию-мастерскую народных промыслов и творчества.

#### Состав участников

Объединение формальных членов не имеет. Для участия в его работе, а также отказа от нее достаточно простого волеизъявления. Участники могут быть коллективными – производственными предприятиями, организациями непроизводственной сферы, кооперативами, учреждениями культуры, учебными заведениями. Формальные и неформальные организации – и индивидуальными – лица любой национальности независимо от их политической ориентации, отношения к религии и вероисповедания, характера трудовой и общественной деятельности, места проживания, принадлежности к гражданству, полу и возрасту / но не моложе среднего школьного/.

Принудительное отстранение от участия в работе объединения допускается только при наличии принципиальных разногласий и невозможности их разрешения путем убеждения, соглашений и компромиссов. Правом отстранения обладает только съезд.

#### Распорядительные органы

Высшим координационным органом объединения является съезд представителей местных организаций. Он правомочен решать вопросы учреждения и роспуска как самого объединения, так и входящих в него подразделений, принятия и изменения Устава, выработки долгосрочных программ и путей их реализации, определения конкретных направлений и задач научно-исследовательского характера, производственно-хозяйственной, финансовой и культурно-просветительной деятельности на отчетный период, избрания правления и ревизионной комиссии.

К исключительной компетенции съезда относятся обоснование целей, содержания и характера взаимодействия и сотрудничества объединения с государственными, хозяйственными и общественными органами, разрешение конфликтов между правлением и местными организациями, отстранение от работы в объединении коллективных и индивидуальных участников.

Съезд созывается ежегодно. Сроки его работы и нормы представительства определяются правлением по согласованию с местными организациями. По требованию не менее трети местных организаций может быть созван внеочередной съезд.

В перерывах между съездами организационно-распорядительные функции исполняет правление, избираемое съездом демократическим путем на альтернативной основе по предложению местных организаций, структурных подразделений, коллективных и индивидуальных участников объединения. Возможно самовыдвижение.

Коллективный состав правления и процедура его избрания определяются съездом. Коптация новых членов правления не допускается. При выбытии всех членов правления совещание представителей местных организаций назначает временный / до очередного съезда/ совет.

Основополагающим принципом работы правления является коллегиальность, предписывающая обязательное коллективное обсуждение и решение всех вопросов. Решение правомерно, если за него проголосовало более половины общего состава членов правления. Голосование по опросным листам воспрещается.

Руководство работой правления осуществляет координатор-распорядитель, который избирается правлением из числа его членов на трехмесячный срок большинством в 2/3 голосов. Один и тот же член правления может быть избран координатором-распорядителем неограниченное число раз, но не более чем дважды подряд.

Управление структурными подразделениями возлагается на организаторов-распорядителей, которые избираются на альтернативной основе членами соответствующих подразделений сроком на один год большинством в 2/3 голосов. Продолжительность пребывания в должности организаторов-распорядителей не регламентируется. Решение об избрании считается окончательным и утверждению в других инстанциях не подлежит.

Контроль за распорядительной и финансово-хозяйственной деятельностью, соблюдением Устава и исполнением принятых решений осуществляет ревизионная комиссия, которая избирается съездом в установленном им количественном составе. Ревкомиссия независима в своих действиях, обладает правом беспрепятственного доступа ко всем документам, связанным с работой объединения, и прямого апеллирования к съезду. Руководит комиссией председатель, избираемый ее членами на отчетный период большинством в 2/3 голосов.

#### Местные организации

В регионах компактного проживания кряшен в соответствии с конкретными этнографическими условиями на правах филиалов объединения создаются сельские, поселковые, районные, городские или областные (республиканские) организации.

Право учреждения и роспуска местных организаций, утверждения их организационной структуры и создания соответствующих ей подразделений принадлежит общим собраниям (конференциям) кряшенского населения регионов, которые принимают решение простым большинством голосов. Они же избирают правления и ревкомиссии местных организаций. На статус этих правлений и ревкомиссий, процедуру их избрания и порядок функционирования распространяются общий регламент работы и нормативные положения Устава объединения. В компетенцию местных организаций входят решение всех входящих в функции объединения задач регионального значения, распоряжение их материально-техническими, финансовыми и другими средствами, взаимодействие и сотрудничество с государственными, хозяйственными и общественными органами своих регионов.

#### Материальная база и финансовые средства

Материально-техническую базу объединения составляют выделенные местными органами власти, переданные хозяйственными предприятиями, организациями и учреждениями, арендуемые и приобретенные самим объединением помещения, оборудование, инвентарь, транспорт и другие средства производственного, организационно-управленческого и гуманитарного назначения, необходимые для его жизнеобеспечения.

Финансовые средства складываются из добровольных пожертвований организаций и отдельных граждан, вознаграждений за оказываемые объединением услуги, доходов от конкретной деятельности и народных промыслов, других денежных поступлений.

Материально-технические и финансовые средства используются на оснащение научно-поисковых экспедиций, восстановление, реставрацию и охрану исторических и культурных памятников, содержание музея, клуба и фольклорного ансамбля, развитие народных промыслов, информационно-издательскую деятельность, благотворительные цели.

Расходование средств на административно-управленческие нужды строго регламентируется. Содержание штатных управленческих работников исключается. Штатные должности могут вводиться только в подразделениях при наличии достаточной для этого доли финансовых поступлений. Привлечение материальных и финансовых средств местных организаций на нужды объединения производится лишь с согласия их правлений и лишь в размерах, оговоренных обоюдными соглашениями.

#### Правовой статус

Согласно статьям 8.1 и 8.2 Устава Татарского общественного центра Этнографическое культурно-просветительное объединение кряшен выступает в качестве юридического лица, обладающего достаточными правами для успешного осуществления своих целей и задач. Его самообеспечение, дееспособность и правовая защищенность гарантируются организационно-хозяйственной и финансовой самостоятельностью, в силу которой объединение имеет собственный баланс и бюджет, расчетный счет в банке, круглую печать и служебный штамп со своим наименованием, фирменные бланки с эмблемой и другую атрибутику.

Таким же юридическим статусом обладают все его местные организации.

Местом пребывания правления объединения является г. Казань.

*Источник: Личный архив Г.В. Родионова (Гарая Рахима).*

## Источники и литература

### Неопубликованные источники

#### *Архивные дела и частные коллекции*

Архив внешней политики Российской империи (АВП РИ). Ф.131. Оп.1 (Татарские дела). Д.3.

Архив Президента РФ (АПРФ). Ф.3. Оп.60. Д.14.

Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.23. Оп.222. Д.316; Ф.237. Оп.74. Д.316, 2170.

Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф.6. Оп.1. Д.1; Оп.3. Д.3074; Оп.8. Д.127; Оп.10. Д.5273; Оп.11. Д.892; Оп.15. Д.411, 603, 936, 1085; Ф.32. Оп.1. Д.232; Ф.98. Оп.2. Д.25; Ф.168. Оп.1. Д.40; Ф.173. Оп.4. Д.6619; Оп.5. Д.10921а.

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф.Р-5263. Оп.1. Д.1, 22.

Государственный архив Самарской области (ГАСО). Ф.32. Оп.1. Д.232, 2245.

Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф.134. Оп.7. Д.149, 155.

Государственный архив Челябинской области (ГАЧО). Ф.10. Оп.1. Д.6.

Государственный музей РТ (ГМТР). Фотоколлекция. 117426.

Личный архив Г.В. Родионова.

Личный архив Э. Шарафиева.

Научный архив Русского географического общества (НА РГО, АГО). Ф.2. Оп.1. Д.166; Разряд 14. Оп.1. №4, 42, 45, 91; Разряд 26. Оп.1. Д.24.

Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Ф. Н.В.Никольского. Д.163, 216, 274, 305, 309, 310, 311, 314, 315, 319, 321; Т.274. Инв.№6003. Кн.№610.

Национальный архив Республики Татарстан (НА РТ, ГА ТАССР). Ф.1. Оп.3. Д.222, 229, 230, 1818, 2812, 2813, 3068, 6810, 6901; Ф.2. Оп.2. Д.1948; Ф.3. Оп.2. Д.73; Ф.4. Оп.1. Д.245, 121647, Оп.98. Д.9; Ф.10. Оп.1. Д.102, 243, 322, 463, 661, 822, 992, 994; Оп.2. Д.1119, 1134, 1185, 1324, 1360, 1384, 1655, 3048; Оп.5. Д.511; Ф.324. Оп.734. Д.147, 110, 599; Ф.92. Оп.1. Д.2340, 9940, 12715; Оп.2. Д.3201, 7522; Ф.93. Оп.1. Д.4, 128г, 364, 8766; Ф.160. Оп.1. Д.144; Ф.324. Оп.626, 734, 893; Оп.734. Д.110, 147, 204, 222, 479, 511, 561, 662, 647, 660, 662, 967; Ф.359. Оп.1. Д.45, 97, 100, 102, 227, 520;

Ф.967. Оп.1. Д.8, 114, 168, 179; Ф.968. Оп.1. Д.14, 16, 35, 83, 86, 114, 150, 173, 179; Ф.968. Оп.1. Д.15; Ф.1203. Оп.2. Д.5; Ф.Р-261. Оп.1. Д.1, 8, 16, 31; Ф.Р-271. Оп.1. Д.14, 92; Ф.Р-273. Д.1835; Ф.Р-1006. Оп.1. Д.10.

Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета (РОНБ КГУ, ОРРК КФУ). Ф.7. Оп.1. Д.1–30; №1462, 2244, 4105, 4107.

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф.573 (СПБДА). Оп.1. Д.А1/232.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф.16. Оп.1. Д.993; Ф.123. Оп.1. Кн.14; Ф.131. Оп.1. 1619 г. Д.4, 7; 1621 г. Д.12; Ф.134. Оп.1. 1622 г. Д.1; 1631 г. Д.2; 1633 г. Д.14; 1648 г. Д.11; 1651 г. Д.5; 1648 г. Д.1; 1653 г. Д.3–5; 1654 г. Д.2, 3; Ф.196. Оп.2. Д.25–28, 31, 32; Ф.248. Оп.14. Д.803; Оп.16. Д.803; Оп.126. Д.803; Ф.350. Оп.1. Д.146, 147, 153; Оп.2. Д.1144, 2988, 2991, 3005, 3790, 3801; Ф.1107. Оп.1. Д.722; Ф.1167. Оп.1. Д.1; 1641 г. Д.48, 367, 729; 1682 г. Д.1588; 1682 г. Д.91, 100, 734, 1165, 1709, 1729; 1689/90 г. Д.2221; Ф.1324. Оп.1. Д.4414, 4415; Ф.1355. Оп.1. Д.449, 929, 930, 1874, 1879.

Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф.846, 5520, 5526.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.383. Оп.7. Д.6190а, 6190б.; Ф.733. Оп.170. Д.143, 1046; Оп.173. Д.101; Ф.796. Оп.3. Д.12644, 12652; Оп.24. Д.397; Оп.26. Д.169; Оп.82. Д.930; Оп.23. Д.695; Оп.26. Д.169; Оп.127. Д.1324; Оп.127. Д.1324; Оп.177. Д.876; Оп.205. Д.621; Ф.797. Оп.3. Д.12644; Оп.15. Д.5644; Оп.36. Отд.2. Д.251; Оп.77. Отд.2. Стол 3. Д.291; Ф.821. Оп.8. Д.743, 786, 800; Оп.133. Д.454; Ф.833. Оп.1. Д.26, Д.97; Ф.970. Оп.1. Д.99.

Российский этнографический музей (РЭМ, ГМЭ). Фотоколлекция. 207 (14).

Русский музей (ГРМ). Колл. рис. К.Ф. Гуна (1861 г.). №19255.

Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ АН РТ (ЦПиМН ИЯЛИ). Ф.56. Оп.1. Д.1–5; Ф.72. Оп.1. Д.402, 403, 491; Ф.77. Оп.1. Д.34.

Центральный архив Министерства обороны (ЦАМО). Ф.33. Оп.686196. Д.144; Ф.1380 (150СИД). Оп.1. Д.86.

Центральный государственный архив историко-политической документации РТ (ЦГА ИПД РТ). Ф.15. Оп.1. Д.1279; Ф.36. Оп.1. Д.112, 118, 227.

Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан (ЦГА ИПД РТ). Ф.15. Оп.1. Д.1065; Ф.246. Оп.1. Д.57; Ф.8246. Оп.1. Д.10, 57, 99.

Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ). Ф.2. Оп.1. Д.2559; Оп.65. Д.12; Ф.И-138. Оп.2. Д.33, 34, 35, 47, 97, 147, 305, 465; Ф.350. Оп.1. Д.518.

Чистопольский краеведческий музей. №2388.

#### *Экспедиционные материалы, полевые дневники*

*Атнагулов И.Р.* ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Париж, с.Фершампенуаз, 2001.

*Атнагулов И.Р.* ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Требия, 2000, с.Кассель, 2000, с.Париж, 1999.

*Атнагулов И.Р.* ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Фершампенуаз, 1998, с.Париж, 1998, с.Кассель, 1999, с.Требия, 1999, с.Остроленка, 2000, с.Париж, 2000.

*Атнагулов И.Р.* ПМА. Челябинская обл., Нагайбакский р-н, с.Фершампенуаз, 2013.

*Васильев Д.М.* Материалы фольклорно-этнографической экспедиции в г.Абдуллино Оренбургской области (1978 г.).

*Макаров Г.М.* Материалы полевых исследований в Заинском районе РТ. 21 марта 1999 г. Информатор Дятлов Григорий Федорович, 1932 г.р., уроженец дер. Федоровка (Пидәр авылы).

*Макаров Г.М.* Материалы фольклорной экспедиции в Мензелинский район ТАССР (август, 1978 г.).

*Макаров Г.М.* Материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Тукаевский и Заинский районы Республики Татарстан (октябрь 1998 г.).

*Макаров Г.М.* Материалы фольклорно-этнографической экспедиции Казанской гос. консерватории в Бакалинский район Республики Башкортостан (17–22 июня 2002 г.). с.Курчево. Информатор Алчинова Клавдия (1930 г.р.).

*Макаров Г.М.* Материалы экспедиции в с.Кадырово Заинского района РТ, 23 марта 1999 г. Информатор Парпый Микулай, 1916 г.р.

*Макаров Г.М.* Материалы экспедиции Фольклорного кабинета Казанской гос. консерватории в с. Сердабаш Арского района РТ,

20–21 сентября 1997 г. Гуслярши: Сабирова Мария Павловна (1924 г.р.), Михайлова Миньсылу Ивановна (1929 г.р.), Терентьева Анна Терентьевна (1931 г.р.), Александрова Галима Александровна (1929 г.р.).

*Макаров Г.М., Альмеева Н.Ю., Башкурова Л.Р.* Материалы (дневник) музыкально-этнографической экспедиции ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова в с.Нижний Багряж Заинского района ТАССР (10 сентября 1985 г.).

*Макаров Г.М., Васильев Д.М.* Материалы фольклорной экспедиции в с.Ташкирмень Лаишевского района ТАССР (январь, 1978 г.).

*Макаров Г.М., Васильев Д.М.* Материалы экспедиции в с.Бурды Тукаевского района, 8 октября 1998 г.

*Макаров Г.М., Васильев Д.М.* Материалы экспедиции в с.Ципья (5 августа 1978 г.; 2 апреля 1997 г.).

*Макаров Г.М., Васильев Д.М.* Материалы этнографической экспедиции в с.Васильевка Альметьевского района ТАССР (июль, 1978 г.).

*Макаров Г.М., Васильев Д.М.* Материалы этнографической экспедиции в с.Васильевка Альметьевского района Республики Татарстан (июль, 2002 г.), информатор Чебарева Акулина Федоровна (1921 г.р.).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1967 г. (дер. Старая Ципья, Атияз и др.).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1967 г. (дер. Ташкирмень).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1968 г. (дер. Дурга, Старая Ципья).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1968 г. (дер. Карабаян).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1968 г. (дер. Крещеное Пакшино).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1968 г. (дер. Малая Чура, Дурга).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1968 г. (дер. Нижние Чыршылы).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1968 г. (дер. Чувашский Елтаны).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1968–1969 гг. (дер. Юкачи, Большой Шурняк, Ляки).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1969 г. (дер. Альведино, Белая Гора, Ляки).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1969 г. (дер. Ташкирмень).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1970 г. (дер. Старый и Новый Мелькен).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1970 г. (дер. Старый Мелькен).

*Мухаметшин Ю.Г.* Полевые записи 1970–1971 гг. (дер. Куяново, Такталачук, Кинер, Коллар).

## Опубликованные источники и материалы

- ААЭ. – Т.1–3. – СПб., 1836–1838.  
 АИ. – Т.1. – СПб., 1841.  
 Акт открытия Казанской учительской семинарии. – Казань, 1872.  
 Акты исторические и юридические и древняя царская грамоты Казанской и других соседственных губерний / сост. С. Мельников. – Казань, 1859.  
 Альбом международной выставки мелкой промышленности профессионального образования, сельского хозяйства за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // Известия по Казанской епархии. – Казань, 1909.  
 Альмеева Н.Ю. Песни татар-кряшен. Вып.2: Молькеевская группа. Полевые звукозаписи, нотировки, вступительная статья, комментарии, переводы текстов песен и рассказов этнографов Н.Ю. Альмеевой / под общ. ред. И.И. Земцовского. – СПб., 2012.  
 Андреев И. Дневник учителя Трехсосенской школы Ильи Андреева за октябрь, ноябрь и декабрь 1874 г. // Известия по Казанской епархии. – 1877. – №18.  
 Архивы Кремля. Кн.1–2. – М., 1997.  
 Бажанов Н. Статистическое описание соборов, монастырей, приходских и домовых церквей Симбирской епархии по данным 1900 года. – Симбирск, 1903.  
 Боярская книга 1627 г. – М., 1986.  
 Боярская книга 1639 г. – М., 1999.  
 Боярская книга 1658 г. – М., 2004.  
 В ногу со временем, с историей региона: Сборник документов и материалов по истории органов безопасности Закамского региона Республики Татарстан / сост. и ред. Р.Б. Гайнетдинов. – Набережные Челны, 2002.  
 В.И. Ленин и А.В. Луначарский. Переписка, доклады, документы. – Т.80. – М., 1971.  
 Василий Никитич Татищев. Записки. Письма. 1717–1750 гг. – М., 1990.  
 Ведомость о наместничестве Казанском // ИОАИЭ. – 1908. – Т.18. – Вып.4–6.  
 Воробьев Н. Отчет о поездке с этнографической целью в Свяжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г. // Вестник Научного общества татароведения. – 1928. – №8.  
 Всеподданнейшие отчеты обер-прокурора Св. Синода за 1885–1914 гг. – СПб., 1886–1914.  
 Всесоюзная перепись населения 1926 г. Отд.1. Народность, родной язык, возраст, грамотность. Т.3, 4, 9, 17. – М., 1928–1929.  
 Всесоюзная перепись населения 1939 года. Основные итоги. – М., 1992.  
 Всесоюзная перепись населения. Вятский район. Т.7. – Отд.1. – М., 1929.  
 Выписка из посольских книг о сношениях Российского государства с Польско-Литовским за 1547–1572 гг. // Памятники истории Восточной Европы (ПИВЕ). – М.; Варшава, 1997. – Т.П.  
 Высочайше утвержденное 14 июля 1864 г. Положение о начальных народных училищах // Известия по Казанской епархии. – 1868. – №1.  
 Высочайше утвержденные 15 августа 1845 г. Уложения о наказаниях уголовных и исправительных. – СПб., 1845.  
 Высочайшие манифесты 17 октября 1905 г. и 26 февраля 1903 г. и их значение для русского народа. – Казань, 1907.  
 Вятская епархия. Историко-географическое и статистическое описание. – Вятка, 1912.  
 Герберштейн С. Записки о Московии. – М., 1988.  
 ДАИ. – Т.3. – СПб., 1848.  
 ДАИ. – Т.4. – СПб., 1851.  
 ДАИ. – Т.8. – СПб., 1872.  
 Дворцовые разряды. Т.1. – СПб., 1851.  
 Декреты Советской власти. Т.1. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М., 1957.  
 Декреты Советской власти. Т.2. 17 марта 1918 г. – 10 июля 1918 г. – М., 1959.  
 Декреты Советской власти. Т.7. 10 декабря 1919 г. – 31 марта 1920 г. – М., 1975.  
 Доклады и приговоры, состоявшиеся в Правительственном Синоде в царствование Петра Великого. Т.1–6. – СПб., 1880–1901.  
 Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т.1, ч.П. – Саранск, 1950.  
 Документы и материалы по истории Мордовской АССР. Т.2. – Саранск, 1940.  
 Документы Печатного приказа (1613–1615 гг.). – М., 1994.  
 Документы по истории Казанского края из архивохранилищ Татарской АССР (вторая половина XVI – середина XVII вв.): Тексты и комментарии. – Казань, 1990.  
 Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией. – Т.4. – СПб., 1842.  
 Древние акты, относящиеся к истории Вятского края. Приложение к 2-му тому сборника «Столетие Вятской губернии». – Вятка, 1881.  
 Дружинин А. Историко-статистический обзор церковно-приходских школ и школ грамоты Казанской епархии за 11 лет их существования (1884–1895 г.) – Казань, 1896.  
 Ермолаев И.П. Казанский край во второй половине XV–XVII вв. (Хронологический перечень документов). – Казань, 1980.

Законодательные акты Русского государства второй половины XVI – первой половины XVII вв. Тексты. – Л., 1986.

Законодательные акты русского государства второй половины XVI – первой половины XVII века. Комментарии / авторы комментариев Ю.Г. Алексеев, А.И. Копанев, Р.Б. Мюллер, Н.Е. Носов, В.М. Панеях, К.Н. Сербина; под ред. Н.Е. Носова и В.М. Панеяха. – Л., 1987.

Записные вотчинные книги Поместного приказа 1627–1657 гг. – М., 2010.

Захаров А.В. Государев двор Петра I. Публикация и исследование массовых источников разрядного делопроизводства. – Челябинск, 2009.

Златоверховников И. Уфимская епархия. Географический, этнографический, административно-исторический и этнографический очерк. – Уфа, 1899.

Из глубины столетий / сост., авт. вступ. статей и комм. Б.Л. Хамидуллина. – Казань, 2000.

Из истории национальной политики царизма // Красный архив. – 1929. – №35, 36.

Извлечения из всеподданнейших отчетов обер-прокурора Св. Синода за 1836–1884 гг. – СПб., 1837–1885.

Извлечения из писем Н.И. Ильминского к Н.П. Остроумову. – Казань, 1900.

Издательское дело в первые годы Советской власти: 1917–1922: Сборник документов и материалов // Всесоюзная книжная палата / сост. Е.А. Динерштейн, Т.П. Яворская. – М., 1972.

Износков И.А. Список населенных мест Казанского уезда с кратким описанием их. – Казань, 1885.

Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Вып.2. Уезд Лаишевский. – Казань, 1895.

Износков И.А. Список населенных мест Казанской губернии с кратким описанием их. Лаишевский уезд. – Казань, 1893.

Износков И.А. Список населенных мест Мамадышского уезда // Труды IV Археологического съезда в России. Т.1. – Казань, 1884.

Ильминский Н. Воспоминания об И.А. Алтынсарине. – Казань, 1891.

Ильминский Н.И. Из неизданных писем Н.И. Ильминского к Д.Толстому // Сотрудник Братства Гурия. – 1911. – №15–16.

Ильминский Н.И. Из переписки об удостоении инородцев священнослужительных должностей. – Казань, 1885.

Ильминский Н.И. Из переписки по вопросу о применении русского алфавита к инородческим языкам. – Казань, 1883.

Ильминский Н.И. К истории инородческих переводов (По поводу статьи: «Из Чебоксарского уезда. О деятельности г. Яковлева по образованию чуваш»). – Казань, 1884.

Ильминский Н.И. Опыты переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия. – Казань, 1883.

Ильминский Н.И. Переписка о трех школах Уфимской губернии: К характеристике инородческих миссионерских школ. – Казань, 1885.

Ильминский Н.И. Письма Н.И. Ильминского к крещеным татарам. – Казань, 1896.

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

Исхакова-Вамба Р.А. Татарские народные песни (нотный сборник). – М., 1981.

Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1886 г. – Казань, 1887.

Казанская губерния в сельскохозяйственном отношении по сведениям, полученным от корреспондентов за 1891 г. – Казань, 1892.

Казанские документы последней четверти XVII века / изд. подг. Д.А. Мустафиной. – Казань, 2010.

Казань в памятниках истории и культуры. – Казань, 1982.

Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной летом 1898-го года по поручению историко-филологического факультета Императорского Казанского университета в Уфимскую губернию. – Казань, 1900.

Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу 921–922 гг. – Харьков, 1956.

Конституция СССР 1936 г. – М., 1936.

Кошкарбаев Р. Воспоминания // Правда. – 1964. – Апрель.

КПСС в резолюциях и документах. Т.5. – М., 1984.

Крестьянское землевладение Казанской губернии. Вып. 2, 6, 8, 9. Сводные таблицы. – Казань, 1907.

Крестьянское землевладение Казанской губернии. Свод по губернии. – Казань, 1909.

Лаптев М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. – СПб., 1861.

Малов Е.А. Крестом как мечом. Из дневника миссионера // Идель. – 1993. – №5–7.

Малов Е.А. Миссионерство среди мухамедан и крещеных татар. Дневник миссионера: сб. статей. – Казань, 1892.

Малов Е.А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий, в Волжском бассейне // Миссионерство среди мухамедан и крещеных татар: сб. статей. – Казань, 1892.

Малов Е.А. Статистические сведения о крещеных татарах Казанской и некоторых других епархий, в Волжском бассейне. – Казань, 1866.

Материалы для исследования промыслов населения Казанской губернии. – Казань, 1887.

Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Вып.6. Уезд Мамадышский. – Казань, 1888; Вып.7. Уезд Лаишевский. – Казань, 1889; Вып.12. Уезд Чистопольский. – Казань, 1893.

Материалы по истории Башкирской АССР. Т.1–4. – М.-Л., 1936–1960.

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, 2015.

Материалы по истории России. Сборник указов и других документов, касающихся управления и устройства Оренбургского края. 1735–1736 гг. Т.2. – Оренбург, 1900.

Материалы по истории Татарской АССР. Т.1. – Казань, 1948.

Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып.4–11. – Оренбург, 1905–1915.

Материалы по татарской диалектологии. Вып.1. – Казань, 1962; Вып.2. – Казань, 1974; Вып.3. – Казань, 1978.

Мелкая промышленность Казанской губернии. – Казань, 1911.

Мустафина Д.А. Документы по истории Казанского края из архивохранилищ Татарской АССР (вторая половина XVI – середина XVII вв.): Тексты и комментарии. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1990.

Мухамедова Р.Г., Мухаметшин Ю.Г. Программа-вопросник к атласу этнографии татарского народа для сбора материала по теме «Поселения и жилища». Вып.1. – Казань, 1975.

Мухамедова Р.Г., Сафина Ф.Ш., Сулова С.В. Программа-вопросник к атласу этнографии татарского народа для сбора материала по теме «Ткачество, ткани, одежда и украшения». Вып.2. – Казань, 1975.

Народное образование в Татарии за 1925–1926 гг. (К докладу Наркомпроса ТССР на VII Всетатарском Съезде Советов). – Казань, 1927.

Народные песни кряшен Башкортостана (Бакалинский район) / под общ. ред. З.Н. Сайдашевой. – Казань, 2008.

Небольсин П.И. Отчет о путешествии в Оренбургский и Астраханский край // Вестник ИРГО. – 1852. – Ч.IV.

Нигмедзянов М.Н. Татарские народные песни. Нотный сборник. – М., 1970.

Никольский Н.В. Крещеные татары. Статистические сведения за 1911 год. – Казань, 1914.

Никольский Н.В. Наиболее важные статистические сведения об инородцах Восточной России и Западной Сибири. – Казань, 1912.

Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. – Казань, 1919.

О веротерпимости. Закон 17 апреля 1905 года. – СПб., 1905.

Обзор Вятской губернии за 1905–1908 гг. Приложение к всеподданнейшему отчету вятского губернатора. – Вятка, 1906–1909.

Обзор Казанской губернии за 1889–1909 гг. Приложение к всеподданнейшему отчету казанского губернатора. – Казань, 1890–1910.

Обзор общих законоположений о содержании православного приходского духовенства в России, со времени введения штатов по духовному ведомству (1764–1863 г.) / сост. Н. Григорович. – СПб., 1867.

Обзор посольских книг из фондов – коллекций, хранящихся в ЦГАДА (конец XV – начало XVIII в.). – М., 1990.

Образование Золотой Орды. Улус Джучи Великой Монгольской империи (1207–1266). Источники по истории Золотой Орды: от выделения удела Джучи до начала правления первого суверенного хана / сост. М.С. Гатин, Л.Ф. Абзалова, А.Г. Юрченко. – Казань, 2008.

Образование Татарской АССР. Документы и материалы. – Казань, 1963.

Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань, 1896.

Однодневная перепись в Оренбургском казачьем войске // Военный сборник. – СПб., 1881. – Т.142. – №12.

Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. Т.1–50. – СПб.-Петроград, 1868–1914.

Опыты переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия / сост. Н.И. Ильминский. – Казань, 1883.

Отчет Вятского комитета Православного миссионерского общества за 1871–1905 гг. – Вятка, 1872–1906.

Отчет исполняющего обязанности уездного агронома Мамадышского уездного земства Казанской губернии Л.А. Луговина. – Мамадыш, 1915.

Отчет Казанской учительской семинарии за 1889–90 и 1890–91 учебные годы. – Казань, 1892.

Отчет Казанской центральной крещено-татарской школы за 1903–1904 учебный год. – Казань, 1904.

Отчет о деятельности Симбирского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1879 год // Симбирские епархиальные ведомости. – 1880. – №16.

Отчет о деятельности Совета Братства св. Гурия от 4 октября 1874 года по 4 октября 1875 года. – Казань, 1876.

Отчет о Покровской просветительной крещено-татарской общине. – Казань: Центральная типография, 1910.

Отчет о состоянии Казанской центральной крещено-татарской школы за 1901–1902 учебный год. – Казань, 1902.

Отчет Переводческой комиссии Православного миссионерского общества при Братстве св. Гурия за 1892–1914 гг. – Казань, 1892–1915.

Отчет Православного миссионерского общества за 1870–1905 гг. – М., 1871–1906.

Отчет Симбирского епархиального миссионера-проповедника. С приложением отчета о деятельности симбирского епархиального миссионерского совета за 1910 год. – Симбирск, 1911.

Отчеты о деятельности Братства св. Гурия за 1867–1914 гг. – Казань, 1868–1914.

Памятная книжка по Казанской губернии за 1860 г. – Казань, 1862.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897: Вятская губерния. – СПб., 1904. – Т.10; Казанская губерния. – СПб., 1904. – Т.14; Оренбургская губерния – СПб., 1904 – Т.28; Пермская губерния – СПб., 1904 – Т.31; Самарская губерния. – СПб., 1904. – Т.36; Саратовская губерния – СПб., 1904 – Т.38; Симбирская губерния. – СПб., 1904. – Т.39; Тетрадь 2. Уфимская губерния – СПб., 1904.

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

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.

Переписка Н.И. Ильминского с деятелями на поприще миссионерства в Восточной Сибири. К вопросу о транскрипции и переводах на якутский язык священных и богослужебных книг. – Якутск, 1898.

Песни татар-кряшен. Вып. 1. Пестречинская (примешинская) группа. Полевые звукозаписи, нотировки, вступительная статья, комментарии, переводы текстов песен и рассказов этнофоров Н.Ю. Альмеевой / под общ. ред. И.И. Земцовского. – СПб.-Казань, 2007.

Писцовая книга города Казани и Казанского уезда 1565–1568 гг.: Публикация текста / сост. Д.А. Мустафина. – Казань, 2006.

Писцовая книга Казанского уезда 1602–1603 гг. Публикация текста / сост. Р.Н. Степанов. – Казань, 1978.

Писцовая книга Казанского уезда 1647–1656 годов / сост. И.П. Ермолаев, Д.А. Мустафина. – М., 2001.

Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 годов / сост. Д.А. Мустафина. – Казань, 2007.

Писцовые книги Казанского уезда 1685–1687 гг.: Публ. описаний Зюрейской дороги / сост. Д.А. Мустафина. – Казань, 2009.

Письма кряшен Н.И. Ильминскому. Письма народных учителей и православных священнослужителей Н.И. Ильминскому и священнику В.Т. Тимофееву / ред.-сост. Д. Сизов. – Казань, 2014.

Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву. – Казань, 1895.

Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне. – Уфа, 1994.

Платон. Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных событий, старанием и трудами Спасоказанского монастыря архимандрита Платона составленный, 1782 года. – Казань, 1868.

Плешков А.М. Список населенных пунктов Уральской области. Т.2. Златоустовский округ. – Свердловск, 1928.

Повести и сказания Древней Руси / отв. ред. Д.С. Лихачев. – СПб., 2001.

Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ). Собрание 1. Т.2–30. – СПб., 1830; Собрание 2. Т.1–55. – СПб., 1830–1884; Собрание 3. – Т.1–33. – СПб., 1885–1914.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного испове-

- дания Российской империи (ПСПиР). – Сер. 1–2. Т. 1–7. – СПб., 1872–1915.
- Полное собрание Русских летописей (ПСРЛ). – Т. 6–29. – М.-Л., 1904–2004.
- Правила о мерах к образованию инородцев, Высочайше утвержденных 26 марта 1870 г. – Казань, 1871.
- Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев, утвержденные 31 марта 1906 г. // Свод законов, циркуляров и справочных сведений по народному образованию в переходный период. – М., 1908.
- Правила о переселении на земли Оренбургского казачьего войска казаков упраздненного Ставропольского калмыцкого войска, белопахотных солдат и солдатских малолетков. – СПб., 1843.
- Продолжение древней Российской вивлиофики. Ч. 5. – СПб., 1785.
- Происхождение казанских татар: Материалы сессии Отделения истории и философии Академии наук СССР, организованной совместно с Институтом языка, литературы и истории Казанского филиала Академии наук СССР, 25–26 апреля 1946 года в г. Москве (по стенограмме). – Казань: Татгосиздат, 1948.
- Протокол 1-го общего собрания представителей мелких народностей Поволжья. – Казань: Т-во Центральная типография, 1917.
- Протокол №15 Заседания коллегии кряшен от 15.02.1921 г.
- Протокол Первого Всероссийского рабоче-крестьянского и красноармейского съезда кряшен. Издание Центрального кряшенского издательства. – Казань: Первая государственная типография, 1921.
- Протоколы заседаний // Миссионерский съезд в г. Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910.
- Пугачевщина. Сб. документов и материалов: в 2 т. Т. 2. – М.-Л., 1929.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен. – СПб., 1907.
- Разрядная книга 1475–1598 гг. – М., 1966.
- Разрядная книга 1475–1605 гг. – М., 1982. – Т. II. – Ч. 2.
- Разрядная книга 1550–1637 гг. – М., 1975. – Ч. 1.
- Разрядная книга 1559–1605 гг. – М., 1974.
- Рамеев И.* Альбом татарской периодической печати (1905–1925). – Казань, 1926.
- Религиозный синкретизм и традиционная обрядность татар-кряшен Волго-Уралья (XIX – начало XX в.). Сборник материалов и документов / авт.-сост.: *Х.З. Багаутдинова, Р.Р. Исхаков.* – Казань, 2015.
- Республика Татарстан: Православные памятники (середина XVI – начало XX веков) / отв. ред. д.и.н., проф. *Ю.И. Смыков.* – Казань, 1998.
- Реформы Александра II. – М., 1998.
- Руководственные для православного духовенства. Указы Святейшего Правительствующего Синода. 1721–1878 гг. – М., 1879.
- Рязанские достопамятности, собранные архимандритом Иеронимом, с примечаниями И. Добролюбова. – Рязань, 1889.
- Самарин Ю.В.* Статьи. Воспоминания. Письма / сост. *Т.А. Медовичева.* – М., 1997.
- Сборник документов и статей по вопросу об образовании инородцев. – СПб., 1869.
- Сборник материалов по истории Казанского края в XVIII в. / под ред. проф. *Д.А. Корсакова.* – Казань, 1908.
- Сборник постановлений и распоряжений по Самарской епархии / составлен *В. Соловьевым.* – Т. 1. – Самара, 1899.
- Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. III. Царствование императора Александра II 1855–1864. Изд. 2. – СПб., 1876.
- Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Царствование императора Александра III. Т. IX. 1884 г. – СПб., 1893.
- Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т. 3. Мензелинский уезд. – Уфа, 1899.
- Свод главнейших законоположений и распоряжений о начальных народных училищах и учительских семинариях. Ч. 1. Законоположения и распоряжения о начальных народных училищах в губерниях, в коих введены земские учреждения. – СПб., 1882.
- Свод законов, циркуляров и справочных сведений по народному образованию в переходный период. – М., 1908.
- Свод законов Российской империи. Кн. 3. – Т. 8. – Ч. 2–11. – СПб., 1912.
- Соборное уложение 1649 года. – Л., 1987.
- Собрание государственных грамот и договоров. – М., 1813.
- Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1866. – М., 1897.
- Списки населенных мест Оренбургской губернии, с общими о ней сведениями за 1890 г. – Оренбург, 1892.
- Список населенных мест. Ч. II. Оренбургская губерния, 1866. – Уфа, 2006.
- Список опричников Ивана Грозного. – СПб., 2003.

Список с писцовой и межевой книги города Свияжска и уезда. Письма и межевания Никиты Васильевича Борисова и Дмитрия Андреевича Кикина (1565–1567 гг.). – Казань, 1909.

Список с писцовых книг г.Казани с уездом / подг. к печ. *К.И. Невоструев*. – Казань, 1877.

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.

Список сельсоветов и населенных пунктов по районам ТАССР. – Казань, 1930.

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.

Судебные уставы императора Александра III с законодательными мотивами и разъяснениями. Устав уголовного судопроизводства. – СПб., 1898.

Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921–1922 гг.): сборник материалов и документов / сост., авт. предисл. и примеч. *Р.Р. Исхаков, Г.А. Николаев*. – Казань, Чебоксары, 2014.

*Тизенгаузен В.Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т.1. Извлечения из сочинений арабских. – СПб., 1884.

*Тихонов В.П.* Материалы для изучения обычного права крестьян Сарапульского уезда Вятской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 3 // Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т.69. Этнографический отдел. Т.2. – Вып. 2. – М., 1891.

Труды Казанского губернского статистического комитета. Вып.1–2. – Казань, 1871.

Труды Особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / под ред. *А.С. Будиловича*. – СПб., 1905.

Труды статистической экспедиции, снаряженной в 1883 году Казанским губернским земством. – Казань, 1884.

Уголовное уложение 22 марта 1903 года. – СПб., 1904.

Устав духовных консисторий. – 1841, 1883 гг. – СПб., 1842, 1884.

Устав о предупреждении и пресечении преступлений. – СПб., 1832.

Устав Общества мелких народностей Поволжья. – Казань, 1917.

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.

Циркулярные указы Святейшего Правительственного Синода (1867–1900 гг.). Изд. 2-е. – СПб., 1901.

### *Энциклопедии, словари, библиографические указатели*

*Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. Вып.2. – Казань, 1929.

*Березгин И.П.* Словарь татарского языка с начертанием слов русскими буквами, с повторением их по-татарски и с переводом на русский язык. – Уральск, 1914.

Газеты СССР 1917–1960 гг. Библиографический указатель. Т.2–3. – М., 1976–1978.

*Гайнанов Р.Р., Марданов Р.Ф., Шакуров Ф.Н.* Татарская периодическая печать (1905–1924): библиографический указатель. – Казань, 1999.

*Гарипова Ф.Г.* Татарстан гидронимы сүзлеге. – Казань, 1984.

Герои Советского Союза: Краткий биографический словарь / пред. ред. коллегии *И.Н. Шкадов*. Т.1. – М., 1987.

*Гиниятуллина А.К.* Писатели советского Татарстана. Библиографический справочник. – Казань, 1957.

*Глухов М.С.* Tatarica. Энциклопедия. – Казань, 1997.

*Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М., 2000.

Диалектологический словарь татарского языка. – Казань, 1969.

Древнетюркский словарь / авт.-сост. *Т.А. Боровкова, Л.В. Дмитриева* и др. – Л., 1969.

*Дунаева Т.Г.* Кряшеноведение – Керәшеннәр: тарихы, бүгенгесе: библиографический указатель – библиографик күрсәткеч. – Казань, 2008.

*Егоров В.Г.* Этимологический словарь чувашского языка. – Чебоксары, 1964.

*Завершинский В.И., Семенов В.Г., Шалагин А.В.* Именной справочник казаков Оренбургского казачьего войска, награжденных государственными наградами Российской империи (третий военный отдел). Издание первое. – Магнитогорск, 2011.

*Золотницкий Н.* Отрывки из чувашско-русского словаря. – Казань, 1875.

*Золотницкий Н.И.* Корневой русско-чувашский словарь, сравненный с языками и

наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. – Казань, 1875.

Народы России. Энциклопедия / под ред. В.А. Тишкова. – М., 1994.

Православная богословская энциклопедия / сост. под ред. Н.Н. Глубовского. Т.7. – СПб., 1906; т.18. – СПб., 1907.

Православная энциклопедия. Т.10. – М., 2005.

Революция и гражданская война в России: 1917–1923 гг. Энциклопедия в 4-х томах. Т.1. – М., 2008.

Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. – М., 1974.

Славяно-татарский словарь. Пособие к чтению Евангелия, Часослова и Псалтири. Издание Православного миссионерского общества. – Казань, 1910.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. Институт славяноведения РАН. Т.1. – М., 1995.

Татарский энциклопедический словарь. – Казань, 1998.

Тимергалин А.К. Миллият сүзлеге // Безнең мирас. – 2015. – №12 (47).

Толстая С.М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: А–Г // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. – М., 1984.

Толстая С.М. Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю: К–П // Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья. – М., 1986.

Троянский А. Словарь татарского языка и некоторых употребительных в нем речений арабских и персидских, собранных трудами и тщанием учителя татарского языка в Казанской семинарии священника Александра Троянского. Т.1. – Казань, 1833.

Уйгуро-русский словарь. – М., 1968.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – М., 1971.

Хронологический каталог изданий Православного миссионерского общества на русском языке и на языках инородцев Поволжских, Сибирских и Кавказских с 1862 года по май месяц 1910 год. – Казань, 1910.

Бешенцев В.Г., Завершинский В.И., Козлов Ю.Я., Семенов В.Г., Шалагин А.В. Именной справочник казаков Оренбургского казачьего войска, награжденных государственными наградами Российской империи (первый военный отдел). – Челябинск, 2012.

### Периодическая печать

Боевая красноармейская. – 1944.

Вечерняя Казань. – 1991.

Воин Родины. – 1945.

Газета Рабочего и Крестьянского правительства. – 1918.

Дус. – 1917.

Жизнь национальностей. – 1920.

За землю и волю. – 1918.

Знамя революции. – 1920.

Известия ТатЦИК. – 1922–1923.

Киняш. – 1928–1929.

Коммунистический путь. – 1922.

Красная армия. – 1920.

Красная Татария. – 1924–1927.

Кызыл алям. – 1920.

Народная жизнь. – 1918.

Народное дело. – 1918.

Новое казанское слово. – 1918.

Правда. – 1945.

Туганайлар. – 2015.

Керәшен сүзе. – 1993–1997.

### Авторефераты и диссертации

Альмеева Н.Ю. Песенная культура татар-кряшен: жанровая система и многоголосие: дис. ... к. искусствоведения. – Л., 1986.

Амерханова Э.И. «Служилый город» Казань во второй половине XVII века: дис. ... к.и.н. – Казань, 1998.

Батченко В.С. Крестьянское сопротивление государственной антирелигиозной политике в 1929–1931 гг. (на материалах Западной области): дис. ... к.и.н. – Смоленск, 2015.

Баязитова Ф.С. Татарские говоры Нижнего Прикамья: дис. ... к.филол.н. – Казань, 1973.

Баязитова Ф.С. Этнолингвистические исследования по говорам крещеных татар: дис. в виде науч. докл. ... д-ра филол.н. – Казань, 1998.

Валеев Р.М. Казанское востоковедение. Истоки и развитие. (XIX – 20 г. XX в.): дис. ... д-ра и.н. – Казань, 1999.

Галямов Э.Т. Межнациональные отношения в Среднем Поволжье и Приуралье в период революционных преобразований (1917–1920 гг.): политика и идеология: автореф. дис. ... к.и.н. – Казань, 2000.

Ганин А.В. Оренбургское казачье войско в конце XIX – начале XX вв.: 1891–1917 гг.: дис. ... к.и.н. – М., 2006.

Голубкина Т.М. Самодержавие и мусульмане Среднего Поволжья в конце XIX в. – 1917 г.: по материалам Казанской, Самарской,

Симбирской губерний: дис. ... к.и.н. – Владимир, 2005.

*Горохов В.М.* Русификаторская школьная политика царизма в отношении татар Поволжья: дис. ... к.и.н. – Казань, 1939.

*Григорьев А.Н.* Кряшенский вопрос и решение его советской властью: дис. ... к.и.н. – М., 1945.

*Дроздова Г.И.* Погребальные обряды народов Волго-Камья XVI–XIX веков (по археологическим и этнографическим данным): дис. ... к.и.н. – Казань, 2007.

*Евграфова О.Г.* Социально-экономические и историко-педагогические условия становления системы повышения квалификации педагогических кадров Татарстана: автореф. дис. ... к.пед.н. – Н.Новгород, 2011.

*Журавский А.В.* Казанская духовная академия на переломе эпох (1884–1921 гг.): дис. ... к.и.н. – М., 1999.

*Зайнуллина Ф.Г.* Татарская деревня Казанской губернии: социально-экономическая и этнокультурная трансформация (1861–1917 гг.): дис. ... к.и.н. – Казань, 2008.

*Иванов Ю.Н.* Феодалное землевладение в Казанской епархии (вторая половина XVI – XVII вв.): дис. ... к.и.н. – Казань, 1981.

*Идиатуллов А.К.* Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области: дис. ... к.и.н. – Чебоксары, 2010.

*Ильясова А.Т.* Церковно-певческая практика татар-кряшен: дис. ... к. искусствоведения. – Казань, 2008.

*Ислаев Ф.Г.* Религиозная политика российского государства и ее реализация в Волго-Уральском регионе (XVIII в.): дис. ... д-ра и.н. – Казань, 2005.

*Исхаков Д.М.* Расселение и численность татар в Среднем Поволжье и Приуралье в XVIII–XIX вв. (этностатистическое исследование): дис. ... к.и.н. – М., 1981.

*Исхаков Р.Р.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в отношении мусульман Среднего Поволжья в XIX – начале XX вв. (1800–1917 гг.): дис. ... к.и.н. – Казань, 2008.

*Кадырметова Н.Н.* Этноконфессиональная политика российского правительства в XIX в. по отношению к нерусским народностям Поволжья: дис. ... к.и.н. – Казань, 2004.

*Касимова Э.Г.* Реализация государственной конфессиональной политики среди удмуртов, марийцев, татар Вятской губернии в 1870–1905 гг.: дис. ... к.и.н. – Пермь, 2006.

*Кашафутдинов Р.Г.* Народные (общественные и семейные) праздники казанских татар: дис. ... к.и.н. – Казань, 1969.

*Кириллов И.Н.* Российское правительство и народы Поволжья. Идеология и политика в 60–70-х гг. XIX в.: дис. ... к.и.н. – Казань, 1999.

*Корицунова О.Н.* Процессы социокультурного взаимодействия этнических общностей Поволжья и Приуралья в XVIII–XIX вв. как проблема историко-политического изучения: дис. ... д-ра и.н. – Казань, 2002.

*Липаков Е.В.* Дворянство Казанского края в конце XVI – первой половине XVII вв.: дис. ... к.и.н. – Казань, 1989.

*Макурина В.В.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Удмуртии во второй половине XIX – начале XX вв.: дис. ... к.и.н. – СПб., 2002.

*Милюс В.К.* Пицца и домашняя утварь литовских крестьян в XIX–XX вв.: дис. ... к.и.н. – М., 1954.

*Морохов А.В.* Организационно-педагогические основы религиозно-воспитательной деятельности православных миссионерских обществ Среднего Поволжья в конце XIX – начале XX века: на материалах Симбирской и Казанской губерний: дис. ... к.пед.н. – Йошкар-Ола, 2004.

*Муролобова С.В.* Роль Русской православной церкви в развитии образования в российской провинции: на примере Вятской губернии: дис. ... к.пед.н. – Киров, 2006.

*Муштафина Д.Г.* Феодалное землевладение и социальные категории населения в Казанском уезде во второй половине XVII в.: дис. ... к.и.н. – Казань, 1986.

*Павлова А.Н.* Система Н.И. Ильминского и ее реализация в школьном образовании нерусских народов Востока России: дис. ... к.пед.н. – Чебоксары, 2002.

*Пономаренко Е.В.* Изменение социокультурного облика российских рабочих в 1917–1921 гг.: дис. ... к.и.н. – Славянск-на-Кубани, 2006.

*Понятов А.Н.* Миссионерская деятельность «Братства святителя Гурия» в Казанской губернии во второй половине XIX – начале XX вв.: дис. ... к.и.н. – Казань, 2007.

*Роцектаев А.В.* Монастыри Казанской епархии в XIX – начале XX вв.: дис. ... к.и.н. – Казань, 2001.

*Рыбалко А.А.* Традиционная архитектура оренбургских казаков (вторая половина XIX – начало XX века): дис. ... к.и.н. – Челябинск, 2007.

*Салихов Р.Т.* Книгоиздательская и книготорговая деятельность в Татарстане в 1917–1990 гг.: автореф. дис. ... к.и.н. – Казань, 2006.

*Стравинкас В.В.* Советское законодательство по охране историко-культурного наследия: дис. ... к. юрид.н. – Н. Новгород, 2008.

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

*Фасхутдинова Л.Ф.* Золотное шитье волгоуральских татар XIX – начала XXI вв.: этнорегиональное историко-этнографическое исследование: дис. ... к.и.н. – Казань, 2012.

*Халитов Р.Ф.* Татарские народные музыкальные инструменты: автореф. дис. ... к. искусствоведения. – Ташкент, 1987.

*Чекменева Т.М.* Казанская «инородческая» учительская семинария и ее роль в просвещении нерусских народов Поволжья: дис. ... к.и.н. – Казань, 1985.

*Чикурова О.В.* Исторические аспекты взаимодействия ислама, христианства (православия) и язычества в Волго-Камье (на примере удмуртского этноса): дис. ... к.и.н. – Пермь, 2004.

*Юсупов Ф.Ю.* Татар теленең Көнъяк Урал һәм Урал арты (Чиләбе, Курган) өлкәләрендә таралган сөйләшләр: дис. ... к.филол.н. – Казань, 1972.

### Литература на русском языке

*Абдуллин И.А.* «Памятная записка» Агопа на армяно-кыпчакском языке // Советская тюркология. – 1971. – №3.

*Абрамов Н.* Материалы для истории христианского просвещения в Сибири, со времени покорения ее в 1581 году до начала XIX столетия // Журнал Министерства народного просвещения. – 1854. – Часть 81.

*Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузев Р.Г.* Декоративно-прикладное искусство башкир. – Уфа, 1964.

*Азовская Л.П.* Эволюция русской пищи // Славяно-русская этнография. Географическое общество СССР. – Л., 1973.

*Айтплатов Г.Н.* Новый архивный документ о ясачном обложении и ясачной политике царизма в Марийском крае в XVII веке // История, археология, этнография мари: Труды Марийского НИИ языка, литературы и истории. – Вып.22. – Йошкар-Ола, 1967.

*Акманов А.И.* Земельная политика царского правительства в Башкирии (вторая половина XVI – начало XX вв.). – Уфа, 2000.

*Акманов А.И.* Проведение Генерального межевания на Южном Урале (1798–1842 гг.) // Вестник Московского университета. Серия история. – 2001. – №6.

*Акманов И.Г.* Башкирские восстания XVII – первой трети XVIII в.: учеб. пособие к спецкурсу «Классовые и национально-освободительные движения в России в конце XVII – первой трети XVIII в.». – Уфа, 1978.

*Акманов И.Г.* Восстание 1681–1684 гг. // История башкирского народа: в 7 т. Т.III. – Уфа: Гилем, 2011.

*Акманов И.Г.* Налоги и повинности башкир. Религия и управление // История Башкирского народа: в 7 т. Т.III. – Уфа: Гилем, 2011.

*Аксанов А.В.* Казанское ханство и Московская Русь: Межгосударственные отношения в контексте герменевтического исследования: монография. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2016.

*Акчурина З.А., Воскресенская Л.П., Смирнов А.П.* Работы на городище Великие Болгары в 1957 г. // Поволжье в средние века. – М., 1970.

*Алексеев И.Е.* Православная миссия в Казанской епархии в конце XIX – начале XX вв. Вып.1. Статьи и документы по истории православного миссионерства, храмов и монастырей. – Казань, 2010; Вып. 2. – Казань, 2014.

*Алишев С.Х.* Исторические судьбы народов Среднего Поволжья в XVI–XIX в. – М., 1990.

*Алишев С.Х.* Социальная эволюция служилых татар во второй половине XVI–XVIII веков // Исследования по истории крестьянства Татари дооктябрьского периода. – Казань, 1984.

*Алишев С.Х.* Тернистый путь борьбы за свободу. Социальная и национально-освободительная борьба татарского народа. II половина XVI – XVII вв. – Казань, 1999.

*Альмеева Н.Ю.* Календарное пение татар-кряшен и его роль в этнокультурологических реконструкциях // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. Труды Международной конференции: в 3 т. Т.2. – Казань, 1997.

*Альмеева Н.Ю.* Об изучении песенных традиций кряшен: прошлое, настоящее, будущее // Кряшенское историческое обозрение. – 2015. – №1.

*Альмеева Н.Ю.* Традиция гостевого общения у татар-кряшен // Зрелищно-игровые формы народной культуры. – Л., 1990.

*Альметев Ф.* Этнографическая заметка. «Нагайбак» // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1911. – №49.

- Амвросий.* История русской иерархии. – М., 1815. – Ч.6.
- Аминов Р.Р.* Из истории земельных споров нагайбаков-казаков Белебеевского уезда с соседями (вторая треть XVIII – первая половина XIX вв.) // Казанская наука. – 2014. – №12.
- Аминов Р.Р.* История и культура нагайбаков в отечественной историографии // Школьное и религиозное просвещение народов Среднего Поволжья и Приуралья в XIX–XX вв.: материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 150-летию открытия Казанской центральной крещенотатарской школы. – Казань, 2014.
- Аминов Р.Р.* К вопросу о численности нагайбаков в конце XVIII – начале XIX вв. // Крещенское историческое обозрение. – 2015. – №1.
- Аминов Р.Р.* Каргала – Татарская казачья станица Оренбургского казачьего войска (1798–1821 гг.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – №4. (42) – Часть II.
- Аминов Р.Р.* Комплектование татарами-казаками Оренбургского казачьего войска в докантонный период // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: сб. статей. Вып.4. – Казань, 2014.
- Аминов Р.Р.* Татары-казаки Оренбургского казачьего войска в годы Первой мировой войны // Татарский народ и народы Поволжья в годы Первой мировой войны: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием, приуроченной к 100-летию начала войны (г. Казань, 10–11 октября 2014 г.) / под общ. ред. Л.Р. Габдрафиковой. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2014.
- Аминов Р.Р.* Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток-Запад» (на примере развития русской культуры). – Казань, 2002.
- Андреев А.* Покорение Берлина // Комсомольская правда. – 1945. – 5 мая.
- Андреев В.* Первые письменные свидетельства о новокрещенских поселениях в Среднем Поволжье (по писцовым материалам Казанского и Свияжского уездов 1565–1568 гг.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: сб. статей. Вып. 2. – Казань, 2012.
- Андреева Л.А.* Религия и власть в России. – М., 2001.
- Андрей,* епископ. О мерах к охранению Казанского края от постепенного завоевания его татарами. – Казань, 1908.
- Анисимов Е.В.* Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. – М., 1999.
- Антонов А.В.* К начальной истории нижегородского ополчения // Русский дипломатарий – М., 2000. – Вып.6.
- Антонов Алексей Иннокентьевич. Генерал армии, начальник штаба МВО в 1937–1938 гг. // Вестник Замоскворечья. – 2013. – 14 июля.
- Анхимюк Ю.В.* Разрядная книга, 1598–1602 годов // Русский дипломатарий. – М., 2003. – Вып.9.
- Аншакова Ю.Ю.* Гуманитарная миссия АРА в Казани во время голода 1921–1922 гг. // Известия Самарского научного центра Российской Академии наук. – Т.9. – №2. – 2007.
- Апаков М.* Рассказы крещеных татар деревень Тавалей и Алексеевского выселка Ямашевского прихода Чистопольского уезда о происхождении кириметей // Отдельный оттиск из журнала «Известия по Казанской епархии». – 1876. – №11.
- Апаков М.* Святочные игры у крещеных татар Казанской губернии. Материалы для этнографии. – Казань, 1877.
- Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М., 1989.
- Архипов Г.А.* Городища первой половины I тыс. н.э. // Труды Марийской археологической экспедиции. Т.2. – Йошкар-Ола, 1962.
- Асфандияров А.З.* Кантонное управление в Башкирии (1798–1865 гг.). – Уфа, 2005.
- Атаманов М.Г.* Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // Материалы по этногенезу удмуртов. – Ижевск, 1982.
- Атнагулов И.Р.* Животноводческое хозяйство нагайбаков во второй половине XIX – начале XX века // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2014. – №2.
- Атнагулов И.Р.* Идентичности нагайбаков: генезис, структура, динамика. – Челябинск, 2015.
- Атнагулов И.Р.* Нагайбаки: опыт комплексного историко-этнографического исследования хозяйства и материальной культуры второй половины XIX – начала XX века. – Магнитогорск, 2007.
- Атнагулов И.Р.* Нагайбаки: от сословия к этносу (к вопросу о генезисе идентичности) // Археология, антропология и этнография Евразии. – 2016. – №44.
- Атнагулов И.Р.* Структура нагайбакских идентичностей: история и факторы формирования // Уральский исторический вестник. – 2015. – №2 (47).

- Атнагулов И.Р.* Уровни этнического самосознания и этнонимическая номенклатура нагайбаков // Научные ведомости БелГУ. Серия: История, Политология. – 2014. – Т.31, №15(186).
- Атнагулов И.Р.* Этническая специфика материальной культуры нагайбаков // Сибирь в панораме тысячелетий: материалы междунар. симпозиума / отв. ред. *И.Н. Гемуев*. – Новосибирск, 1998. – Т.2.
- Атнагулов И.Р.* Этнодемографическая характеристика нагайбаков // Гуманитарные науки в Сибири. – 2014. – №2.
- Атнагулов И.Р.* Этнодемографическая характеристика населенных пунктов Нагайбакского района Челябинской области с 1842 по 1926 год // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2011. – №32.
- Афанасьев П.* Значение личности Н.И. Ильминского в системе инородческого просвещения // Православный благовестник. – 1905. – №23.
- Афанасьев Т.* Ильминский и его система школьного просвещения инородцев Казанского края // Журнал Министерства народного просвещения. – 1914. – №52.
- Ахмеров Г.Н.* Свадебные обряды казанских татар // ИОЭИЭ. – 1907. – Т. XXIII, вып.1.
- Ахметзянов М.* Татарские шеджере (исследование татарских шеджере в источниковедческом и лингвистическом аспектах по спискам XIX–XX вв.). – Казань, 1991.
- Ахметзянов М.И.* К этнолингвистическим процессам в бассейне р. Ик (по материалам шеджере) // К формированию языка татар Поволжья и Приуралья. – Казань, 1985.
- Ахметзянов М.И.* Татарские родословные. – Казань, 1996.
- Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981.
- Ахметьянов Р.Г.* Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. – М., 1978.
- Ахунзянов Э.М.* Русские заимствования в татарском языке. – Казань, 1968.
- Ашмарин Н.И.* Опыт исследования чувашского синтаксиса. Ч.2. – Симбирск, 1923.
- Бабур-наме. Записки Бабура / Пер. *М. Салье*. Изд. 2-е, дораб. – Ташкент, 1993.
- Багин С.А.* Об отпадании в магометанство крещеных инородцев Казанской епархии и причинах этого печального явления. – Казань, 1910.
- Багрецов Л.* Очерк архипастырской деятельности Высокопреосвященнейшего Арсения, архиепископа Харьковского и Ахтырского, во время его пятилетнего управления Казанской епархией. – Харьков, 1905.
- Баженов Н.* Казанская история: в 3 ч. – Казань, 1847.
- Балакина Т.И.* Мировая художественная культура. Россия XIX–XX века. – М., 2000.
- Баранец В.* 40 стягов над рейхстагом // Комсомольская правда. – 2007. – №65 (23898). – 5 мая.
- Барькаръ Е.В.* Об изучении религиозности кряшен в современном религиоведении // Этноконфессиональное состояние кряшен: история, теория, практика. Материалы вторых публичных чтений памяти ученого-кряшеноведа М.С. Глухова, посвященных его 70-летию. Казань, 28 марта 2008 г. – Казань, 2011.
- Басилов В.Н.* Культ мусульманских святых в исламе. – М., 1970.
- Баскаков Н.А.* Диалект черневых татар (туба-кижи): Грамматический очерк и словарь. – М., 1966.
- Баязитова Ф.С.* Говоры татар-кряшен в сравнительном освещении. – М., 1986.
- Баязитова Ф.С.* К вопросу о происхождении крещеных татар Нижнего Прикамья // Конференция по татарскому языкознанию, посвященная 50-летию СССР: тезисы докладов. – Казань, 1972.
- Баязитова Ф.С.* К истории формирования говоров крещеных татар // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1979.
- Баязитова Ф.С.* Книги на «крещено-татарском» языке XIX века как лингвистический источник // Источниковедение и история тюркских языков. – Казань, 1978.
- Баязитова Ф.С.* Русские заимствования в обрядовой терминологии кряшен и мордвы-каратаев. Зимние праздники // Формы взаимодействия татарского и русского языков на современном этапе. – Казань, 1992.
- Баязитова Ф.С.* Этнические компоненты крещеных татар по данным языка // Исследования по диалектологии и истории татарского языка. – Казань, 1982.
- Бектеева Е.А.* Нагайбаки (крещеные татары Оренбургской губернии) // Живая старина. – 1902. – Вып. I–II.
- Белицер В.Н.* Мордва-каратаи и их культура // Вопросы этнической истории мордовского народа. Вып.1. Т. XIII // Труды Института этнографии (ТИЭ). Новая серия. – М., 1960.
- Белицер В.Н.* Народная одежда удмуртов. – М., 1951.

- Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми XIX – начала XX в. // ТИЭ. Новая серия. Т. XLV. – М., 1958.
- Белицер В.Н.* Этнографические параллели в культуре башкир и мордвы // Археология и этнография Башкирии. – Уфа, 1971.
- Белокопытов В., Остроумов Я., Сафин М.* Мензелинская быль: историко-документальный очерк. – Казань, 1970.
- Белорусова С.Ю.* Ушедшие в ислам: этноистория южной группы нагайбаков // Кряшенское историческое обозрение. – 2016. – №1.
- Белусов М.Р.* Боярские списки 1645–1667 гг. как исторический источник. Т.1. – Казань, 2008.
- Беляев А.* Просьба к Н.И. Ильминскому о разъяснении вопросов по народной школе // Волжский вестник. – 1891. – №5.
- Беляев Г.* Кряшены сдают в архив письменность Ильминского // Красная Татария. – 1929. – №290 (3567). – 20 декабря.
- Беляков А.Б.* Царевич князь Федор Меликдаирович Долголядский // Вестник ННГУ им. Н.И. Лобачевского. – 2012. – №2(1).
- Беляков А.В.* Исинея Карамышев сын Мусаитов. Неизвестный герой Смутного времени // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – №6, ч.3. – Н. Новгород, 2012.
- Беляков А.В.* К вопросу о вероисповедании служащих Посольского приказа второй половины XVII века // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). – М., 2003.
- Беляков А.В.* Касимовский царевич Яков (Иаков). Мифологизация образа // Пятые Яхонтовские чтения. – Рязань, 2010.
- Беляков А.В.* Конфессиональная политика России конца XVII в. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. – 2015. – №3 (61).
- Беляков А.В.* Крещение мусульман и проблема их интеграции в России XVI–XVII вв. // Национальная политика России в контексте современных вызовов: идеи, практики, перспективы: сб. трудов по итогам работы научно-исследовательских секций «Конгресса народов России – 2015». – Н. Новгород, 2015.
- Беляков А.В.* Кучумовичи в России XVII в. Три поколения одной семьи // История народов России в исследованиях и документах. Вып.7. – М., 2016.
- Беляков А.В.* Новые документы к биографии астраханского царевича Арслан-Али ибн Кайбулы // Русский дипломатарий. – М., 2004. – Вып.10.
- Беляков А.В.* Огланы (улары) в России второй половины XV–XVI века: изменение статуса // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2014 – Т.13. – №8.
- Беляков А.В.* Писцовая книга мордовских сел Кадомского уезда 138-го (1629/30) годов. Предварительные результаты исследований // Шестые Яхонтовские чтения. – Рязань, 2012.
- Беляков А.В.* Политика Москвы по заключению браков служилых Чингисидов // Тюркологический сборник: 2007–2008. – М., 2009.
- Беляков А.В.* Симеон Бекбулатович // Единорогъ. – Вып. 2. – М., 2011.
- Беляков А.В.* Участие сибирского царевича Алтана ибн Кучума в событиях Смутного времени // Мининские чтения: 2004. – Н.Новгород, 2005.
- Беляков А.В.* Чингисиды в России: просопографическое исследование. – Рязань, 2011.
- Беляков А.В., Енгальцева Г.А.* Крымские выходцы в Касимове – сеиды Шакуловы и их архив // Средневековые тюрко-татарские государства. Т.7. – Казань, 2015.
- Беляков А.В., Морохин А.В.* Отношение центральной власти к насильственным крещениям на местах в первой половине XVII в. // Очерки феодальной России. – М.; СПб., 2015. – Вып. 18.
- Бердников И.С.* Краткий очерк учебной и ученой деятельности Казанской духовной академии за пятьдесят лет ее существования. 1842–1892 гг. – Казань, 1893.
- Берестова Е.Н.* Православная церковь в Удмуртии (вторая половина XIX – начало XX вв.) – Ижевск, 2005.
- Берхин И.* Сожжение людей в России // Русская старина. – 1885. – Т.45.
- Бешенцев В.Г., Завершинский В.И., Козлов Ю.Я., Семенов В.Г.* Именной справочник казаков Оренбургского казачьего войска, награжденных государственными наградами Российской империи (второй военный отдел). – Изд. 2-е, доп. и испр. – Челябинск, 2011.
- Бигамрде Ч. Дева.* Индийская музыка. – М., 1980.
- Бикчентаев А.Г.* Сельское жилище Татарской АССР. – Казань, 1957.
- Благовещенский А.А.* История Казанской духовной семинарии с восемью низшими училищами за XVIII–XIX столетия. – Казань, 1881.
- Благовещенский А.А.* История старой Казанской духовной академии (1797–1818). – Казань, 1875.
- Бломквист Е.Э.* Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. ТИЭ. Новая серия. – 1963. – Т.31.
- Бобровников Н.А.* Инородческое духовенство и богослужение на инородческих языках в Казанской епархии // Православный собеседник. – 1905. – Ч.2.

*Бобровников Н.А.* Инородческое население Казанской губернии. Вып.1. Татары, вотяки, мордва. – Казань, 1899.

*Бобровников Н.А.* К вопросу о переводах на инородческие языки // Известия по Казанской епархии. – 1904. – №44.

*Бобровников Н.А.* Как следует переводить учебно-миссионерские книги на татарский язык? // Православный благовестник. – 1900. – №17.

*Богословский Г.* Краткий исторический очерк Казанской епархии с приложением биографических сведений о казанских архипастырях. – Казань, 1896.

*Богоявленский С.Б.* Приказные судьи XVII века. – М.; Л., 1946.

*Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. Изд. 4-е, испр. и доп. – СПб., 2003.

*Болодурич В.С., Сафарова А.Д.* Развитие национального образования в Оренбуржье (1870–1940 гг.) // Межинститутский центр этнополит. исслед. Ин-та этнологии и антропологии РАН и Ин-та упр. ОГАУ. – Вып. 7. Этнорегиональные исследования. – Оренбург, 2010.

*Бонч-Бруевич В.Д.* Силы русского клерикализма // Религия и церковь в истории России. – М., 1975.

*Брайн-Беннигсен Ф.* Миссионерские организации в Поволжье во второй половине XIX в. // Исламо-христианское пограничье: Итоги и перспективы изучения: сб. статей. – Казань, 1994.

*Брудный В.И.* Обряды вчера и сегодня. – М., 1968.

*Булатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А.* Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. – Пущино, 2001.

*Бурганова Н.Б.* Группировка говоров Заказанья по морфологическим признакам // Итоговая научная сессия ИЯЛИ КФАН СССР за 1972 г. Тез. докладов. – Казань, 1973.

*Бурганова Н.Б.* Из истории формирования фонетических особенностей татарских говоров Заказанья // Источниковедение и история тюркских языков. – Казань, 1978.

*Бурганова Н.Б.* О системе народного праздника джиен у казанских татар (исследование и приложение) // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1982.

*Бурганова Н.Б.* О формировании татарских говоров Заказанья // К формированию языка татар Поволжья и Приуралья. – Казань, 1985.

*Бурганова Н.Б.* Особенности говора татар Нагорной стороны ТАССР // Материалы по диалектологии. – Казань, 1955.

*Бурганова Н.Б.* Свадебные причитания невесты у крещеных татар Подберезинского района ТАССР // Известия КФАН СССР. Серия гуманитарных наук. – №2. – Казань, 1957.

*Бусыгин Е.П.* Русское сельское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. – Казань, 1966.

Была ли безбожная пятилетка? // Независимая газета. – 2002. – 30 октября.

*Бычков С.* Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917–1941 гг.). Т.2. – М., 2006.

*Бычков С.* Русская церковь и императорская власть. Очерки по истории Православной российской церкви 1900–1917 гг. – Т.1. – М., 1998.

*Бычков С.С.* Большевики против русской церкви. Очерки по истории русской церкви (1917–1941 гг.). Т.2. – М., 2006.

*Валеев Р.* Востоковедение в Казанском университете и изучение историко-культурного наследия азиатских народов // История татар с древнейших времен в семи томах. Т.6. – Казань, 2013.

*Валеев Р.М.* Из истории Казанского востоковедения середины – второй половины XIX в. Гордий Семенович Саблуков. Тюрколог и исламовед. – Казань, 1993.

*Валеев Р.М., Темирбеков М.Н.* Александр Касимович Казем-Бек. 1802–1870. – Казань, 2005.

*Валеев Ф.Х.* Архитектурно-декоративное искусство казанских татар. Сельское жилище. – Йошкар-Ола, 1975.

*Валеев Ф.Х.* Орнамент казанских татар. – Казань, 1969.

*Валеев Ф.Х.* Народное декоративное искусство Татарстана. – Казань, 1984.

*Валеева Д.К.* Искусство волжских болгар (X – начало XIII вв.). – Казань, 1983.

*Валиахметова А.Н.* Музыкальная культура в Татарстане (середина XIX – первая четверть XX века): учеб. пособие. – Изд. 2-е, доп. – Казань, 2009.

*Валидов Дж.* Очерк истории образованности и литературы татар. – М., 1923.

*Васильев И.* Языческие имена вотяков // Известия общества изучения Прикамского края. – Сарапул, 1917. – Вып.1.

*Васильев И.М.* Податное и военно-служилое население Башкирии по наказам в Уложенную комиссию 1767 г.: в 2 частях. – Уфа, 2000. – Ч.1.

*Васильев М.* Распространение христианства в Казанском крае. – Казань, 1904.

- Васильев М.* Рождественские святки в крещено-татарской деревне // Известия по Казанской епархии. – 1905. – №1.
- Вдовина С.И.* Соты памяти народной. – Челябинск, 2008.
- Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / ред. колл.: *М.П. Мчедлов, Ю.А. Гаврилов, В.В. Горбунов.* – М., 2007.
- Верт П.* Православие, инославие, иновере: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. – М., 2014.
- Вертков К.А.* Русские народные музыкальные инструменты. – Л., 1975.
- Верховский П.В.* Очерки по истории Русской церкви в XVIII–XIX в. – Варшава, 1912.
- Верховской П.В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Т.1. – Ростов-на-Дону, 1916.
- Веселовский С.В.* Феодалное землевладение в северо-восточной Руси. Т.1. – М., Л., 1967.
- Вехи христианской истории Прикамья. – Пермь, 2003.
- Вечеслав Н.Н.* Сведения о сельских поземельных общинах Казанской губернии. – Казань, 1879.
- Виноградов А.В.* Род Сулеша во внешней политике Крымского ханства второй половины XVI в. // Тюркологический сборник: 2005. – М., 2006.
- Витевский В.Н.* Н.И. Ильминский. Директор Казанской учительской семинарии. – Казань, 1892.
- Витевский В.Н.* Н.И. Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 года. – Казань, 1897.
- Витевский В.Н.* Нагайбаки Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Волжско-Камское слово. – 1882. – №72, 74, 80, 138, 144.
- Витевский В.Н.* Нагайбаки, их песни, сказки, загадки // Оренбургский листок. – 1878. – №14–17, 19, 38, 39, 45, 46, 48, 49.
- Витевский В.Н.* Сказки, загадки и песни нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Труды четвертого археологического съезда в России. Т.2. – Казань, 1891.
- Витов М.В.* О классификации поселений // Советская этнография. – 1953. – №3.
- Вишленкова Е.А.* Религиозная политика: официальный курс и «особое мнение». Россия александровской эпохи. – Казань, 1997.
- Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994.
- Водарский Я.Е.* Население России в конце XVII – начале XVIII века (Численность, сословно-классовой состав, размещение). – М., 1977.
- Водарский Я.Е.* Церковные организации и их крепостные крестьяне во второй половине XVII – начале XVIII вв. // Историческая география России. XII – начало XX в. – М., 1975.
- Воробьев И.И.* Материальная культура казанских татар (Опыт этнографического исследования). – Казань, 1930.
- Воробьев Н.И.* (и др.) Чуваши. Этнографическое исследование. Ч.1. – Чебоксары, 1956.
- Воробьев Н.И.* Жилища и поселения казанских татар Арского кантона ТАССР. – Казань, 1926.
- Воробьев Н.И.* К истории сельского жилища у народов Среднего Поволжья // КСИЭ. Вып.25. – М., 1956.
- Воробьев Н.И.* Казанские татары. – Казань, 1953.
- Воробьев Н.И.* Кряшены и татары (Материалы по сравнительной характеристике) // Отдельный оттиск из журнала «Труд и хозяйство». – 1929. – №5. – Казань, 1929.
- Воробьев Н.И.* Материальная культура казанских татар. – Казань, 1930.
- Воробьев Н.И.* Некоторые данные по быту крещеных татар (кряшен) Челнинского кантона ТССР // Вестник научного общества татароведения. – 1927. – №7.
- Воробьев Н.И.* Отчет о поездке с этнографической целью в Свяжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г. // Вестник научного общества татароведения. – №8. – Казань, 1928.
- Воронец Е.* Казанская учительская семинария по отношению к местному населению // Отдельный оттиск из «Русского вестника». – 1873.
- Воронец Е.* Материалы для изучения и обличения мухаммеданства. Отпадения инородцев христиан в мухаммеданство с русской государственной точки зрения. – Орел, 1876.
- Воронец Е.* О свободе веры и современном внутри России отпадении от христианства в мухаммеданство. Дополнение к книге: 3 вып. материалов для изучения и обличения мухаммеданства. – Казань, 1877.
- Воскресенский А.* Система Н.И. Ильминского в ряду других мероприятий по просвещению инородцев // О системе просвещения и о Казанской центральной крещено-татарской школе. – Казань, 1913.
- Высокопреосвященный Афанасий архиепископ бывший Казанский и Свяжский. – Казань, 1868.

- Габдрафикова Л.Р.* «Древние тюрки говорили «вперед», обозначая этим на «восток»». (Фрагмент из лекций Г. Рахима «Фольклор казанских татар») // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2012. – №3–4.
- Габдуллин И.Р.* От служилых татар к татарскому дворянству. – М., 2006.
- Гаврилов Б.* Погребальные обычаи и поверья старокрещеных татар деревни Никифоровой Казанской губернии Мамадышского уезда // Известия по Казанской епархии. – 1874. – №9.
- Гаврилов Д.* Первенец инородческого священства (о Василии Тимофеевич Тимофеев) // Православный благовестник. – 1905. – №21.
- Гаврилов П.* Областная кряшенская конференция молодежи // Красная Татария. – 1924. – №18. – 31 мая.
- Гаджиева С.Ш.* Материальная культура кумыков XIX–XX вв. – Махачкала, 1960.
- Газиз Г.* История татар. – М., 1994.
- Галлям Р.Г.* Первые «новокрещенские» поселения в Среднем Поволжье и основы генезиса татар-кряшен (по документам второй половины XVI – начала XVII вв.) // Из истории и культуры народов среднего Поволжья. Вып.5. – Казань, 2015.
- Галлям Р.Ф.* Казачество в тюрко-татарских государствах позднего средневековья (к проблеме происхождения казачества) // Средневековые тюрко-татарские государства. – 2014. – №6.
- Галлямов Р.Г.* После падения Казани... Этносоциальная история Предкамья (вторая половина XVI – начало XVIII вв.). – Казань, 2001.
- Галлямов Р.Ф.* Социально-этнический состав нерусской деревни Западного Предкамья в начале XVII в. по Писцовой книге Казанского уезда 1602–1603 годов // Национальный вопрос в Татарии в дооктябрьский период. – Казань, 1990.
- Галлямов Р.Ф.* Этнические процессы в Предкамье после завоевания его Русским государством // Межэтнические и межконфессиональные отношения в Республике Татарстан. – Казань, 1993.
- Гарипова З.Г.* Казань: общество: политика, культура (1917–1941). – Казань: Магариф, 2004.
- Гарипова Ф.Г.* Данные топонимии о ногайском компоненте в этногенезе казанских татар // Исследования по диалектологии и истории татарского языка. – Казань, 1982.
- Гарустович Г.Н.* Религиозная ситуация в Золотой Орде глазами современников // Ислам и власть в Золотой Орде: сб. статей / под ред. И.М. Миргалеева, Э.Г. Сайфетдиновой. – Казань, 2012.
- Гвоздев И.А.* Двадцатипятилетие Казанской духовной академии // Православный собеседник. – 1868. – №3.
- Гвоздиков И.М.* Башкортостан накануне и в годы Крестьянской войны под предводительством Е.И. Пугачева. – Уфа, 1999.
- Генинг В.Ф.* Этногенез удмуртов по данным археологии // Вопросы финно-угорского языкознания. Вып.IV. – Ижевск, 1967.
- Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопримечательностей. – СПб., 1799.
- Герои кряшенского народа / сост. И.Р. Саттарова, науч. ред. Т.Г. Дунаева. – Казань, 2010.
- Гилязов И., Петров-Текин Н.* «Вел антисоветскую политическую агитацию. (Жизнь и судьба Федора Николаевича Сердинского) // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2011. – №1–2.
- Глухов М.С.* Судьба гвардейцев Сеюмбеки (неформальный подход к еще ненаписанным страницам истории). – Казань, 1993.
- Глухов-Ногайбек М.С.* Каз иле – Казакия моя. – Казань, 2015.
- Годовова Е.В.* Оренбургские и уральские казаки // История татар с древнейших времен в семи томах. Т.6. Формирование татарской нации XIX – начало XX в. – Казань, 2013.
- Годовова Е.В.* Оренбургское казачье войско в 1798–1865 годах. – Самара, 2007.
- Голан А.* Миф и символ. – М., 1993.
- Голиков И.И.* Деяния Петра Великого, мудрого преобразователя России. Т.2. – М., 1838.
- Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. – М., 1998.
- Горбунова С.В.* Судебные функции Оренбургской пограничной комиссии и их осуществление // Проблемы истории России и западноевропейских стран: межвузовский сборник науч. трудов. – Нижневартовск, 1997.
- Гордлевский В.А.* Элементы культуры у касимовских татар // Избранные сочинения. – М., 1968.
- Горохов В.М.* Реакционная школьная политика царизма в отношении татар в Поволжье. – Казань, 1941.
- Горюнова Е.И.* Развитие жилища у мордвы // ТИЭ. – Т.86. – М., 1963.
- Грачев С.В.* Геополитика и просвещение народов Поволжья (60-е годы XIX – начало XX вв.). – Саранск, 2000.

- Гребельский П.Х., Думин С.В.* Князя Ширинские-Шихматовы // Дворянские роды Российской империи. – М., 1996.
- Гренков А.* Собор, бывший в Москве при патриархе Филарете в 1620 году и его определение // Православный собеседник. – 1864. – Ч.1.
- Григорьев А.Н.* Кряшенская художественная литература (предисловие) // Сборник стихов кряшенских поэтов. – Казань, 1931.
- Григорьев А.Н.* Христианизация нерусских народностей как один из методов национальной политики царизма в Татарии. Со второй половины XVI в. до февраля 1918 года // Материалы по истории Татарии: сб. статей. – Казань, 1948.
- Григорьев 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.
- Григорьев Д.* Зовите нас крещеными // Известия по Казанской епархии. – 1906. – №14–15.
- Григорьев Д.* Несколько слов о причинах успешного распространения магометанства среди инородцев-язычников // Православный благовестник. – 1905. – №2.
- Григорьев Д.* Положение священника среди отступников // Известия по Казанской губернии. – 1905. – №22.
- Григорьев Д.* Среди отпавших татар. Случайные беседы // Известия по Казанской епархии. – 1902. – №17.
- Губайдуллин Г.С.* Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. – Казань, 1925. – Вып.2.
- Гурий.* Преосвященный Вениамин (Пуцек-Григорович) митрополит Казанский и Свяяский. – Казань, 1906.
- Давлетшин Г.М.* Волжская Булгария: духовная культура. – Казань, 1990.
- Давлетшин Г.* Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа. – Казань, 2004.
- Даулей Р.* Святки у крещеных татар Мамадышского и Лаишевского уездов Казанской губернии. – Казань, 1903.
- Даулей Р.П.* Школа среди инородцев // Миссионерский съезд в г. Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910.
- Дворянские роды Российской империи. Т. III. – М., 1997.
- Декрет об отделении // Власть. – 2001. – 13 февраля.
- Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. – Чебоксары, 1959.
- Денисова Н.П., Иванов В.П.* Обычное право и народное правосознание // Чуваши: история и культура. Т.2 / отв. ред. В.П. Иванов. – Чебоксары, 2009.
- Джераси Р.* Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России. – М., 2013.
- Джунджузов С.В.* Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале: Имперские механизмы аккультурации и проблема сохранения этнической идентичности (середина 30-х годов XVIII – первая четверть XX века). – Оренбург, 2014.
- Дик Е.Н.* Внешнеполитические факторы российского имперского строительства // Россия в XVII–XX веках. – М., 2000.
- Димитриев В.Д.* Некоторые исторические данные к вопросу об этногенезе чувашского народа // О происхождении чувашского народа. – Чебоксары, 1957.
- Димитриев В.Д.* Распространение христианства и чувашские народные массы в период феодализма (середина XVI в. – 1861 г.) // Проблемы религиозного синкретизма и развития атеизма в Чувашской АССР. – Чебоксары, 1978.
- Димитриев В.Д.* Н.В. Никольский – чувашский ученый, просветитель, общественный деятель: Учеб. пособие. – Чебоксары: Б.и., 1993.
- Динес Е.И.* Традиционная пища и домашняя утварь мордвы // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М., 1963.
- Дмитриев А.* Церковь и крестьянство на Руси. – М., 1931.
- Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской церкви: в 4 вып. Вып.4. Синодальный период. 1700–1890 г. – М., 1893.
- Дом, историю которого писали на века, как книгу // Республика Татарстан. – 2001. – №159 (24456). – 10 августа.
- Дэн В.Э.* Население России по V Ревизии. Подушная подать в XVIII веке и статистика населения в конце XVIII века. Ч. II. – М., Страстной бульвар, 1902.
- Евграфова О.Г.* Подготовка и повышение квалификации учителей в Татарстане в начале 20-х гг. XX в. (по материалам архивных документов) // Педагогическое мастерство: материалы IV международной научной конференции (г. Москва, февраль 2014 г.). – М.: Буки-Веди, 2014.

- Евсеев Н.* О прошлом и настоящем оренбургских казаков. – Самара, 1929.
- Егасова Н.А.* Жизнеописание святого страстотерпца Христова царевича Федора Долголядского // Белозерье. Краеведческий альманах. – №3. – Вологда, 2007.
- Егерев В.В.* Самобытное расселение народностей Казанского края // ВНОТ. – 1928. – №8.
- Егоров Ф.* История мари. – Козьмодемьянск, 1929.
- Елдашев А.М.* Василий Тимофеев и крещено-татарская школа // Звезда Поволжья. – 2012. – 11 октября.
- Емекеев С.* Нагайбаки // Православный благовестник. – 1902. – №24.
- Емельянов Н.Е.* Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь (1917–1952 годы) (по данным на январь 1999 г.) // Богословский сборник. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1999. – №3.
- Емельянов Н.Е., Хайлова О.И.* Гонения на Русскую православную церковь (1917–1950-е гг.) // Россия и современный мир. – 2008. – №4 (61).
- Еникеев С.* Очерк истории татарского дворянства. – Уфа, 1999.
- Ермолаев И.П.* Создание Приказа Казанского дворца как модели управления полиэтничным регионом // Окраины Московского государства и Российской империи: инновационные подходы в изучении Имперской истории России. – Казань, 2012.
- Ермолаев И.П.* Среднее Поволжье во II половине XVI – XVII вв. Управление Казанским краем. – Казань, 1982.
- Ермолаев И.П., Липаков Е.В.* Крестьяне дворцовых сел Казанского уезда в конце XVI – первой четверти XVII в.: по материалам дзорных и переписных книг // Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. – Казань, 1984.
- Ефимова А.М.* Догородские поселения на территории Болгарского городища // Города Поволжья в средние века. – М., 1974.
- Ешевский С.В.* Сочинения по русской истории. – М., 1900.
- Жертвоприношения крещеных татар // Казанский телеграф. – 1895. – №569.
- Житников А., Руфимский А.* Битва Давида и Голиафа, или как крешены отстаивают свое право на существование // Радонеж. – 2002. – №1 (119).
- Журавский А.В.* Жизнеописания новых мучеников Казанских. Год 1918-й. – М., 1996.
- Журавский А.В.* Насильственная секуляризация монастырских хозяйств в национальных республиках Поволжья в 1917–1919 годах // Исторический вестник. – 2001. – №1 (12).
- Загидуллин И.К.* «Наказная память» царя Ивана IV архиепископу Гурию как исторический источник // Казанское востоковедение: традиции, современность, перспективы: тезисы и краткое содержание докладов международной научной конференции, 10–11 октября 1996 года. – Казань, 1997.
- Загидуллин И.К.* Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. – Казань, 2007.
- Загидуллин И.К.* К вопросу отпадения крещеных татар Казанской губернии в мусульманство 1866 года // Национальный вопрос в Татарии в дооктябрьский период: сб. статей. – Казань: ИЯЛИ, 1990.
- Загидуллин И.К.* О грамоте царя Федора Ивановича казанским воеводам и дьякам от 18 июля 1593 г. // Гуманитарные науки: проблемы и аспекты изучения. – Казань, 1997.
- Загидуллин И.К.* Об указе царя Федора Алексеевича «Об отписке у мурз и татар поместий и вотчин, и о выгодах, какие принявшим христианскую веру предоставляются» от 16 мая 1681 года // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2016. – №8.
- Загидуллин И.К.* Причины отпадения старокрещеных татар Среднего Поволжья в мусульманство в XIX в. // Панорама–Форум. Спец. выпуск. Ислам в татарском мире: история и современность. Материалы международного симпозиума, г. Казань 29 апреля – 1 мая 1996 г. – 1997. – №12.
- Загидуллина Д.Ф.* Просветительство и татарская литература // История татар с древнейших времен в семи томах. Т.6. – Казань, 2013.
- Записка Н.И. Ильминского о Переводческой комиссии // Отчет о деятельности Братства святителя Гурия от 4 октября 1874 года по 4 октября 1875 года. – Казань, 1876.
- Записки путешествия академика Фалька // Полное собрание ученых путешествий по России. Т.6. – СПб., 1824.
- Зеленева Г.С.* Исторический обзор межконфессиональных отношений в Марийском крае дореволюционного периода // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: материалы Всерос. науч. конф. «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI – начало XX вв.)». Вып.2. – Казань, 2011.

- Зеленин Д.* Русская соха, ее история и виды. (Очерки по истории русской земледельческой культуры). – Вятка, 1907.
- Зеленин Д.К.* Н.И. Ильминский и его просвещение инородцев. – СПб., 1902.
- Зеленогорский М.А.* Жизнь и деятельность архиепископа Андрея. – М., 1991.
- Зеткина И.А.* Национальное просветительство Поволжья // Педагогика. – 2002. – №8.
- Зимин А.А.* В канун грозных потрясений. – М., 1986.
- Зинченко Ф.М.* Герои штурма рейхстага. – М., 1983.
- Злобин Ю.П.* Численность и состав татарского этноса Оренбургской губернии в XIX веке (по данным официальной статистики) // История и этническая культура татар Оренбуржья (к 105-летию со дня рождения М. Джалиля, 120-летию со дня рождения М. Файзи и 125-летию со дня рождения Г. Тукая): материалы межрегиональной научно-практической конференции / под общ. ред. *В.В. Амелина*. – Оренбург, 2011.
- Знаменский П.* На память о Н.И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия. – Казань, 1892.
- Знаменский П.* Несколько материалов для истории Алтайской миссии и об участии в ее делах Н.И. Ильминского. – Казань, 1901.
- Знаменский П.* О крещеных татарах деревни «Большой Арняш» (Извлечение из дневника) // Журнал Министерства народного просвещения. – 1868. – Часть 137, №3.
- Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. – СПб., 2001.
- Знаменский П.В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Вып.1–3. Вып.1. Состояние административной части в академии до 1870 г. – Казань, 1891; Вып.2. Состояние академии по учебной части. – Казань, 1891; Вып.3 Часть экономическая. Жизнь студентов. Списки студентов Казанской академии, окончивших полный курс за 1846–1870 годы. – Казань, 1892.
- Знаменский П.В.* История Русской церкви. – М., 2000.
- Знаменский П.В.* Казанские татары. – Казань, 1910.
- Знаменский П.В.* Несколько материалов для истории Алтайской миссии и участия в ее делах Н.И. Ильминского // Православный собеседник. – 1901. – №10.
- Знаменский П.В.* О татарских переводах христианских книг // Отдельный оттиск без библиографических данных. – Казань, 1894.
- Знаменский П.В.* О. Василий Тимофеевич Тимофеев. (Некролог). – Казань, 1896.
- Знаменский П.В.* Руководство к русской церковной истории. – Б.м., 2005.
- Знаменский П.В.* Участие Н.И. Ильминского в деле инородческого образования в Туркестанском крае. – Казань, 1900.
- Зорин Б.* Остатки язычества у татар Оренбургской и Уфимской губерний // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1913. – №2.
- Ибрагимов Г.* Татары и революция 1905 г. – Казань, 1926.
- Иванов А.И.* Миссионерско-педагогическая система Н.И. Ильминского и влияние ее на инородцев // Церковно-приходская школа. – 1903. – №6.
- Иванов А.П.* Традиции продолжают // Значение религиозно-педагогической деятельности В.Т. Тимофеева в социально-культурном и духовно-нравственном развитии кряшенского населения края: материалы научно-практической конференции, посвященной 175-летию В.Т. Тимофеева, состоявшейся 28 октября 2011 года в г. Мамадыше. – Мамадыш, 2012.
- Иванов В.А., Кортунов А.И., Косянов В.И., Чугунов С.М.* Оренбургское и Уральское казачьи войска. История и культура: учеб. пособие. – Уфа, 2009.
- Иванов Ю.Н., Королев В.В.* Роль русской православной церкви в социально-политической и экономической жизни Казанского края (вторая половина XVI–XVII вв.): учеб. пособие. – Казань, 2011.
- Ивонин Ю.М.* Христианизация в Удмуртии: история и современность. – Устинов, 1987.
- Игламов Н.Р.* Театр имени Камала // Восточный свет. – 2006. – №2.
- Игнатъев Р.Г.* Сказания, сказки и песни, сохранившиеся в рукописях татарской письменности и в устных пересказах у инородцев-магометан Оренбургского края // Записки Оренбургского отдела русского географического общества. – 1875. – Вып.№3.
- Идрисов У.Ф., Сенюткин С.Б.* и др. Из истории нижегородских мусульманских приходов в XIX – 30-х годах XX века. – Н. Новгород, 1997.
- Измайлов Б.* Источники XVIII в. // История татар с древнейших времен в семи томах. Т.5. Татарский народ в составе Российского государства (вторая половина XVI–XVIII вв.). – Казань, 2014.
- Износков И.А.* Инородческие школы Братства св. Гурия // Православный благовестник. – 1901.

- Износков И.А.* Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края: в 3 вып. – М., 1893, 1895.
- Износков И.А.* Миссионерская деятельность сельского духовенства Казанской епархии. – Казань, 1892.
- Износков И.А.* Об отпадших и отпадающих из православия инородцах. – Казань, 1907.
- Износков И.А.* Обучение и воспитание инородцев в Казанском крае // Православный благовестник. – 1904.
- Ильминский Н.И.* Ex orient lux // Православный собеседник. – 1904. – Вып.1.
- Ильминский Н.И.* Еще о школе для первоначального обучения детей крещеных татар // Православное обозрение. – 1865. – Т.26.
- Ильминский Н.И.* Записка Н.И. Ильминского по вопросу об отпадениях крещеных татар Казанской губернии 1881 года // Православный собеседник. – 1895.
- Ильминский Н.И.* Записка об устройстве учебных заведений. – Казань, 1904.
- Ильминский Н.И.* К истории инородческих переводов. – Казань, 1884.
- Ильминский Н.И.* Материалы для истории христианского просвещения татар. – Казань, 1864.
- Ильминский Н.И.* О переводе православных христианских книг на инородческие языки. Практические замечания Н. Ильминского. – Казань, 1875.
- Ильминский Н.И.* О церковном богослужении на инородческих языках. – Казань, 1883.
- Ильминский Н.И.* Опровержение исламизма, как необходимое условие к твердому принятию татарами христианской веры, всего полезнее может начаться разубеждением их в пророческом достоинстве Магомета // Программа в учебных мастерских при Казанской учительской семинарии. – Казань, 1891.
- Ильминский Н.И.* Татарские надписи из времен Казанского ханства в Лаишевском уезде // Записки Археологического общества. – М., 1851. – Т.3.
- Имперский строй в России в региональном измерении (XIX – начало XX вв.). – М., 1997.
- Инородческая сельскохозяйственная школа в крещено-татарском селе Шемуртбашах Казанской губернии // Православный благовестник. – 1893. – №23.
- Инородческий вопрос в Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. – 1903. – №18.
- Иоанн*, епископ. Миссия церкви в православном понимании: экклезиологические и канонические обоснования // Проблемы этноцизма и миссионерской практики: сб. науч. трудов. – М., 1996.
- Иоффе Г.З.* Между двумя караулами. 85 лет Учредительному собранию // Литературная газета. – 2003. – №14.
- Исанбаев Н.И.* Марийско-тюркские языковые контакты. – Йошкар-Ола, 1989.
- Ислаев Ф.Г.* Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия от конфронтации к веротерпимости. – Казань, 2001.
- Ислаев Ф.Г.* Ислам и православие в России: от конфронтации к веротерпимости. Век XVIII. – М., 2004.
- Ислаев Ф.Г.* Казанская новокрещенская школа // Образование и просвещение в губернской Казани. Вып. 2. – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2009.
- Ислаев Ф.Г.* Православные миссионеры в Поволжье. – Казань, 1999.
- Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий. – Казань, 2000.
- Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994.
- История России: учеб. / *А.С. Орлов*, авт. коллектив. – Изд. 3-е, перераб. и доп. – М., 2008.
- История татар с древнейших времен в семи томах. Т.1. Народы степной Евразии в древности. – Казань, 2002; Т.2. Волжская Булгария и Великая Степь. – Казань, 2006; Т.3. Улус Джучи (Золотая Орда). XIII – середина XV в. – Казань, 2009; Т.4. Татарские государства XV–XVIII в. – Казань, 2014; Т.5. Татарский народ в составе Российского государства (вторая половина XVI – XVIII в. – Казань, 2014; Т.6. Формирование татарской нации XIX – начало XX в. – Казань, 2013; Т.7. Татары и Татарстан в XX – начале XXI в. – Казань, 2013.
- История Татарской АССР. – Казань, 1968.
- История Татарской АССР. Т.1. – Казань, 1955.
- История христианизации народов Поволжья. Критические суждения и оценка: межвуз. сборник научных трудов. – Чебоксары, 1988.
- Исхаков Д.М.* Историческая демография татар. – Казань, 2014.
- Исхаков Д.М.* Кряшены (крещеные татары) // Татарстан. – 1993. – №4.
- 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 научно-практической конференции (20–22 сентября 2006 г.). – Казань, 2007.

- Исхаков Д.М.* Молькеевские кряшены: проблема формирования и демографическое развитие в XVIII – начале XX вв. // Молькеевские кряшены. – Казань, 1993.
- Исхаков Д.М.* От средневековых татар к татарам нового времени (этнологический взгляд на историю татар XV–XVII вв.). – Казань, 1998.
- Исхаков Д.М.* Перепись населения и судьба нации // Татарстан. – 2002. – №3.
- Исхаков Д.М.* Расселение и численность татар в Поволжско-Приуральской историко-этнографической области в XVIII–XIX вв. // Советская этнография. – 1980. – №4.
- Исхаков Д.М.* Татарская этническая общность // Татары. – М., 2001.
- Исхаков Д.М.* Татары: популярная этнография (этническая история татарского народа). – Казань, 2005.
- Исхаков Д.М.* Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). – Казань, 1993.
- Исхаков Д.М.* Этнодемографическое развитие нагайбаков до первой четверти XX в. // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). – Казань, 1995.
- Исхаков Р.Р.* Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.). – Казань, 2011.
- Исхаков Р.Р.* Очерки истории традиционной культуры и религиозности татар-кряшен. – Казань, 2014.
- Исхаков Р.Р., Николаев Г.А.* Предисловие // Татары-кряшены в зеркале фольклора и этнографических сочинений слушателей Казанских кряшенских педагогических курсов (педагогического техникума) (1921 – 1922 гг.) / сост., авт. предисл. и примеч. Р.Р. Исхаков, Г.А. Николаев. – Казань; Чебоксары, 2014.
- Исхакова Р.Р.* Педагогическое образование в Казанской губернии в середине XIX в. – начале XX в. – Казань, 2001.
- К вопросу о просвещении инородцев // Вятские епархиальные ведомости. – 1904. – №2
- К вопросу об инородческом образовании в России // Русская школа. – 1900. – №7–8.
- Кабузан В.Н.* Народы России в первой половине XIX в. Численность и этнический состав. – М., 1992.
- Казаков А.Л.* Уральская Виринея // Челябинский рабочий. – 1989. – 2 апреля.
- Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань, 1886.
- Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: феноменология традиционного миро-восприятия. – Йошкар-Ола, 2003.
- Калинин Н.Ф.* Казань. Исторический очерк. – Казань, 1955.
- Каменев С.А.* Церковь и просвещение в России. – М., 1930.
- Каппелер А.* Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. – 2003. – №2.
- Каппелер А.* Как классифицировали русские источники XVI – середины XIX вв. этно-религиозные группы Волго-Уральского региона // Исповеди в зеркале: Межконфессиональные отношения в центре Евразии (на примере Волго-Уральского региона – XVIII – XXI вв.). – Н.Новгород, 2012.
- Каппелер А.* Россия – многонациональная империя: возникновение, история, распад. – М., 1997.
- Карамзин Н.М.* История государства Российского. Т.1. – СПб., 1818.
- Каргалов В.В.* Засечные черты и их роль в обороне Русского государства в XVI–XVII веках // Военно-исторический журнал. – 1986. – №12.
- Каримуллин А.Г.* Татарская книга пореформенной России. – Казань, 1983.
- Каримуллин А.Г.* Татарское государственное издательство и татарская книга России (1917–1932). – Казань, 1999.
- Каримуллин А.Г.* У истоков татарской книги (от начала возникновения до 60-х годов XIX века). – Казань, 1971.
- Кармен Р.* Как это было... // Москва. – 1965. – №5.
- Каспе С.* Империя и модернизация. Общая модель и российская специфика. – М., 2001.
- Катанов Н.Ф.* Народные способы лечения у башкир и крещеных татар Белебеевского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. – Т.16. Вып.1. – Казань, 1900.
- Каштанов С.М.* Земельно-иммунитетная политика русского правительства в Казанском крае в 50-х годах XVI в. (по актовому материалу) // Ученые записки Казанского государственного педагогического института. Вып.80. Из истории Татарии. Сборник IV. – Казань, 1970.
- Кефели-Клай А.* Народный ислам у крещеных православных татар в XIX веке // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. – М., 2005.
- Кириченко Е.* Молчание знаменосцев // Свободная пресса. – 2012. – 9 мая.

- Киселев Н.М.* Форпост. Страницы истории: монография в 2 частях. – Оренбург, 2012.
- Китяковский А.* Волостные суды, их история, настоящая их практика и настоящее их положение // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т.6. – СПб., 1872.
- Клементьев В.Н.* Истоки государственности чувашей. Кн.1: Истоки государственности чувашей. – Чебоксары, 2014.
- Климович Л.И.* Ислам в царской России. Очерки. – М., 1936.
- Клочков И.Ф.* Мы штурмовали Рейхстаг. – Л., 1986.
- Кобзев А.В.* Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. – Н.Новгород, 2007.
- Кобзов В.С.* Новая линия // Вестник ЧелГУ. Серия 1. История. – 1992. – №1.
- Кобзов В.С., Шадрин В.М.* Не славы ради. Оренбургское казачье войско в государственно-правовой системе Российской империи. – М., 2003.
- Коблов Я.Д.* Мифология казанских татар. – Казань, 1910.
- Коблов Я.Д.* О татаризации инородцев Приволжского края // Миссионерский съезд в г. Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910.
- Кобрин В.Б.* Опричнина. Генеалогия. Антропонимика. – М., 2008.
- Ковалев Ф.* Православие на службе самодержавия в России. – М., 1930.
- Коваль И.* Обряды крещеных татар (именуемых кряшен) // Краеведческий сборник. – 1930. – №2–3.
- Козлов В.* Национальные приходы Казанской епархии Русской православной церкви // АНКО = Актуальное национально-культурное обозрение. – 2006. – №1.
- Козлова К.И.* Очерки этнической истории марийского народа. – М., 1978.
- Козлова К.И.* Полевые этнографические работы 1960 г. по изучению марийского населения (Вопросы истории, археологии и этнографии мари) // Труды МарНИИ. – 1961. – Вып.16.
- Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. – М., 1964.
- Козляков В.Н.* Борис Годунов. – М., 2011.
- Козляков В.Н.* Василий Шуйский. – М., 2007.
- Колчерин А.* Будущее кряшенской миссии через призму истории // Историко-культурное наследие кряшен Волго-Уральского региона. Актуальные вопросы и перспективы изучения. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2016.
- Колчерин А.* Кряшенская миссия. Уроки прошлого // Кряшенское историческое обозрение. – 2016. – №2.
- Колчерин А.* Христианизация народов Поволжья. – Казань, 2014.
- Комиссаров А.* К этнографической карте Козьмодемьянского, Цивильского, Чебоксарского и Ядринского уездов. – Казань, 1912.
- Конев А.Ю.* Правовые аспекты конфессиональной политики в отношении народов Сибири в конце XVI – начале XVIII в. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики: в 3 ч. – Тамбов, 2013. – №12 (38). – Ч.3.
- Корбут М.К.* Национальное движение в Волжско-Камском крае и национальные съезды в период Временного правительства // Революционный Восток. – 1929. – №7.
- Коробов С.А.* Прошлое марийского народа. – Йошкар-Ола, 1964.
- Королева Л.А.* Закрытие церквей в СССР в 1930-е гг. (на примере Пензенского региона) // Международный научно-исследовательский журнал. Исторические науки. – 2016. – №4 (46). Ч.7. Апрель.
- Коротин Р.П., Павлычев И.Г., Пьянков И.Г.* На рубежах Отечества. – Оренбург, 2003.
- Корсаков Д.А.* Об историческом значении поступательного движения великорусского племени на восток. – Казань, 1889.
- Костанье И.* Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1913 – №3.
- Кошелев В.М.* Нагайбакские гусли. Опыт комплексного исследования // Искусство Татарстана: Пути становления. – Казань, 1985.
- Красиков П.А.* О некоторых ошибках при проведении в жизнь законодательства о религиозных культах // Избранные атеистические произведения. – М., 1970. – С.238.
- Краснодубовский Г.С.* Иностранческая школа Казанского края // Московские ведомости. – 1903. – №286–289.
- Крачковский И.Ю.* Очерки по истории русской арабистики. – М.-Л., 1950.
- Кривошекова-Гантман А.С.* Откуда эти названия. – Пермь, 1973.
- Кроковский М.С.* Этнография горных черемис, обитающих Казанской губернии в

- Козьмодемьянском уезде / публикация текста, предисловие и примечания *А.Г. Иванова* // *Майский археографический вестник*. – Йошкар-Ола, 2003. – Вып. 13.
- Крюкова Т.А.* Материальная культура майцев XIX века. – Йошкар-Ола, 1956.
- Кряшенский вопрос // *Красная Татария*. – 1925. – 4 декабря.
- «Кто же вы нагайбаки?»: этнографические очерки. Вып.2 / сост. *Т.К. Потапова*. – Челябинск, 2011.
- Кузнецов Н.* Миссионерская экскурсия в крещено-татарские селения Елабужского уезда // *Вятские епархиальные ведомости*. – 1911. – №49.
- Кудряшов Г.Е.* Динамика полисинкретической религиозности. – Чебоксары, 1974.
- Кузнецов В.А.* Иррегулярные войска Оренбургского края. – Самара-Челябинск, 2008.
- Кузнецов В.А.* Новая Закамская линия и образование ландмилиции // *Известия Самарского научного центра РАН*. – Самара, 2009. – Т.11. – №2.
- Кузнецов И.Д.* Очерки по истории чувашского крестьянства. – Чебоксары, 1957.
- Кузнецов С.К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис. – Вятка, 1907.
- Кузнецов С.К.* Отрывки из дорожных заметок во время этнографической экскурсии по Вятской губернии в 1880 году // *ИОАИЭ*. – Т.3. 1880–1882 гг. – Казань, 1884.
- Кулбахтин И.Н., Кулбахтин Н.М.* Наказы народов Башкортостана в Уложенную комиссию 1767–1768 гг. – Уфа, 2005.
- Кудушева Л.К.* Деятельность театров Оренбургской (Чкаловской) области в 30-е гг. XX века // *Кирилло-Методиевские чтения в СамГТУ: сборник материалов XI Всероссийской (с международным участием) научной конференции студентов, магистрантов и аспирантов (15 мая 2015 г., Самара, СамГТУ)*. – Вып. 3. – Самара, 2015.
- Кулбахтин Н.М., Сергеев Ю.Н.* Религиозная политика царизма в Башкирии // *Социально-экономическое развитие и классовая борьба на Южном Урале и в Среднем Поволжье. Межвузовский сборник*. – Уфа, 1988.
- Культура и быт казахского колхозного аула. – Алма-Ата, 1967.
- Культурология / сост. и отв. ред. *А.А. Радугин*. – М., 2001.
- Кузнецов Г.З.* История о Казанском царстве. – СПб., 1905.
- Курприянов Ю.* Казанские «отцы духовные» и их дела греховные. – Казань, 1960.
- Курбангалиева Т.С.* Книгоиздательское дело в Татарии. 1917–1927. – Казань, 1977.
- Курсы по переподготовке учителей кряшен // *Известия ТатЦИК*. – 1923. – №149 (244). – 10 июля.
- Куфтин Б.А.* Татары касимовские и татары-мишари ЦПО // *Культура и быт населения ЦПО*. – М., 1929.
- Лепехин И.* Записки путешествия академика Лепехина // *Полное собрание ученых путешествий по России*. Т.3. – СПб., 1821.
- Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия доктора и академика адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства: в 1768 и 1769 году. – Ч.1. – СПб., 1771.
- Липаков Е.В.* Архипастыри Казанские. 1555–2007. – Казань, 2007.
- Липаков Е.В.* Борьба вокруг системы Ильминского в конце XIX – начале XX вв. // *Материалы научно-практической конференции «Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность»*. – Казань, 2001.
- Липаков Е.В.* Казанская духовная семинария: исторический очерк. – Казань, 2007.
- Лобанов В.* Образцы идеографического письма из Чистопольского уезда Казанской губернии // *ИОАИЭ*. – Т.20. – Вып.6. – Казань, 1901.
- Луппов П.Н.* Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX в. – Вятка, 1899; Изд. 2-е, испр. и доп. – Вятка, 1901.
- Любимов С.В.* Опыт исторических родословий. Гундоровы, Жижемские, Несвицкие, Сибирские, Зотовы и Остерманы. – Пг., 1915.
- Магнитский В.* Из быта чуваш Казанской губернии (Ирихи – Киремети – браки) // *Отдельный оттиск из Этнографического обозрения*. – Т.18. – Б.г.
- Магнитский В.* Материалы к объяснению старой чувашской веры, собранные в некоторых местностях Казанской губернии. – Казань, 1881.
- Магницкий В.* Несколько данных о «мишарях» (мещера, мещеряки) и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // *ИОАИЭ*. – Т.13. – Вып.4. – Казань, 1896.
- Магницкий В.К.* Елабужский уезд // *Волжский вестник*. – 1891. – №70.
- Магомедов М.Г.* Образование Хазарского каганата. – М., 1983.
- Мазитова Н.А.* Изучения ислама в Казани в конце XIX в. // *Ислам в истории народов Востока: сб. статей*. – М., 1981.

- Макарий*, митрополит. История Русской церкви: в 12 т. – СПб., 1883.
- Макаров Г.М.* Нагайбакские песни и музыкальные инструменты. – Казань, 2015.
- Макаров Г.М.* Перспективы развития традиционной культуры кряшен в современных условиях // Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы научно-практической конференции. – Казань, 2001.
- Макаров Г.М.* Тамги кряшен // Научный Татарстан. – 2011. – №3.
- Макаров Д.М.* Самодержавие и христианизация народов Поволжья во второй половине XVI–XVII вв.: учеб. пособие. – Чебоксары, 1981.
- Макаров Д.М.* Самодержавие и христианизация народов Среднего Поволжья (XVI–XVIII вв.). – Чебоксары, 2000.
- Макеева А.И.* Первые дерматоглифические исследования нагайбаков // Вестник антропологии. – 2013. – №2(24).
- Максимов С.* Остатки язычества в современных верованиях крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876.
- Максютова Н.Х.* Восточный диалект башкирского языка. – М., 1976.
- Малов А.В.* Состав и внутренняя структура отрядов служилых татар «великого Росийского царствия» по записям расходных книг Казенного приказа (двора) конца Смуты. 1613–1619 гг. // Средневековые тюрко-татарские государства. – Казань, 2014. – №6.
- Малов А.М.* Ностальгия по родным краям. – Казань, 2014.
- Малов Е.* Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергшихся влиянию магометанства (миссионерский дневник). – Казань, 1872.
- Малов Е.* Сведения о миссионерском отделении // Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии. – Казань, 1873. – Вып. I.
- Малов Е.А.* Нынешнее религиозное состояние крещеных татар Заволжского края // Православное обозрение. – 1866. – Т.20.
- Малов Е.А.* О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов. – Казань, 1882.
- Малов Е.А.* О новокрещенских школах в XVIII веке // Отдельный оттиск из Православного обозрения. – Казань, 1868.
- Малов Е.А.* О Новокрещенской конторе. – Казань, 1878.
- Малов Е.А.* Православная противомусульманская миссия в Казанском крае в связи с историей мусульманства в первой половине XIX в. // Православный собеседник. – 1868. – №2.
- Малов Е.А.* Приходы старокрещеных и новокрещеных татар в Казанской епархии. – М., 1866.
- Малов Е.А.* Село Бетьки. – Казань, 1868.
- Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. – М.-Л., 1951.
- Маньков А.Г.* Уложение 1649 года – кодекс феодального права России. Изд. 2-е, испр. – М., 2000.
- Марабаева Ю.А.* Восточная консерватория в контексте становления высшего музыкального образования в Поволжье // Вестник ТГГПУ. – 2011. – №3 (25).
- Март Н.Я.* Избранные труды. Т.5. – М.-Л., 1935.
- Маслова Г.С.* Русские постройки Среднего Поволжья // Советская этнография. – 1953. – №1.
- Маслова Г.С., Станюкович Т.В.* Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. ТИЭ. Новая серия. Т.47. – М., 1960.
- Маслова Е.С.* «Рабфак шаг за шагом продвигался вперед» (Рабочий факультет Казанского университета в 1919–1926 гг.) // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2004. – №2.
- Матвеев Г.Б.* О трудах Н.В. Никольского по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири // Никольский Н.В. Собрание сочинений: в 4 т. Т.3. Труды по истории, культуре и статистике народов Волго-Уралья и Сибири / сост. Г.Б. Матвеев. – Чебоксары, 2008.
- Матвеев Г.М.* Мифоязыческая картина мира этноса (на примере мифов и языческой религии чувашского народа). – Чебоксары, 2012.
- Матвеев П.А.* Очерки народного юридического быта Самарской губернии // Записки Императорского Русского географического

- общества. По отделению этнографии. Т.8. – СПб., 1878.
- Матвеев С.М.* Гадания на кольцах у крещеных татар. – Казань, 1907.
- Матвеев С.М.* О крещеных инородцах Уфимской епархии. – Уфа, 1910.
- Матвеев С.М.* Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии // ИОАИЭ. – 1899. – Т.15. – Вып.3; отд. оттиск. – Казань, 1899.
- Матвеев С.М.* Свадебные обычаи и обряды крещеных татар Уфимской губернии // ИОАИЭ. – 1896. – Т.13. – Вып. 5.
- Материалы научно-практической конференции, посвященной 175-летию В.Т. Тимофеева, состоявшейся 28 октября 2011 года в г. Мамадыше. – Мамадыш, 2012.
- Материальная культура народов Средней Азии и Казахстана. – М., 1966.
- Маторин Н.* Жрецы и знахари: Классовая роль жречества у народов Волжско-Камского края // Религиозные верования народов СССР. Т.2. – М., 1931.
- Маторин Н.* К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Фёдоровичу Ольденбургу. К 50-летию научной общественной деятельности. 1882–1932. – Л., 1934.
- Маторин Н.* Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество – Ислам – Православие – Сектантство. – М.-Л., 1929.
- Махмудов М.Г.* Практическое руководство к изучению татарского языка. – Казань, 1857.
- Махмудова Л.Т.* Некоторые материалы по лексике мишарского диалекта татарского языка // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1979.
- Машанов М.* Заметки о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. – Казань, 1875.
- Машанов М.А.* Обзор деятельности братства св. Гурия за двадцать пять лет его существования (1867–1892 гг.). – Казань, 1892.
- Межэтнические межконфессиональные отношения в Республике Татарстан. – Казань, 1993.
- Месарош Д.* Памятники старой чувашской веры. – Чебоксары, 2000.
- Мешкерис В.А.* Женские чалмообразные головные уборы на кумакских статуэтках из Согда // Костюм народов Средней Азии. – М., 1979.
- Миллер А.* Империя Романовых и национализм: эссе по методологии историографического исследования. – М., 2008.
- Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. – СПб., 1791.
- Миннихметова Т.Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. – Ижевск, 2000.
- Миржанова С.Ф.* Южный диалект башкирского языка. – М., 1979.
- Миролобов.* Из быта крещеных чувашей // Известия по Казанской епархии. – 1889. – №16.
- Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.): в 2 т. – СПб., 2003.
- Мирошниченко В.В.* Основные этапы развития национального образования в советский период // Актуальные задачи педагогики (III): материалы междунар. заоч. конф. (г. Чита, февраль 2013 г.). – Чита, 2013.
- Миссионерские инородческие курсы в городе Вятке // Вятские епархиальные ведомости. – 1904. – №20.
- Михайлова С.М.* Традиции и взаимовлияние культур народов Поволжья. – Казань, 1997.
- Можаровский А.* 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.
- Можаровский А.Ф.* Старая Казанская академия. – М., 1887.
- Моисеев Б.А.* Местные названия Оренбургской области. Историко-топонимические очерки. – Оренбург, 2013.
- Моисеев М.В.* К истории землевладения рода Юсуповых в начале XVII века // Русский дипломатарий. – М., 2004. – Вып. 10.
- Моисеев М.В.* Мусульманская политика Русского государства в эпоху Ивана Грозного: дискуссионные аспекты // Quaestio Rossica. – 2016. – Т. 4, №1.
- Мокрынин В.П.* Дипломатическая практика в Западно-Тюркском каганате // Страницы истории и материальной культуры Киргизстана. – Фрунзе, 1975.
- Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. – Саранск, 1968.
- Мокшина Е.Н.* Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века. – Саранск, 2003.

*Молотова Т.Л.* Из истории исламизации восточных марийцев (конец XIX – начало XX веков) // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: материалы Всерос. науч. конф. «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI – начало XX вв.)». Вып.2. – Казань, 2011.

*Молотова Т.Л.* Марийский народный костюм. – Йошкар-Ола, 1992.

Молькеевские кряшены: сб. статей / отв. ред. *Д.М. Исхаков*. – Казань, 1993.

*Моргунов К.А.* Исторический опыт государственного регулирования национальных отношений на Южном Урале (1917–1939 гг.). – Оренбург, 2005.

*Мустафина Д., Мустакимов И.* Источники XVI–XVII в. // История татар с древнейших времен в семи томах. Т.V. Татарский народ в составе Российского государства (вторая половина XVI–XVIII вв.). – Казань, 2014.

*Мустафина Д.А.* «Книга ветха, в том месте листы згнили». (Восполнение материалов про странственной организации селений Казанского уезда в 1565–1568 гг.) // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2014. – №3–4.

*Мустафина Д.А.* Археографическое введение // Писцовое описание Казани и Казанского уезда 1565–1568 годов. Публикация текста / Казан гос. ун-т, изд. подг. *Д.Г. Мустафиной*. – Казань, 2006.

*Мустафина Д.А.* Писцовые книги как источник по истории народов Среднего Поволжья второй половины XVI – XVII вв. // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Вып. 4. Материалы Всероссийской научной конференции «Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья (XVI – начало XVIII вв.)» и круглого стола «Понятия «чюваш» и «ясачная чюваша» в письменных источниках XVI–XVIII вв. как этническая и социальная страты» (г. Казань, 6 декабря 2013 г.), проведенного в рамках данной конференции. – Казань, 2014.

*Мустафина Д.Г.* Социальное положение крестьян Казанского уезда во второй половине XVII века // Исследования по истории крестьянства Татарии дооктябрьского периода. – Казань, 1984.

*Мустафина Л.А., Ермолаев И.П.* Писцовая книга Семена Волынского как исторический источник // Писцовая книга Казанского уезда 1647–1656 годов. – М., 2001.

*Мустафина Л.Ф.* Система подготовки национальных педагогических кадров Поволжья и Приуралья в период 1917–1932 гг. // Научное ведение. – 2015. – Т. 7, №2, март-апрель.

*Мухаммадеева Л.А.* Газета «Киняш»: достижения, проблемы, дискуссии // Кряшенское историческое обозрение. – 2015. – №1.

*Мухаммадеева Л.А.* Деятельность Казанского кряшенского педагогического техникума // Школьное и религиозное просвещение народов Среднего Поволжья и Приуралья в XIX–XX вв.: материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 150-летию открытия Казанской центральной крещено-татарской школы (Казань, 11 октября 2013 г.) – Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ; Изд-во «ЯЗ», 2014.

*Мухаммадеева Л.А.* Кряшенское население Башкирской республики на страницах газет «Дус» и «Киняш» (1917–1920-е гг.) // Вестник Башкирского университета – 2014. – Т.19. – №2.

*Мухаммадеева Л.А.* Кряшены в 1917–1930-х 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.

*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. Исхаков*. – Казань, 2016.

*Мухаммадеева Л.А.* Отмена уроков религиозного вероисповедания в образовательных учреждениях (на примере Казанского учебного округа) // Научный Татарстан. – 2015. – №3.

*Мухаммадеева Л.А.* Политика ТАССР «По слиянию кряшен с основной массой татарского населения» в 1920-е гг. (по материалам периодической печати) // Научный Татарстан. – 2012. – №2.

*Мухаммадеева Л.А., Хамидуллин Б.Л.* Подвиги кряшен на фронтах Великой Отечественной войны // Научный Татарстан. – 2015. – №2. – С.7–15.

- Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар-кряшен. – Казань, 2005.
- Мухамедова Р.Г.* Одежда одной из групп темниковских татар // Труды КФАН СССР. – Казань, 1959.
- Мухамедова Р.Г.* Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. – М., 1972.
- Мухамедьяров Ш.Ф.* Социально-экономический и государственный строй Казанского ханства (XV – первая половина XVI вв.) / сост. и отв. ред. *Р.Г. Галлям.* – Казань, 2012.
- Мухаметшин Ю.Г.* Пища из животноводческих продуктов в системе питания нагайбаков // Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков). – Казань, 1995.
- Мухаметшин Ю.Г.* Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры: середина XIX – начало XX в. – М., 1977.
- Мухин В.* История закрытия храмов и монастырей в г.Казани в 20-е–30-е гг. XX столетия // Православный собеседник. – Казань, 2008. – №1 (16).
- Навечно в сердце народном. Изд. 3-е, доп. и испр. – Минск, 1984.
- Нагайбаки (Комплексное исследование группы крещеных татар-казаков) / отв. ред. *Д.М. Исхаков.* – Казань, 1995.
- Наговицин С.* Церемониал без церемоний // Слободские куранты. – 2004. – 23 декабря.
- Насыри К.* Избранные произведения. – Казань, 1977.
- Насыри К.* Избранное: в 2 т. Т.1. – Казань, 1974.
- Насыри К.* Поверья и обряды казанских татар, образовавшиеся мимо влияния на их жизнь их суннитского магометанства // Записки Императорского Русского географического общества по отделу этнографии. Т.6. – СПб., 1880.
- Насыров Т.М.* Пресса комучевской Казани // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2007. – №2.
- Насыров Т.М.* Репрессированная татарская пресса (1917–1918 гг.) // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2006. – №1.
- Национальная политика России: история и современность. – М., 1997.
- Национальные окраины Российской империи: становление и развитие системы управления. – М., 1998.
- Национальный вопрос в Татарии в дооктябрьский период: сб. статей. – Казань: ИЯЛИ, 1990.
- Небольсин П.* Путешествие в Оренбургский край // Вестник РГО. – 1852. – Ч.1. – Кн.1–2.
- Невострюев К.И.* О городищах древнего Волжско-Булгарского и Казанского царств в нынешних губерниях Казанской, Симбирской, Самарской и Вятской // Труды I археологического съезда. Т.2. – М., 1871.
- Невярович В.К.* Благословенно царство. Церковные основы монархической идеи в России. – СПб., 1999.
- Нигмедзянов М.Н.* Народные песни волжских татар. Исследование. – М., 1982.
- Нигмедзянов М.* Народные песни волжских татар (исследование). – М., 1982.
- Нигмедзянов М.Н.* Народная музыка // Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М., 1967.
- Нигмедзянов М.Н.* Стилиевые особенности музыкального фольклора татар-кряшен // VII Международный Конгресс антропологических и этнографических наук (Москва, август 1964 г.). – М., 1964.
- Нигмедзянов М.Н.* Татарские народные музыкальные инструменты // Музыкальная фольклористика. Вып.2 / ред.-сост. *А.А. Банин.* – М., 1978.
- Никитина Г.А.* Кряшены Удмуртии: этнокультурный портрет // Вестник Удмуртского университета. – 2012. – №5–3.
- Никитников Г.* Иерархия Вятской епархии. – Вятка, 1863.
- Никишенков А.А.* Крестьянство в судебной системе Российского государства // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке – начале XX века. – М., 2003.
- 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.
- Николаев Г.А.* Сельская община // Чуваши: история и культура. Т.2 / отв. ред. *В.П. Иванов.* – Чебоксары, 2009.
- Николай Ильминский и кряшенское национальное движение. Материалы научной

конференции (27 декабря 2011 года, Казань). – Казань, 2013.

*Никольский А.* Православное миссионерское общество. Историческая записка о деятельности общества за истекшее двадцатипятилетие. (1870–1895 гг.). – М., 1895.

*Никольский Н.В.* Конспект по истории народной музыки народностей Поволжья. – Казань, 1920

*Никольский Н.В.* Конспект по истории народностей Поволжья. – Казань, 1919.

*Никольский Н.В.* Конспект по истории христианского просвещения чуваш. – Казань, 1909.

*Никольский Н.В.* Краткий конспект по этнографии чуваш // Собрание сочинений. Т.1. – Чебоксары, 2004.

*Никольский Н.В.* Краткий курс по этнографии чуваш. Вып.1. – Чебоксары, 1929.

*Никольский Н.В.* Народное образование у чуваш // Собрание сочинений. Т.2. – Чебоксары, 2007.

*Никольский Н.В.* Основы инородческого просвещения. – Казань, 1919.

*Никольский Н.В.* Переводческая комиссия в Казани и ее просветительская деятельность среди инородцев. По поводу отчета Казанской Переводческой комиссии за 1904 г. // Православный собеседник. – 1905. – Ч.2.

*Никольский Н.В.* Постановка переводческого дела в Казанском крае // Миссионерский съезд в г. Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910.

*Никольский Н.В.* Родной язык как орудие просвещения инородцев // Православный собеседник. – 1904. – Ч.1.

*Никольский Н.В.* Собрание сочинений: в 4 т. Т.1. Труды по этнографии и фольклору чувашского народа. – Чебоксары, 2004.

*Никольский Н.В.* Собрание сочинений: в 4 т. Т.2. Труды по истории христианизации и христианского просвещения чувашей. – Чебоксары, 2007.

*Никольский Н.В.* Христианство среди чуваш Среднего Поволжья в XVI–XVIII вв. Исторический очерк. – Казань, 1912.

*Никольский Н.М.* История русской церкви. – М., 1988.

*Никольский Н.М.* Николай Иванович Ильминский: очерк его жизни и деятельности. – СПб., 1898.

*Новосельский А.А.* Борьба Московского государства с татарами в I половине XVII в. – М.-Л., 1948.

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

*Ногманов А.И.* Российское законодательство второй половины XVI–XVIII вв. как источник по истории татарского населения Среднего Поволжья и Приуралья – Казань, 1994.

*Ногманов А.И.* Татары Среднего Поволжья и Приуралья в российском законодательстве XVI–XVIII вв. – Казань, 2002.

*Нурминский С.* Инородческие школы // Православное обозрение. – 1864. – Т.2.

О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе (к пятидесятилетию системы и школы, а также необходимые справки к указу №8608 о просвещении инородцев). – Казань, 1913.

О христианском просвещении инородцев. Переписка архиепископа Вениамина Иркутского с Н.И. Ильминским. – Казань, 1905.

*Огрызко И.И.* Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. – Л., 1941.

*Одигитриевский Н.* Крещенные татары Казанской губернии. Этнографический очерк. – М., 1895.

«Ока» для героев // Честное слово. – 2005. – №20 (434).

*Окладников А.П.* Якутия до присоединения к Русскому государству // История Якутской АССР. Т.1. – М.-Л., 1955.

*Октябрьская И.В.* Крещенные казахи Алтая. Конфессиональный фактор в этнической истории XIX–XX веков // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. – Новосибирск, 2005.

*Опарина Т.А.* Иноземцы в России XVI–XVII вв. – М., 2007.

*Орленко С.П.* Выходцы из Западной Европы в России XVII века: правовой статус и реальное положение. – М., 2004.

*Орленко С.П., Опарина Т.А.* Указы 1627 и 1652 годов против «некрещенных иноземцев» // Отечественная история. – 2005. – №1.

*Орлов Я.* Памятники событий в церкви и отечестве. Т.2. – СПб., 1816.

*Ортега-и-Гассет Хосе.* Восстание масс / Эстетика, философия культуры. – М., 1991.

- Остроумов Н.П.* Первый опыт словаря по выговору крещеных татар Казанской губернии. – Казань, 1876.
- Очерки сравнительной лексикологии алтайских языков. – Л., 1972.
- Павлов А.П.* Государев двор и политическая борьба при Борисе Годунове (1584–1605 гг.). – СПб., 1992.
- Павлов А.П.* Правящая элита Русского государства второй половины XVI – первой половины XVII вв. // Правящая элита Русского государства IX – начала XVIII в. Очерки истории. – СПб., 2006.
- Павлов Л.* Быт крещеных татар Уфимской губернии Мензелинского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. – 1900. – №19.
- Павлов Н.П.* Самоопределение, автономия: идеи, реалии. – Ижевск: Удмуртия, 2000.
- Павлов П.П.* О прогрессивной роли инородческих школ // Ислам и христианство в диалоге культур на рубеже тысячелетий. – Казань, 2001.
- Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. – СПб., 1773.
- Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч.1. – СПб., 1869.
- Панова Т.Д.* Некрополи Московского Кремля. – М., 2003.
- Пашина Е.В.* Из истории Старой Тетюшской (Карлинской) и Новой Тетюшской засечных черт (вторая половина XVI – середина XVII вв.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2014. – №4.
- Пашина Е.В.* Карлинская засечная черта в отечественной историографии // Вестник Самарского государственного университета. – 2014. – №5 (116).
- Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. – Вятка, 1889.
- Перетяткович Г.* Поволжье в XVI и XVII веках (очерки из истории края и его колонизации). – М., 1877.
- Перетяткович Г.И.* Поволжье в XVII–XVIII вв. (Очерки из истории колонизации). – Одесса, 1882.
- Петров-Текин Н.И., Сердинский В.И.* Об особенностях заселения Примешинской зоны Западного Предкамья во второй половине XVI – середине XVII вв. (1552–1660 гг.) // Татарские мурзы и дворяне: история и современность: сб. статей. Вып. 1. – Казань, 2010.
- Писарев В.* Церковь и крепостное право в России. – М., 1930.
- Плетнева С.А.* От кочевий к городам // МИА СССР. – 1967. – №142.
- Покровская Л.А.* Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. – М., 1961.
- Покровский И.* Бортничество (пчеловодство) как один из видов натурального хозяйства и промысла близ Казани в XVI–XVII вв. // ИОАИЭ. – Т.17. – Вып.2. – Казань, 1901.
- Покровский И.* К столетию кафедры татарского языка в духовно-учебных заведениях г. Казани (1800–1900 г.) // Православный собеседник. – 1900. – Ч.1.
- Покровский И.* Филарет (Амфитеатров) архиепископ Казанский (1828–1836), впоследствии митрополит Киевский (1837–1857) и его деятельность до вступления на митрополию. – Казань, 1908.
- Покровский И.М.* К истории казанских монастырей до 1764 г. – Казань, 1902.
- Покровский И.М.* К истории поместного и экономического быта в Казанском крае в половине XVII века. – Казань, 1909.
- Покровский И.М.* К столетию кафедры татарского языка в духовных учебных заведениях г. Казани (1800–1900) // Православное обозрение. – 1900. – №1.
- Покровский И.М.* Казанский архиерейский дом, его средства и штаты преимущественно до 1764 года. Церковно-археологическое, историческое и экономическое исследование. – Казань, 1906.
- Покровский И.М.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. Т.1. – Казань, 1897.
- Покровский М.Н.* Борьба классов и русская историческая литература. Лекции, читанные в Ком. ун-те 3–7 мая 1923 г. – Пг., 1923.
- Покровский М.Н.* Русская история в самом сжатом очерке. Ч.1–3. – М., 1920–1923.
- Попов Н.* В.Н. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной и частной жизни в России, первой половины прошедшего столетия. – М., 1861.
- Попов Н.С.* Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков // Материальная и духовная культура марийцев. – Вып.5. – Йошкар-Ола, 1981.
- Попов Н.С.* Православие в Марийском крае. – Йошкар-Ола, 1987.

- Порфирьев А.* К 5-летию кряшпедтехникума // Красная Татария. – 1927. – №42 (2715). – 20 февраля.
- Посошков И.Т.* Книга о скудости и богатстве... Завещание отеческое. – М., 2010.
- Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. – М., 1995.
- Потанин Г.Н.* У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. – Т.3. 1880–1882 гг. – Казань, 1884.
- Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. – М., 1969.
- Потапов Л.П.* Происхождение и формирование хакасской народности. – Абакан, 1957.
- Потапов Л.П.* Этнографический очерк земледелия у алтайцев // Труды Института этнографии. Т.18. – М.-Л., 1953.
- Правдолюбов Н., Правдолюбов В.* Блаженный Иаков, царевич касимовский. – М., 2005.
- Православие в поликонфессиональном обществе: история и современность: материалы всерос. конф., посвященной 450-летию Казанской епархии РПЦ. – Казань, 2006.
- Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII – XX вв.: этнографические исследования. – М., 2002.
- Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: итоги этнографических исследований. – М., 2001.
- Прокопьев И.П.* Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX века. (Исторический очерк). – Казань, 1904.
- Прокопьев И.П.* Школьное просвещение инородцев Казанского края в XIX веке до введения просветительной системы Н.И. Ильминского. – Казань, 1905.
- Протн В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. – Л., 1940.
- Протн В.Я.* Русские аграрные праздники. – Л., 1963; СПб., 1995.
- Прусс Н.М.* Критический анализ миссионерской педагогики. Казанский край, конец XIX века // Педагогическая мысль в Казанском крае в конце XIX – начале XX века: сб. статей. – Казань, 1979.
- Пчелов А.* Татары или чуваша? // Православный собеседник. – Кн.1. – Казань, 1912.
- Пчелов А.* Чуваша или татары. Несколько слов о деревне Кушелге Тетюшского уезда и других деревнях Тетюшского и Цивильского уездов // Православный собеседник. – Кн.2. – Казань, 1913.
- Ракова Е.* Первое Знамя Победы над Рейхстагом разведчики сделали из немецкой перины // Комсомольская правда. – 2012. – 25 октября.
- Рамазанова Д.Б.* Термины родства и свойства в татарском языке: в 2 кн. – Казань, 1991.
- Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казанская губерния. – Т.1. – Ч.2. – Казань, 1870.
- Родионова Е.Б.* Формирование культуры здоровья дошкольников средствами игровых технологий в исторической ретроспективе // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2014. – №12 (140).
- Рождественский С.В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902 гг. – СПб., 1902.
- Рождественский С.В.* Служилое землевладение в Московском государстве XVI века. – СПб., 1897.
- Рождествен А. Н.И.* Ильминский и его система инородческого образования в Казанском крае. – Казань, 1900.
- Роль Русской православной церкви в социально-политической и экономической жизни Казанского края (вторая половина XVI – XVII вв.): учеб. пособие / *Ю.Н.Иванов, В.В.Королев.* – Казань, 2010.
- Романов А.А.* Москвоведение. История столицы. – М., 2006.
- Рославцева Л.И.* Одежда крымских татар конца XVIII – начала XX в. Историко-этнографическое исследование. – М., 2000.
- Российское Библейское общество // Христианские чтения. – 1872. – Ч.1.
- Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки. – М.-Л., 1955.
- 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. – №12.
- Русские. Историко-этнографический атлас. – М., 1967.
- Рушинский Л.П.* Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI–XVII веков. – М., 1871.
- Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. – М., 1981.
- Рыбаков С.Г.* Музыка и песни уральских мусульман // Записки Императорской Академии наук. 13 сер. – Т.2 – №2. – СПб., 1897.
- Рыбаков С.Г.* Русские влияния в музыкальном творчестве нагайбаков, крещеных

- татар Оренбургской губернии // Русская музыкальная газета. – 1896. – №11.
- Рыбушкин М.С.* Краткая история города Казани. Часть 1. (История Казани от основания сего города до 1774 г.). – Казань, 1836; Часть 2. (История Казани от 1774 по 1834 г.). – Казань, 1849.
- Рылова Э.* Синдром «старшего брата» или почему крышены не хотят называться татарами // Российская газета. – 2002. – 21 февраля.
- Рычков Н.П.* Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. – СПб., 1770.
- Рычков П.* Известие о содержании пчел в разных российских провинциях // Труды Вольного экономического общества. – СПб., 1767. – Ч. 5.
- Рычков П.* Письмо о земледельстве в Казанской и Оренбургской губерниях // Сочинения и переводы, к пользе и увеселению служащие. – СПб., 1758.
- Рычков П.И.* История Оренбургская по учреждении Оренбургской губернии. – Оренбург, 1896.
- Рычков П.И.* Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное коллежским советником и Императорской академии наук корреспондентом Петром Рычковым: в 2 ч. – СПб., 1762.
- Рычков П.И.* Топография Оренбургской губернии. – Ч. 2. (Соч. П.И. Рычкова 1762 г.). – Оренбург, 1887.
- Сабиров Р.* Восстание «Черного орла» (Вилочное восстание) // Вечерние Челны. – 2013. – 1 июня.
- Сагалаев А.М.* Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск, 1992.
- Садыкова З.Р.* Говоры Оренбургских татар. – Казань, 1985.
- Садыкова З.Р.* Формирование говоров Оренбургских татар // Исследования по исторической диалектологии татарского языка. – Казань, 1979.
- Салмин А.К.* Система религии чувашей. – СПб., 2007.
- Самодолова С.* Третьего не дано // Московский комсомолец. – 2010. – №25338. – 27 апреля.
- Саначин С.П.* Советская Казань в архитектурной истории города // Проект Россия. – 2002. – №24.
- Сануков К.Н.* Просветитель Павел Петрович Глезденев: очерк жизни и деятельности. – Йошкар-Ола, 2005.
- Сарыбаев Б.Ш.* Казахские музыкальные инструменты. – Алма-Ата, 1978.
- Саттаров Г.Ф.* Антропотопонимы Татарской АССР. – Казань, 1973.
- Сафина Ф.Ш.* Ткачество татар Поволжья и Урала (Конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 1996.
- Сахаров А.Н., Боханов А.Н., Шестаков В.А.* Новейшая история России. – М., 2012.
- Сбоев В.А.* О быте крестьян в Казанской губернии. – Казань, 1856.
- Свистунов М.Н.* Российская цивилизация и православие: диалектика их взаимоотношений и перспектива развития. – Белгород, 2005.
- Севастьянов С.Н.* Народное образование в Оренбургском казачьем войске в XVIII – начале XIX столетия и начало учреждения войсковых школ. – Оренбург, 1896.
- Седов П.В.* Закат Московского царства: Царский двор конца XVII века. – СПб., 2006.
- Семенов В.Г.* Татары в Оренбургском казачьем войске // Евразийское ожерелье: Альманах Общественного института истории народов Оренбуржья имени Мусы Джалиля. Вып. 1. – Оренбург, 2001.
- Семенов Ю.И.* Первобытное и крестьянское обычное право: их сходство и различие, а также отношение к законному праву классовых социоисторических организмов // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке – начале XX века. – М., 2003.
- Сенеев Г.А.* Восточные марийцы. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX в.). – Йошкар-Ола, 1975.
- Сергий*, архимандрит. Высокопреосвященный Антоний (Амфитеатров) архиепископ Казанский и Свяжский: в 2 т. – Казань, 1885.
- Сергий*, архимандрит. Высокопреосвященный Филарет (Амфитеатров) митрополит Киевский и Галицкий и его время: в 3 т. – Казань, 1888.
- Сичинский Е.П.* Участие казачества в охране правопорядка на территории Оренбургской губернии // Оренбургское казачье войско: страницы истории XIX–XX веков: сб. науч. тр. / под ред. В.С. Кобзова. – Челябинск, 1999.

- Слава солдатская: [Очерки]. 4-е изд. – Пермь, 1984.
- Слезин А.А.* Антирелигиозное наступление советского государства в 1927–1929 гг. // Социодинамика. – 2013. – №5.
- Смирнов А.* Деятельность Российского библейского общества в Казани и в Казанском учебном округе. – Казань, 1910.
- Смирнов А.В.* О системе Н.И. Ильминского // Миссионерский съезд в г. Казани 13–26 июня 1910 года. – Казань, 1910.
- Смирнов А.П.* Волжские булгары. – М., 1951.
- Смирнов А.П.* К вопросу о происхождении татар // Происхождение казанских татар. – Казань, 1948.
- Смирнов А.П.* Новые данные об исторической и социальной топографии города Великие Болгары // Города Поволжья в средние века. – М., 1974.
- Смирнов А.П.* Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1952. – №28.
- Смирнов А.П., Каховский В.Ф.* Селище болгарского времени Чувашии // АО. – 1969.
- Смирнов И.Н.* Мордва // ИОАИЭ. – Т.Х–ХII. – Казань, 1892.
- Смирнов И.Н.* Черемисы. Историко-этнографический очерк. – Казань, 1889.
- Смирнов Н.А.* Очерки истории изучения ислама в СССР. – М., 1954.
- Смирнов Н.А.* Очерки по истории тюркских языков в России: дооктябрьский период. – М., 1982.
- Смыков Ю.И.* Развитие мелкой промышленности в пореформенной деревне Казанской губернии // Вопросы истории Татарии. – Казань, 1962.
- Современное кряшеноведение: состояние, и перспективы: материалы науч. конф., 23 апреля 2005 г., г. Казань. – Казань, 2005.
- Соколовский С.В.* Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. – М., 2004.
- Солдаткин М.П.* Политика царизма по христианизации мордвы. – Саранск, 1974.
- Соловьев Е.* Самосуды у крестьян Чистопольского уезда Казанской губернии // Записки Императорского Русского географического общества. Отдел этнографии. Т.8. – СПб., 1878.
- Соловьев Е.Т.* Преступление и наказание по понятиям крестьян Поволжья // Сборник народных юридических обычаев. Т.2 // Записки Императорского Русского географического общества. Отдел этнографии. Т.18. – СПб., 1900.
- Соловьев С.М.* История России с древнейших времен: в 6 кн. – СПб., 1851–1879.
- Соловьев С.М.* Сочинения: в 18 кн. – Кн. VIII – Т.15–16. История России с древнейших времен. – М., 1991.
- Соловьев С.М.* Сочинения. – Кн.3. Т.5–6. – М., 1989.
- Софийский И.* Заговоры и заклинания крещеных татар Казанского края (лекция в Казанском миссионерском приюте) // Отдельный оттиск из Известий по Казанской епархии за 1878 г. №2. – Казань, 1878.
- Софийский И.М.* О киреметях крещеных татар из деревни Тавели Чистопольского уезда Казанской губернии // Труды IV археологического съезда в России, бывшего в Казани с 31 июля по 18 авг. 1877 г. Т.2 // Отдельный оттиск. – Казань, 1891.
- Софийский И.М.* О киреметях крещеных татар Казанского края // Известия по Казанской епархии. – 1877. – №24.
- Софийский И.М.* О киреметях крещеных татар Казанской губернии (Из лекции в Казанском миссионерском приюте) // Миссионер. – 1876. – №11.
- Софронов В.Ю.* Духовно-просветительская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири (конец XVII – начало XX вв.). Часть 3. – Тобольск, 2005.
- Софронов В.Ю.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви среди мусульман и старообрядцев в Западной Сибири. Часть 2. – Тобольск, 2005.
- Софронов В.Ю.* Миссионерская и духовно-просветительская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири (конец XVII – начале XX вв.). Часть 1. – Тобольск, 2005.
- Сочинения И. Пересветова / текст подготовил А.А. Зимин; под ред. Д.С. Лихачева. – М.-Л., 1956.
- Сочинения Ивана Семеновича Пересветова // Библиотека культуры Древней Руси. Т.9. – М., 2000.
- Спасский Н.А.* Просветитель инородцев Казанского края Н.И. Ильминский. – Самара, 1900.

- Сталин И.В.* Головокружение от успехов // Правда. – 1930. – 2 марта.
- Сталин И.В.* Марксизм и национально-колониальный вопрос. – М., 1934.
- Станиславский А.Л.* Труды по истории государственного двора в России XVI–XVII веков. – М., 2004.
- Стариков Ф.М.* Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамен и карты. – Оренбург, 1891.
- Стариков Ф.М.* Откуда взялись казаки (исторический очерк). – Оренбург, 1884.
- Старостин П.Н.* О так называемых позднегородских памятниках Среднего Поволжья // Труды МарНИИ. – 1964. – Вып.16.
- Старостин П.Н.* Этнокультурные общности предбулгарского времени в Нижнем Прикамье // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. – Казань, 1971.
- Страшнее трибунала голод детей // Республиканская общественно-политическая газета. – 2013. – 15 августа.
- Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. – М., 1989.
- Субботин В.* Тот день в Берлине // Московская правда. – 2015. – 10 апреля.
- Сулейманов Р.Р.* Казань белогвардейская // Звезда Поволжья. – 2012. – 28 июня.
- Сулоцкий А.* Челобитная митрополита Сибирского и Тобольского Филофея Лещинского Петру Великому и ответ сего государя на нее. – Омск, 1863.
- Сулова С.В.* Женские украшения казанских татар середины XIX – начала XX в. Историко-этнографическое исследование. – М., 1980.
- Сулова С.В.* История костюма тюркских народов (этнографическое исследование татарской народной одежды). – Астана, 2001.
- Сулова С.В.* Традиционная одежда пермских татар // Пермские татары. – Казань, 1983.
- Сулова С.В.* Этнокультурное районирование по данным народного костюма // Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2002.
- Сулова С.В., Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2000.
- Сухарева О.А.* Опыт анализа покроя традиционной туникообразной среднеазиатской женской одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. – М., 1979.
- Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. *Н.И. Воробьев* и *Г.М. Хисамутдинов*. – М., 1967.
- Татары. – М., 2001.
- Татищев В.Н.* История Российская. Т.7. – Л., 1968.
- Татищев В.Н.* Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ. – М., 1887.
- Татищев В.Н.* Собрание сочинений: в 8 т. – М., 1994.
- Таценко С.Н., Шокарев С.Ю.* Князя Сулешовы: крымские мурзы на службе московского государя // Москва – Крым. Историко-публицистический альманах. – М., 2002. – Вып. 4.
- Тепляшина Т.И.* Термины родства в современных словарях удмуртского языка // Вопросы удмуртской диалектологии. – Ижевск, 1977.
- Тепляшина Т.И.* Язык бесермян. – М., 1970.
- Терновский С.А.* Историческая записка о состоянии Казанской духовной академии после ее преобразования. 1870–1892. – Казань, 1892.
- Тимер.* Конференция учащихся нацмен // Известия ТатЦИК. – 1923. – №45 (940). – 28 февраля.
- Тимофеев В.* Миссионерское путешествие по инородческим приходам Оренбургской епархии // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1890. – №5.
- Титлинов Б.В.* Православие на службе самодержавия в русском государстве. – Л., 1924.
- Тихомиров М.Н., Епифанов П.П.* Соборное Уложение 1649 года: учеб. пособие для высшей школы. – М., 1961.
- Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964.
- Толстая С.М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкция древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. – М., 1989.
- Толстой Д.* Отечественная церковь в 1874 году. Распространение и утверждение веры и религиозная жизнь // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1876. – №10. – Отд. офиц.

- Толстой Н.И.* Язык и народная культура // Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995.
- Трепавлов В.В.* Российские княжеские роды ногайского происхождения (генеалогические истоки и ранняя история) // Тюркологический сборник: 2002. – М., 2003.
- Трепавлов В.В.* Сибирский юрт после Ермака: Кучум и Кучумовичи в борьбе за реванш. – М., 2012.
- Трофимов А.А.* Зороастризм: суваро-болгарская и чувашская народная культура. – Чебоксары, 2009.
- Трофимова Т.А.* Этногенез татар Поволжья в свете данных антропологии // Труды Ин-та этнографии АН СССР. Т.7. – М.; Л., 1949.
- Тычинских З.А.* «Иноверцы» и цари: о некоторых аспектах формирования инородческой политики в Сибири // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Вып. 4. Материалы Всероссийской научной конференции «Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья (XVI – начало XVIII вв.)» и Круглого стола «Понятия «чюваш» и «ясачная чюваша» в письменных источниках XVI–XVIII вв. как этническая и социальная страты» (г. Казань, 6 декабря 2013 г.), проведенного в рамках данной конференции. – Казань, 2014.
- Уразманова Р.К.* Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (годовой цикл XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2001.
- Уразманова Р.К.* Праздничная культура и культура праздников татар. XIX – нач. XXI вв. Историко-этнографические очерки. – Казань, 2014.
- Уразманова Р.К.* Современные обряды татарского народа. – Казань, 1984.
- Урманчиев Ф.И.* Эпические сказания татарского народа. – Казань, 1980.
- Успенский Б.А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России. Византийская модель и ее русское переосмысление. – М., 1998.
- Устюгов Н.В.* Башкирское восстание 1662–1664 гг. // Исторические записки. – 1947. – Т.24.
- Учебная мастерская Казанской учительской семинарии // Отдельный оттиск из каталога Казанской научно-промышленной выставки 1890 г. – Казань, 1890.
- Фаворский Д.Г.* Николай Иванович Ильминский. (Характеристический очерк его деятельности) // Православный благовестник. – 1899. – №1, 2, 3, 4.
- Файзрахманова Л.Т.* Первый опыт организации высшего музыкального образования в Казани (Восточная консерватория в 20-е годы XX столетия) // Вестник Адыгейского государственного университета. Вып. 3 (65). – Майкоп, 2010. – №3.
- Фальк И.П.* Записки путешествия академика Фалька (1768–1774 гг.) // Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемых Академией наук. Т.3.– СПб., 1824.
- Фахрутдинов Р.Г.* Очерки истории Волжской Булгарии. – М., 1984.
- Федоров В.А.* Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – М.: Русская панорама, 2003.
- Федоров-Давыдов Г.А., Вайнер И.С., Гусева Т.В.* Исследование трех усадеб в Восточном пригороде Нового Сарая (царевского городища) // Города Поволжья в средние века. – М., 1974.
- Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. – М., 2002.
- Филарет*, архиепископ. История русской церкви: в 5 т. – СПб., 1859.
- Филимонов Д.М.* О Николае Ивановиче Ильминском. – Казань, 1898.
- Филиппов А.С.* Герои-кряшены. – Казань, 2009.
- Филиппов Г.* Мордва-христиане // Инородческое обозрение. Кн. 5. – Казань, 1915.
- Филиппов Г.А.* Из истории христианского просвещения крещеных татар-мещеряков Тетюшского и Цивильского уездов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. – 1915. – №37, 39, 40.
- Фирсов Н.* Положение инородцев Северо-Восточной России в Московском государстве. – Казань, 1866.
- Фирсов Н.А.* Инородческое население прежнего Казанского ханства в новой России до 1762 г. и колонизация закамских земель в это время. – Казань, 1869.
- Фирсов Н.Н.* Прошлое Татарии. Краткий научно-популярный исторический очерк. – Казань, 1926.
- Фирстов Г.* Земледельческие орудия восточной полосы России. – Казань, 1854.
- Фокин А.В.* Кряшены – судьба моя: Эпизоды истории, теории и практики кряшенского национального движения. Сборник материалов. – Казань, 2013.

- Фролов М.В., Смирнов Ю.А., Русаков П.Е.* Археологические исследования фундамента первого монастырского каменного храма Иосифо-Волоцкого монастыря и погребений, совершенных в его пределах // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель. – М., 2008.
- Фукс К.* Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. – Казань, 1844.
- Фукс К.* Краткая история города Казани. – Казань, 1814.
- Хабибуллин М.З.* Из истории Казанского исламоведения второй половины XIX – начала XX века. Михаил Александрович Машанов. – Казань, 2004.
- Хабутдинов А. Ю.* Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX вв. – Казань, 2001.
- Хаджиева Т.Х.* Эстетическая и утилитарно-магическая функции календарных песен балкарцев и карачаевцев (весенне-летний цикл) // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа: сб. статей. – Махачкала, 1988.
- Халиков А.Х.* Материалы к изучению истории населения Среднего Поволжья и Нижнего Прикамья в эпоху неолита и бронзы // Труды Марийской археологической экспедиции. Т.1. – Йошкар-Ола, 1960.
- Халиков А.Х.* Монголы, татары, Золотая Орда и Булгария. – Казань, 1994.
- Халиков А.Х.* Происхождение татар Поволжья и Приуралья. – Казань, 1978.
- Халиков Н.А.* Земледелие татар Среднего Поволжья и Приуралья XIX – начала XX в.: Историко-этнографическое исследование. – М., 1981.
- Хамамото Мами.* О христианизации служилых татар в первой половине XVII в. (по документам Российского государственного архива древних актов) // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2004. – №2.
- Ханбиков Я.И.* Русские педагоги в Татарии и их роль в развитии просвещения и педагогической мысли татарского народа. Из истории русско-татарских педагогических связей. – Казань, 1968.
- Харламович К.* Казанские новокрещенские школы. (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII в.). – Казань, 1905.
- Харламович К.В.* Архимандрит Макарий Глухарев. По поводу 75-летия алтайской миссии. – СПб., 1905.
- Харламович К.В.* Казанские новокрещенские школы. (К истории христианизации инородцев Казанской епархии в XVIII веке). – Казань, 1905.
- Харламович К.В.* Материалы для истории Казанской духовной семинарии в XVIII в. – Казань, 1903.
- Харузин Н.Н.* История развития жилища у кочевых тюркских и монгольских народностей России. – М., 1896.
- Харузин Н.Н.* Очерк истории развития жилища у финнов // Этнографическое обозрение. – 1895. – №1.
- Харченко Л.Н.* Миссионерская деятельность православной церкви в Сибири (вторая половина XIX в. – февраль 1917 год). Очерк истории. – СПб., 2004.
- Хасанова Р.Г.* Алабайтал. Страницы истории. – Оренбург, 2012.
- Хвольсон Д.А.* Известия о хазарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и русах Абу-Али Ахмеда Бен Омар ибн-Дафта. – СПб., 1869.
- Хлебникова Т.А.* Булгарский город Джуке-тау в Нижнем Прикамье // АО 1972 года. – М., 1973.
- Хлебникова Т.А.* Исследования центра города Болгара в 1964–1970 гг. // Города Поволжья в средние века. – М., 1974.
- Холанд Г.* Экономические факторы в этнических процессах // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. – М.: Новое издательство, 2006.
- Хорошкевич А.Л.* Русь и Крым: от союза к противостоянию. Конец XV – начало XVI вв. – М., 2001.
- Христианское просвещение и русская культура: материалы научно-богословской конференции. Вып.1–4. – Йошкар-Ола, 1998–2002.
- Христианство в истории и культуре Удмуртии: материалы республиканской научно-теоретической конференции. – Ижевск, 2000.
- Хрусталева А.* Очерк распространения христианства между инородцами Казанского края // Миссионерский противомусульманский сборник: труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии. Вып. V. – Казань, 1874.

- Худобородов А.Л.* Нагайбаки: Об этнических корнях и проблеме взаимодействия культур // Уржумка. – №1. – Челябинск, 1995.
- Худяков М.* Очерки по истории Казанского ханства. – М., 1991.
- Худяков М.Г.* Вотские родовые деления // ИОАИЭ. – Т.30. – Вып.3. – Казань, 1920.
- Целовальникова И.И., Ильязова Р.В.* Реализация нормативно-правовых актов в сфере антирелигиозной политики в СССР в конце 1920-х – 1930-е гг. (на примере Ульяновской губернии) // Власть. – 2015. – №1.
- Цивилизационные, этнокультурные и политические аспекты единства татарской нации. Материалы научно-практической конференции. – Казань, 2002.
- Чернавский Н.М.* Оренбургская епархия в прошлом и настоящем. – Оренбург, 1900.
- Чернышев Е.И.* Селения Казанского ханства // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Вып.1. – Казань, 1971.
- Чичерина С.В.* О языке преподавания в школах для восточных инородцев. – СПб., 1910.
- Чичерина С.В.* Положение просвещения приволжских инородцев. – СПб., 1906.
- Чичерина С.В.* У приволжских инородцев. Путевые заметки. – СПб., 1906.
- Чичеров В.И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. // ТИЭ. Новая серия. Т.10. – М., 1957.
- Чубинский П.П.* Краткий очерк народных юридических обычаев, составленный на основании прилагаемых гражданских решений // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т.6. – СПб., 1872.
- Шакуров Р.* Нагайбак: антропоним – топоним – этноним // Ватандаш. – 2003. – №3.
- Шарапова Е.П.* Люди и куклы. – Оренбург, 2010.
- 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.
- Шарифуллина Ф.Л.* Доисламские верования татар Волго-Уральского региона: традиция и современность // Исторические судьбы народов Поволжья и Приуралья: сб. статей. Вып.2. – Казань, 2011.
- Шарифуллина Ф.Л.* Касимовские татары. – Казань, 1991.
- Шатилов В.М.* Знамя над рейхстагом. – М., 1966.
- Шаяхметов Ф.Ф.* Мишари и мишарские полки в Отечественной войне 1812 г. и Заграничном походе русской армии 1813–1814 гг. // Вклад Башкирии в победу России в Отечественной войне 1812 года: сборник докладов и материалов Международной научно-практической конференции. Уфа, 8–10 июня 2012 года / глав. ред. А.Г. Мустафин. – Уфа, 2012.
- Шерстова Л.И.* «Новые» этносы и «новые» религии: к проблеме генезиса этнического самосознания (на материалах тюркских сообществ Западной Сибири XIX–XX веков) // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. – Новосибирск, 2005.
- Шилек // Известия по Казанской епархии. – 1913. – №30–31.
- Шитова А.А.* Антирелигиозная борьба и изменения праздничных традиций в 1920-е годы // Genesis: исторические исследования. – 2015. – №2.
- Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. – Уфа, 1995.
- Шишкин Н.В.* История города Елабуги с древнейших времен. – Елабуга, 1901.
- Шишкин Н.И.* История города Касимова с древнейших времен. – Рязань, 1999.
- Школьное и религиозное просвещение народов Среднего Поволжья и Приуралья в XIX–XX вв.: материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 150-летию открытия Казанской центральной крещено-татарской школы (Казань, 11 октября 2013 г.). – Казань, 2014.
- Шмидт С.О.* Восточная политика Российского государства в середине XVI века и Казанская война // 425-летие добровольного вхождения Чувашии в состав России: Труды НИИ при совете Министров Чувашской АССР. – Вып.71. – Чебоксары, 1977.
- Шмидт С.О.* Памятники письменности в культуре познания Истории России. Т.2. От Карамзина до «арабства» Окуджавы. – М., 2009.
- Шпилевский С.М.* Древние города и другие булгаро-татарские памятники в Казанской губернии. – Казань, 1877.

- Штейнфельд Н.П.* Малмыжские татары, их быт и современное положение // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1894 год. Год 15-й. – Вятка, 1893.
- Штриккер Г.* Русская православная церковь в Советском государстве. Кн. 1. – М., 1995.
- Шульгин М.М.* Землеустройство и переселения в России в XVIII и первой половине XIX вв. – М., 1928.
- Шумилов С.Ф.* Христианство в Удмуртии. Цивилизационные процессы и христианское искусство. – Ижевск, 2001.
- Щапов А.П.* Лука Конашевич, епископ Казанский // Православный собеседник. – 1858. – Ч.3.
- Щербатов М.М.* История Российская от древнейших времен. – СПб., 1789.
- Щербатов М.М.* Статистика в рассуждении России // Собр. соч.: в 2 т. Т.1. – СПб., 1896.
- Эскин Ю.М.* Очерки истории местничества в России XVI–XVII вв. – М., 2009.
- Этнические и конфессиональные традиции кряшен: история и современность: материалы научно-практ. конф. – Казань, 2001.
- Этнография марийского народа / сост. *Г.А. Сенева*. – Йошкар-Ола, 2001.
- Этноисторические и социокультурные проблемы самоидентификации кряшен: материалы публичных чтений памяти ученого-кряшеноведа М.С. Глухова, состоявшихся 12 ноября 2005 года в г. Казани. – Казань, 2008.
- Этнокультурный облик России: исторические традиции и взаимодействие народов (по материалам отечественной этнографической литературы). Научно-аналитический обзор. – М., 1995.
- Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа / под ред. *Р.К. Уразмановой, Н.А. Халикова*. – Казань, 2002.
- Эфиоров А.Ф.* Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири. Исторические очерки. – М., 1948.
- Юзифович Б.М.* Христианство, магометанство и язычество в Восточных губерниях России. – СПб., 1883.
- Юсунов Г.В.* Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. – М.-Л., 1960.
- Юсунов Р.А.* Взаимодействие русского и татарского языков и развитие в них общих элементов // Взаимовлияние и взаимодействие языков народов СССР. – Казань, 1982.
- Юсунов Ф.Ю.* Говоры татар Южного Урала и Зауралья (на тат. яз.). – Казань, 1979.
- Яблоков А.* Предисловие // Список с писцовой и межевой книги города Свияжска и уезда, письма и межевания Никиты Васильевича Борисова и Дмитрия Андреевича Кикина (1565–1567 г.). – Казань, 1909.
- Ягафова Е.А.* Исламизация чувашей в Урало-Поволжье в XVIII – начале XX века // Этнографическое обозрение. – 2007. – №4.
- Яковлев В.И.* Традиционные музыкальные инструменты народов Среднего Поволжья. – Казань, 1991.
- Яковлев И.Я.* Моя жизнь. Воспоминания. – М., 1997.
- Якушкин Е.И.* Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. – Ярославль, 1875.
- Ястребов И.* Вопрос об устройстве и организации образовательных заведений для подготвления православных благовестников // Православный благовестник. – 1894. – №22–23; 1895. – №1–7.
- Ястребов И.* Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир архиепископ Казанский и Свияжский. – Казань, 1901.

#### Литература на татарском языке

- Баязитова Ф.С.* Гомернең өч туге: Татар халкының гаилә йолалары. – Казан, 1992.
- Баязитова Ф.С.* Керәшеннәр: Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты. – Казан, 1997.
- Баязитова Ф.С.* Татар халкының бәйрәм һәм көнкүреш йолалары. – Казан, 1995.
- Баязитова Ф.С.* Туй йолалары лексикасы (жирле сөйләш һәм фольклор текстлары ясылыгында). – Казан, 2011.
- Баязитова Ф.С.* Түбән Кама тирәсендәге керәшен татарлары сөйләшендә диалекталь лексиканың кайбер тематик төркемнәре // Татар теле һәм әдәбияты. Алтынчы китап. – Казан, 1977.
- Баязитова Ф.С.* Түбән Кама тирәсендәге керәшен татарлары сөйләшенең фонетик һәм грамматик үзенчәлекләре // Материалы по татарской диалектологии. – Вып. 3. – Казань, 1974.
- Баязитова Ф.С.* Халык традицияләре лексикасы: бирнә. – Казан, 2009.

- Борханова Н.Б.* Казан арты керәшәннәре сөйләшен төп билгеләре буенча төркемләү // Татар теле һәм әдәбияты. – Т.6. – Казан, 1977.
- Гайнуллин М.Х.* Татар әдәбияты. XIX йөз. – Казан, 1957.
- Горохов В.И.* Казанский татарский педтехникум им. К.Насыри ко дню 10-летия Татарстана // Педагогия хәбәрлеге. – 1930. – №5–6.
- Горохов В.М.* 1929–1930-нче укыу жылында Педтехникумга укыучылар алыу турында // Киняш. – 1929. – 22 (225). – 13 июня.
- Горохов В.М.* Кряшен педагогия техникумынын 7 жыллык бйяряме // Киняш. – 1929. – №10 (213). – 15 марта.
- Горохов В.М.* Кряшен Педтехникумы Татар педтехникумына кушылыу сябяблей // Киняш. – 1929. – №30 (233). – 22 августа.
- Данилов В.В.* Хужа Хәсән – эби-бабайлар нигезе = Хозесаново – земля моих предков. – Казань, 2014.
- Жырлы-биюле уеннар. – Казан, 1968.
- Зәкиев М.З.* Татар халкы теленең барлыкка килүе. – Казан, 1977.
- Исхаков Д.М.* Нократ татарлары // Казан утлары. – 1900. – №3.
- Исхаков Д.М.* Пермь татарлары // Казан утлары. – 1991. – №8.
- Көнъяк Урал һәм Урал арты сөйләшләре. – Казан, 1979.
- Малов А.* Тагы да ишәйдек // Керәшен сүзе. – 1993. – №2, 12 марта.
- Мәржәни Ш.* Мөстәфадел-эхбар фи әхвали Казан вә Болгар. – Казан, 1989.
- Насыри К.* Ләһжәи татари. Т.1. – Казан, 1895.
- Насыров Т.М.* Беренче керәшен газетасы // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2009. – №1.
- Порфирьев А.П.* Кряшпедтехникумнын жяшяуеня 6 жыл тулды // Киняш. – 1928. – №10 (165). – 15 марта.
- Саттаров Г.Ф.* Татар антропонимикасы. – Казан, 1990.
- Стихи на крещено-татарском языке. Дьякон Я. Емельянов стихләры. – Казань, 1879.
- Татар теленең диалектологик сүзлеге. – Казан, 1969.
- Татар халык жырлары. – Казан, 1965.
- Татар халык ижаты. Йола һәм уен жырлары. – Казан, 1980.
- Татар халык ижаты: Әкиятләр. – Беренче китап. – Казан, 1977.
- Уразманова Р.* Татар халкының йолалары һәм бәйрәмнәре. – Казан, 1992.
- Уразманова Р.К., Маликова М.* Котлы булсын тугеыз. – Казан, 1977.
- Фәхретдин Р.* Болгар вә Казан төрекләре. – Казан, 1993.
- Юсупов Ф.Ю.* Урта диалектның нагайбәк сөйләше // Материалы по татарской диалектологии. – Вып.3. – Казань, 1974.
- Яхин А.Г., Бакиров М.Х.* Фольклор жанрларынын система итеп тикшерү тәжрибәсе. (Мәзәкләр, бәетләр). – Казан, 1979.

#### Литература на иностранных языках

- Árpád Berta.* Die russischen Lehnwörter in der Mundart der getauften Tataren. Tatarische etymologische Studien (Tom 1), Studia Uralo-Altaica (Tom 21). Szeged: Universitas Szegediensis de Attila József Nominata, 1983.
- Dowler W.* Classroom and Empire. The Politics of Schooling Russia's Eastern Nationalities, 1860–1917. – Toronto, 2001.
- Ferrand G.* Le Tuhfat al-Albab de Abu Hamid al-Andalusi al-Garnati. – Paris, 1925.
- Geraci R.P.* Window on the East. National and imperial identities in late tsarist Russia. – Ithaca and London: Cornell university press, 2001.
- Gokgoz S.S.* Yevfimiy Aleksandroviç Malov. Idil-Uralda islam karsiti rus misyon siyasete. – Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2007.
- Heikel A.O.* Die Gebäude der Čeremissen, Mordwinen, Esten und Finnen // Journal de la Société finno-ougrienne. IV. – Helsingfors, 1888.
- Ignoble Savages and Unfaithful Subjects Constructing Non-Christian Identities in Early Modern Russia // Daniel Brower, Edward Lazerini.* Russia's Orient Imperial Borderlands and Peoples, 1700–1917. – Blooming & Indianapolis, 1997.
- Ischboldin Boris.* Essays on tatar history. – New Delhi: New book society of India, 1963.
- Kappeler A.* Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall. – München, 1992.
- Kefeli A.* Becoming Muslim in Imperial Russia: Conversion, Apostasy, and Literacy. – Ithaca and London: Cornell university press, 2014.
- Khodarkovsky M.* «Not by World Alone»: Missioary Policies and Religious Conversion in Early Modern Russia // Comparative Studies in Society and History. – 1996. – Vol. 38. – №2.
- Kreindler I.* Edication Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia: A Study

of Il'minskii's System. PhD. Diss., Columbia University, 1969.

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

*Rorlich A.A.* The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. – Stanford, 1986.

*Sinel A.* The classroom and the chancellery. State education reform in Russia under count Dmitry Tolstoi. – Cambridge, Mass., 1993.

*Tuna M.* Gaspirali vs. Il'minskii: Two Identity Projects for the Muslims of the Russian Empire // Nationalities Papers. – 2002. – №30(2).

*Wert P.* At the margins of orthodoxy mission, Governance and confessional politics in Russia's Volga-Kama region, 1827–1905. – Ithaca and London: Cornell university press, 1997.

*Wert P.* Subjects for empire: Orthodox mission and imperial Governance in the Russia's Volga-Kama region, 1825–1881. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of philosophy (history) in the University of Michigan. – Michigan, 1996.

*Wert 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.

### Электронные ресурсы

*Алексеев И.* Свидетельства о разорении в 1917–1919 гг. Покровской просветительной крещено-татарской женской общины Мамадышского уезда и Трехсвятительского крещено-татарского монастыря Лаишевского уезда (реконструкция событий по документам из «Дела о национализации монастырских хозяйств», хранящегося в Национальном архиве Республики Татарстан). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.missiakryashen.ru/history/documents/destruction-pokrovskaya/>

*Алексеев И.Е.* Из истории создания Трехсвятительского крещено-татарского монастыря Лаишевского уезда Казанской губернии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://ruskline.ru/analitika/2010/03/11/iz\\_istorii\\_s\\_ozdaniya\\_tryohsvyatitelskogo\\_krewyonotatarskogo\\_monastyrya\\_laishevskogo\\_uezda\\_kazanskoj\\_gubernii/](http://ruskline.ru/analitika/2010/03/11/iz_istorii_s_ozdaniya_tryohsvyatitelskogo_krewyonotatarskogo_monastyrya_laishevskogo_uezda_kazanskoj_gubernii/)

*Алексеева Л.В.* Покровская просветительная крещено-татарская женская община. К

столетию основания. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://missiakryashen.ru>

Антирелигиозный аспект «великого перелома»: нормативная база и правоприменительная практика. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.monographies.ru>

Воробьев Николай Иосифович. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://kpfu.ru/imoiv/etnograficheskij-muzej/personalii/vorobev-nikolajiosifovich>

Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по республикам СССР. [Электронный ресурс]. Режим доступа:

*Геллер Э.* Нации и национализм. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.klex.ru/dfj>

*Глухов М.С.* И сошлись у реки народы. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://kitap.net.ru/gluhov/2.php>

*Зинетулина Г.Р.* Становление и развитие хорового искусства в Республике Татарстан. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rae.ru/forum2012/pdf/2395.pdf>

*Иванова Е.В.* Святейший Патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Tihon\\_Belavin/svjatejsnij-patriarh-tihon-i-golod-1921-1922-gg-v-rossii/](https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/svjatejsnij-patriarh-tihon-i-golod-1921-1922-gg-v-rossii/)

Игумен Дамаскин (Орловский). Гонения на Русскую Православную Церковь в СССР. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://orthodoxy33.wordpress.com/2011/11/15/nssr/>

*Клементьев В.Н.* Союз мелких народностей Поволжья. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://enc.cap.ru/?t=publ&lnk=1187>

Кряшенский приход г. Казани. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.missiakryashen.ru/today/kazan/>

Кряшены // Общественная организация народности кряшен города Казани. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://antat.tnweb.ru/natsionalnye-organizatsii/726/735/>

*Лисицев Д.* Служилые татары и новокрещены Посольского приказа в начале XVII в. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymus/main/?path=mg:/numbers/2003\\_1\\_2/01/01\\_4.](http://archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymus/main/?path=mg:/numbers/2003_1_2/01/01_4.)

Миссионерский отдел. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tatmitropolia.ru/eparhiaotdeli/missioner/>

*Михеев И.С.* К истории разложения национального общества кряшен / под ред. А.В. Фокина. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.missiakryashen.ru/history/schools/Kazan/Miheev/>

*Никитин В.С.* Секрет сталинских побед. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://kprf.ru/rus\\_soc/73794.html](http://kprf.ru/rus_soc/73794.html)

*Никольский Н.В.* Первая чувашская газета «Хыпар». [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.chnmuseum.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=302&Itemid=43](http://www.chnmuseum.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=302&Itemid=43)

*Осовик К.* Смирнов Георгий Семенович. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.warheroes.ru/hero/hero.asp?Hero\\_id=9521](http://www.warheroes.ru/hero/hero.asp?Hero_id=9521)

Отчетный доклад руководителя исполкома ООК РТ Людмилы Белоусовой на IV отчетно-выборной конференции. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tuganaylar.ru/tt/2014-09-25-12-53-26/item/3341-otchetnyiy-doklad-rukovoditelya-ispolkoma-ook-rt-lyudmilyi-belousovoy-na-iv-otchetno-vyibornoy-konferentsii.html>

Положение религии и церкви в советский период. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://old.prosv.ru>

*Пэма Э.И.* Григорий Булатов – родиной преданный. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sloplib.narod.ru/bylatov/bylatov.htm>

*Сизов Д.* К истории христианской миссии среди кряшен: Иаков Емельянов кряшенский священник и поэт. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://kds.eparhia.ru/bibliot/dipl/sizov/gl\\_1/](http://kds.eparhia.ru/bibliot/dipl/sizov/gl_1/)

Соборы и монастыри Казани за 100 лет: от мест паломничества до центров притяжения туристов. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://prokazan.ru>

*Стародубцев И.В.* Русская православная церковь и церковное искусство. 1917–1988 гг. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru>

*Сулейманов Р.* Просветитель кряшенского народа. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://ruskline.ru/analitika/2012/01/04/prosvetitel\\_kryashenskogo\\_naroda/](http://ruskline.ru/analitika/2012/01/04/prosvetitel_kryashenskogo_naroda/)

*Филюшкин А.И.* Окончание Ливонской войны 1558–1583 гг.: «Московская война» (1579–1582). [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.milhist.info/2015/04/21/filychkin\\_2/](http://www.milhist.info/2015/04/21/filychkin_2/)

*Ходакова И.* Большевики и церковь. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.istoriya.ru/referat/6901/1.php>

*Холодная В.Г.* Верес. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2089/4091.htm>

*Шарафутдинов Д.Р.* Из истории календарных праздников предков татарского народа. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2005\\_1/13/13\\_2](http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2005_1/13/13_2)

*Яков Емельянов.* Шигырләр. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://kitaphane.tatarstan.ru/teb.htm?page=10&pub\\_id=26763](http://kitaphane.tatarstan.ru/teb.htm?page=10&pub_id=26763)

10 лет Новому Завету – «Жаңа Законъ». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tuganaylar.ru/tt/2014-09-25-12-53-26/item/2081-10-let-novomu-zavetu/>

## Список сокращений

- ААЭ – Акты, собранные в библиотеках Российской империи археографической экспедицией императорской Академии наук  
 абаз. – абазинский  
 АГО – Архив географического общества  
 АИ – Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией  
 АН РТ – Академия наук Республики Татарстан  
 АОЭ – Архив отдела этнологических исследований Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан  
 АПРФ – Архив Президента Российской Федерации  
 АРА – American Relief Administration – Американская администрация помощи  
 араб. – арабский  
 АТССР – Автономная Татарская Советская Социалистическая Республика  
 б. – бывший  
 балк. – балкарский  
 БАССР – Башкирская Автономная Советская Социалистическая Республика  
 башк. – башкирский  
 Братство св. Гурия – Братство святителя Гурия  
 букв. – буквально  
 в., вв. – век, века  
 ВГК – Верховное Главное Командование  
 ВКП(б) – Всероссийский комитет партии большевиков, Всесоюзная коммунистическая партия большевиков  
 ВЛКСМ – Всесоюзный Ленинский коммунистический союз молодежи  
 Волоно – волостной отдел народного образования  
 ВЦИК – Всероссийский центральный исполнительный комитет  
 вып. – выпуск  
 ГА РФ – Государственный архив Российской Федерации  
 г., гг. – год, годы  
 ГАИЗ – Государственное издательство антирелигиозной литературы  
 ГАКО – Государственный архив Кировской области  
 ГАОО – Государственный архив Оренбургской области  
 ГАСО – Государственный архив Самарской области  
 ГАУО – Государственный архив Ульяновской области  
 ГАЧО – Государственный архив Челябинской области  
 ГИМЮУ – Государственный исторический музей Южного Урала  
 Главполитпросвет – Главный политико-просветительный комитет Народного комиссариата просвещения РСФСР  
 ГМТР – Государственный музей ТАССР  
 ГМЭ – Государственный музей этнографии народов СССР  
 гос. – государственный  
 Госиздат – Главное управление государственным издательством Народного комиссариата просвещения РСФСР  
 графич. – графический  
 губ. – губерния  
 Губком – губернский комитет  
 Губоно – Губернский отдел народного образования  
 Губотнароб – Губернский отдел народного образования  
 ГубЧК – Губернская чрезвычайная комиссия  
 д. – дело  
 д. – дом  
 ДАИ – Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией  
 дер. – деревня  
 дес. – десятина  
 детдом – детский дом  
 деткомиссия – комиссия по улучшению жизни детей  
 диалект. – диалектальный  
 досл. – дословно  
 др.-рус. – древнерусский  
 др.-тюрк. – древнетюркский  
 ж.п. – женского пола  
 ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения  
 изд. – издание  
 им. – имени  
 ИОАИЭ – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете  
 ИЯЛИ – Институт языка, литературы и истории (искусства)  
 КазДА – Казанская духовная академия  
 калп. – калпакский  
 КГУ – Казанский государственный университет  
 КДС – Казанская духовная семинария  
 Комуч – комитет членов Учредительного собрания  
 кон. – конец  
 КОНО – кантонный отдел народного образования  
 крещ. тат. – крещеные татары  
 Кряшпедтехникум – Кряшенский педагогический техникум

- Кряшсекция ОК – Кряшенская секция Областного комитета  
 кум. – кумакский  
 КУО – Казанский учебный округ  
 КУС – Казанская учительская (иностранческая) семинария  
 КФАН – Казанский филиал Академии наук  
 КЦКТШ – Казанская центральная крещено-татарская школа  
 КЦРК – Казанский центральный рабочий кооператив  
 л. – лист  
 лезг. – лезгинский  
 лит. – литературный  
 литов. – литовский  
 м.п. – мужского пола  
 МВД – Министерство внутренних дел  
 МГИ – Министерство государственных имуществ  
 медсантруд – медико-санитарный труд  
 миф. – мифологический  
 мн. др. – многие другие  
 МНП – Министерство народного просвещения  
 монг. – монгольский  
 МТС – машино-тракторная станция  
 МУЗО – Музыкальный отдел Народного комиссариата просвещения  
 НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан  
 НА ЧГИГН – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук  
 Наркомзем – Народный комиссариат земледелия  
 Наркомнац – Народный комиссариат по делам национальностей  
 Наркомпрос – Народный комиссариат просвещения  
 Наркомюст – Народный комиссариат юстиции  
 нацмен – национальные меньшинства  
 нач. – начало  
 НКВД – Народный комиссариат внутренних дел  
 НМ РТ – Национальный музей Республики Татарстан  
 ног. – ногайский  
 о. – отец  
 ОАИЭ – Общество археологии, истории и этнографии при Казанском университете  
 об. п. – обоюбого пола  
 Обком, Областком, ОК – областной комитет  
 Облсполком – областной исполнительный комитет  
 ОК ВКП(б) – Областной комитет Всесоюзной коммунистической партии большевиков  
 ОКВ – Оренбургское казачье войско  
 ОМДС – Оренбургское магометанское духовное собрание  
 оп. – опись  
 ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки  
 Оргкомитет – организационный комитет  
 ОРРК КФУ – Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета  
 ОУО – Оренбургский учебный округ  
 п. – поселок  
 партшкола – партийная школа  
 Педтехникум – педагогический техникум  
 ПМА – Полевые материалы автора  
 ПМО – Православное миссионерское общество  
 пол. – половина  
 Политбюро – политическое бюро  
 Политотдел – политический отдел  
 Политуправление – политическое управление армии  
 политэкономика – политическая экономия  
 польск. – польский  
 продотряд – продовольственный отряд  
 продразверстка – продовольственная разверстка  
 ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи  
 ПСПиР – Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи  
 ПСПМНП – Полное собрание постановлений по Министерству народного просвещения  
 ПСРЛ – Полное собрание русских летописей  
 ПТР – противотанковое ружье  
 рабфак – рабочий факультет  
 райсовет – районный совет  
 РБО – Российское библейское общество  
 РГАДА – Российский архив древних актов  
 РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив  
 РГИА – Российский государственный исторический архив  
 РК КПСС – Районный комитет Коммунистической партии Советского Союза  
 РККА – Рабоче-крестьянская Красная Армия  
 РКП(б) – Российская коммунистическая партия большевиков  
 РКСМ – Революционный коммунистический союз молодежи  
 РОНБ КГУ – Рукописный отдел Научной библиотеки Казанского государственного университета  
 РОНО – районный отдел народного образования  
 РПЦ – Русская православная церковь  
 РСДРП – Российская социал-демократическая рабочая партия  
 РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика  
 руб. – рубль  
 рус. – русский  
 РЭМ – Российский этнографический музей  
 с. – село  
 с. – страница  
 с.н. – сведений нет  
 св. блгв. кн. – святой благоверный князь  
 Св. Синод – Святейший Синод

- селькор – сельский корреспондент  
 сер. – середина  
 СКВ – Ставропольское калмыцкое войско  
 см – сантиметр  
 СНК – Совет народных комиссаров  
 Совнархоз – Совет народного хозяйства  
 Совнацмен – Совет национальных меньшинств  
 совр. – современный  
 СПбРБО – Санкт-Петербургское отделение Российского Библейского общества  
 ср. – сравни  
 СССР – Союз Советских Социалистических Республик  
 ст. ст. – старый стиль  
 ст.-слав. – старославянский  
 США – Соединенные Штаты Америки  
 СЭ – Советская этнография  
 т. – том  
 т.е. – то есть  
 т.н. – так называемый  
 ТАССР – Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика  
 тат. – татарский  
 Татгиз, Татиздат, Татгосиздат – Татарское государственное издательство  
 Таткниготорг – Татарская книжная торговля  
 Татобластком – Татарский областной комитет  
 Татпомгол – Татарская комиссия помощи голодающим  
 Татревком – Татарский революционный комитет  
 Татсоюз – Татарский союз потребительского общества  
 ТатЦИК, ТЦИК – Татарский Центральный Исполнительный Комитет  
 ТИЭ – Труды Института этнографии  
 ТОЦ – Татарский общественный центр  
 ТССР – Таджикская Советская Социалистическая Республика  
 Туркменфронт – Туркменский фронт  
 тыс. – тысяч  
 удм. – удмуртский  
 указ. соч. – указанное сочинение  
 УОНО – уездный отдел народного образования  
 устар. – устаревший  
 уч. г., уч. гг. – учебный год, учебные годы
- ф. – фонд  
 ФЗУ – фабрично-заводское училище  
 фин. – финский  
 ФОП МАИ – факультет общественных профессий Московского авиационного института  
 хак. – хакасский  
 хозрасчет – хозяйственный расчет  
 худ. – художник  
 ЦАМО – Центральный архив Министерства обороны Российской Федерации  
 ЦВМШ – Центральная восточная музыкальная школа  
 ЦГА ИПД РТ – Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан  
 ЦГА ТАССР – Центральный государственный архив ТАССР  
 Центризбирком – Центральный избирательный комитет  
 Центриздат – Центральное государственное издательство  
 Центркряшиздат – Центральное крышенское издательство  
 Центропечать – Центральное агентство Всероссийского центрального исполнительного комитета по снабжению и распространению произведений печати  
 ЦИА РБ – Центральный исторический архив Республики Башкортостан  
 ЦИК – Центральный исполнительный комитет  
 ЦК – Центральный комитет  
 ЦПиМН ИЯЛИ – Центр письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан  
 чел. – человек  
 четв. – четверть  
 ЧК – Чрезвычайная комиссия  
 ШКМ – школа крестьянской молодежи  
 яз. – язык  
 якут. – якутский  
 Яналиф – алфавит на основе латинской графики, принятый в 1927 г. как официальный алфавит татарского языка

## Указатель именной

- А.Чехов – 487  
 А.С. Пушкин – 7, 487  
 Аббас Русан-бек (Урусан-бек), шах – 156  
 Абдула б. Ак-Кобек, астраханский царевич – 149, 156  
 Аблай б. Ишим (Василий Ишимович), сибирский царевич – 150  
 Аблай мирза – 156  
 Аблеев – 739  
 Абрамов – 741  
 Абу-л-Хаир б. Кучум (Андрей Кучумович) – 149  
 Авраамов-Куткин Иван – 165  
 Агабашев – 234  
 Агеноров – 302  
 Агишев Влас – 94  
 Агишевы, мурзы – 164  
 Адашев Данил – 86  
 Адиятулла – 228  
 Адоратский В.В. – 468  
 Адылов Герасим – 661  
 Азамат (Александр) – 165  
 Азин Текей – 119, 120  
 Айонов В.М. – 462, 463, 464  
 Айтуган Янбулатов – 120  
 Акбатыр – 228  
 Акбашева М.В. – 354  
 Аклычев Баюк – 178  
 Акманов А.И. – 245  
 Акманов И.Г. – 137  
 Акмашев – 159  
 Ак-Мухаммед, оглан – 147  
 Аксаков И.С. – 290  
 Аксаковы – 737  
 Акчурины, мурзы – 164  
 Алакаевы – 191  
 Алеева Джан тата – 151  
 Александр I – 60, 295, 327, 330  
 Александр II – 61, 62, 277, 305  
 Александр III – 305  
 Александр Невский – 531, 532, 533  
 Александров Н.А. – 310  
 Александрова Пелагея – 156  
 Алексеев Григорий – 423  
 Алексеев И.А. – 208, 429, 437, 460, 480, 484, 486, 487, 490  
 Алексеев И.Е. – 46  
 Алексеев Игнатий Алексеевич – 430, 431  
 Алексеев Роман Т. – 434  
 Алексей Александрович, князь – 305  
 Алексей Михайлович, царь – 115, 125, 150, 151  
 Алексей, капитан – 165  
 Алексий (Бажанов), архиепископ – 521  
 Алексий Раифский – 163, 167, 168, 184  
 Алиев Батырша, мулла – 178, 182  
 Аликеев Иван – 153  
 Алтаная б. Кучум, царевич – 151  
 Алтынсарин И.А. – 66, 335  
 Алчинов Иван Алексеевич – 652  
 Альшев Илюша – 140  
 Альшев Мишка – 140  
 Альшев, князь – 164  
 Альмеева Н.Ю. – 37, 38, 42, 70, 631, 632, 636, 648, 784  
 Альметев Ф. – 25  
 Альметевы – 237  
 Алюнов Г.Ф. – 432  
 Амвросий (Подобедов), митрополит – 187, 327  
 Амерханова Э.И. – 98, 108, 115  
 Аминов Р.Р. – 49  
 Амир – 228  
 Амос, протопоп – 146  
 Анастасий, епископ – 522, 555  
 Анатолий (А.Г. Грисюк), епископ – 513  
 Андреев А. – 541  
 Андреев И. – 69  
 Андреев Петрунька – 105  
 Андрей (князь Ухтомский), епископ – 19, 46, 64, 282, 358, 359, 360, 431, 478, 509  
 Андриан, митрополит – 126  
 Андроник (А.Г. Богословский), архимандрит – 509, 510  
 Андронников Афанасий – 168  
 Анисимов – 741, 743  
 Анисимовы – 737  
 Анна Борисовна, княгиня – 146  
 Анна Иоанновна, императрица – 169, 235, 237  
 Антоний, архиепископ – 305  
 Антонов А.И. – 525, 526  
 Антонов Григорий – 655  
 Антонов Н.П. – 553  
 Антоновы – 737  
 Аньес Кефели – 53, 622  
 Апак, князь – 625  
 Апаков М.В. – 22, 625, 628  
 Апачаев – 739  
 Аппакова Дарья Семеновна (Даржия Сейфулловна) – 448, 478, 481, 482, 486, 487, 492, 493, 494  
 Арапов – 234  
 Араслангарей Кудашев – 243  
 Араслановы – 154  
 Арзепов – 105, 120  
 Арэфьев С.А. – 302  
 Арсеньев К.Н. – 64  
 Арсланов Л.Ш. – 760  
 Артемьев – 741  
 Артемьев Филипп – 276  
 Архипов – 514  
 Асанов Н.А. – 490  
 Асанов, Асановы, князья – 91, 98, 737  
 Аснов Федор – 105

- Асфандияр Максютлов – 243  
Атаев – 738  
Атласов – 741  
Атнагулов И.Р. – 47, 48  
Афанасий – 154  
Афанасий Чебоксарский – 522  
Афанасий, архимандрит – 145  
Афанасьев Иван – 327  
Афиноген (Крыжановский), епископ – 126  
Ахмади – 228  
Ахматов А. – 339  
Ахмед Ибн-Фадлан – 570, 577, 731, 774  
Ахмеров Г.Н. – 405  
Ахметзянов М.И. – 228, 233  
Ахметьянов Р.Г. – 38, 228, 580, 587, 590, 664  
Ахтанай (Ахтаныш), Ульяна – 149  
Ахунов Р. – 464, 489  
Ашкин Андрей – 176  
Ашлаев Пахом – 650  
Ашмарин Н. – 324, 622  
Аюк тайша – 138  
Бабеков Бахтемир (Павел) – 159  
Бабины – 738  
Багаутдин Ваисов (Хамзин) – 371  
Багин С.А. – 19  
Багишев Артемий Михайлович – 120  
Багишев Дмитрий Артемьевич – 120  
Бадреддин ишан – 443  
Баженов Н. – 7  
Байгилдин – 159  
Байморза – 228  
Баймурат – 285  
Байтерекковы (Байтерек б. Дин-Ахмед) – 154  
Байчурин – 739  
Байчурин Усман – 178, 179  
Бакеев – 743  
Бакулев Ивашко – 88  
Балабанов Николай Михайлович – 529  
Балантаев – 739  
Балтаков Бахтеяр – 157  
Барангазыевы (Барангази б. Мухаммед б. Исмаил) – 154  
Баратынский А.И. – 289  
Басалаевы – 191  
Басилов В.Н. – 606  
Басманов Иван Федорович – 156  
Басыров Георгий Васильевич – 534, 535  
Баталов Федор Алексеевич – 528, 529  
Батыр (Иван) – 165  
Бачурин – 739  
Баш (Баиш) – 119  
Баширов – 743  
Баяков Княжская – 178  
Баязитова Ф.С. – 35, 36, 42, 119, 212–215, 217–220, 224, 230, 231, 570, 587, 745  
Бегей б. Ханбай б. Исмаил (князь Александр Смайлев), ногайский мирза – 154  
Бектеев А.М. – 24  
Бектеева Е.А. – 24, 25, 233, 234, 237, 263, 264, 266, 405, 582, 657, 659, 756  
Белов Александр Романович – 526, 527  
Белов И.Л. – 309  
Белоусова Л.Д. – 555, 556  
Белугин Н. – 487, 488  
Беляев А. – 320  
Беляев Г.Е. – 481–483, 487, 492  
Беляев Гавриил Ефимович – 454  
Беляев Н.П. – 491  
Беляков А.В. – 131, 143  
Бердников И.С. – 15  
Березгин И.П. – 652  
Берзарин Н.Э. – 535  
Берсенева В.А. – 468  
Бикбов Евгений Архипович – 529, 530  
Бикеев – 514  
Бикжанов А.В. – 548  
Биктеевы – 237  
Биктимер (Иван) – 165  
Бикчентаев А.Г. – 699  
Бирюев Тимофей – 92  
Бичурины, мурзы – 164  
Благорозумов Александр – 188  
Бобровников Н.А. – 16, 64, 66, 303, 306, 310, 319, 322, 323, 341, 355, 358  
Богданов В.В. – 505  
Богоявленский Константин – 372  
Бойс М. – 563  
Болтин Иван – 99, 103, 105–108  
Борис Годунов – 149, 199  
Борисов Алексей Вельяминов – 140  
Борисов Н.В. – 91  
Бормотины – 738  
Брагин – 739  
Брайн-Беннигсен Ф. – 51  
Бреховицкий – 540  
Брюхов – 356  
Брюховецкий П. – 539, 543  
Будалей – 148  
Будилович А.С. – 322  
Будрин – 741  
Букетов Ф.А. – 352  
Булатов А.Б. – 505  
Булатов Александр Парфенович – 545  
Булатов Григорий Петрович – 537–546  
Бунтов В. – 536  
Бураков – 739  
Бурганова Н.Б. – 212, 213, 215, 219, 562, 760  
Бурнаков Офонасий – 119  
Бусов – 741  
Бусыгин Е.П. – 385  
Бутаев – 739  
Бутурлин Тимофей Федорович – 123  
Бухалов Н.А. – 406  
Буханаев Ибрагим – 174  
Бухаров – 739  
Бухаров Емельян – 655  
Бычков С. – 511

- В. Иванко – 94  
В. Малайко – 94  
В. Митько – 94  
В. Михалко – 94  
В. Павлович – 623  
В. Ротно – 94  
Вавилова А.С. – 512  
Валеев Р.М. – 46  
Валеев Ф.Х. – 699, 713  
Валиди Дж. – 30, 760  
Ванок – 93  
Варенников В.И. – 544  
Варсонофий, архимандрит – 76, 77, 80, 85, 190, 326  
Василевский А.М. – 525  
Василий – 151, 198  
Василий (Бэчелей) – 736  
Василий III – 145, 146  
Василий Григорович – 169  
Василий Шуйский – 144, 145, 148, 149, 150, 155  
Василий, прапорщик – 165  
Василий, царевич – 146  
Васильев – 356  
Васильев А.Г. – 209  
Васильев Андрей – 94  
Васильев В.М. – 355, 463  
Васильев Г. – 350  
Васильев Гурий Николаевич – 650  
Васильев Д.М. – 643, 650, 651  
Васильев И.В. – 354  
Васильев М.А. – 11  
Васильев Н.В. – 306  
Васильев Петр – 188  
Васильева А.А. – 553  
Васильева Анфиса – 667  
Васильева И. – 608  
Васька Ондреев – 105  
Вениамин (Пуцек-Григорович), епископ – 169, 180, 327  
Вениамин Иркутский, архиепископ – 67  
Верещагин Н.П. – 309  
Верт П. – 52  
Вертков К.А. – 665  
Верховский П.В. – 10, 166  
Вештак И. – 543  
Викторин (Любимов), епископ – 354  
Витевский А. – 667  
Витевский В.Н. – 15, 24, 303, 310, 316, 756, 757  
Владимир Капель – 437  
Владимиров Т. – 482, 487, 503  
Владимиров Тимофей – 492  
Владыкин В.Е. – 559, 624  
Вознесенский П. – 15  
Волков – 739, 741, 743  
Волковы – 736  
Вольнский П. – 123  
Вольнский С.В. – 120, 121  
Воробьев Н.И. – 28, 29, 73, 225, 383, 501–505, 530, 620, 686, 692, 698, 699, 711, 715, 721, 722, 725, 726, 769  
Воробьев Петр Егорович – 530  
Воронец Е. – 15, 19  
Воротынский И.М. – 100, 129, 199  
Воскресенский А. – 319, 322, 346, 356  
Вотезин Андрей – 120  
Вяземский А.Н. – 100, 129, 199  
Г. Камал – 493  
Г. Кулахметов – 493  
Габидуллин М. – 539  
Габидуллин Михаил Семенович – 542  
Габов А. – 536  
Гаврилов Б.Г. – 22, 23, 341, 342, 373, 610, 667  
Гаврилов Василий Семенович – 464  
Гаврилов Д. – 18  
Гаврилов Емельян – 362  
Гаврилов Лифанка – 120  
Гаврилов Петр Михайлович – 527  
Гаврилов Ф. – 373  
Гаврилов Ю.А. – 41  
Гази мирза Еникеев – 157  
Галактионов А.П. – 516  
Галлям, Галлямов Р. – 43, 98, 106, 123, 190  
Гальбанский А. – 69  
Ганин А.В. – 252  
Гарай Рахим (Родионов Григорий Васильевич) – 547, 548, 551, 614  
Гарденин Ю. – 436  
Гаспринский И. – 53  
Гашева Р.С. – 528  
Гвоздев И.А. – 15  
Гейкель А. – 707  
Георги И.Г. – 6, 710  
Герасимов Петр – 423  
Герасимов Трофим – 373  
Герасимов-Микай М.С. – 352  
Герберт Гувер – 444  
Герберштейн С. – 145, 193  
Герман, архимандрит – 56, 76, 77, 80, 85, 86, 92, 93, 95, 98–100, 106, 110, 142  
Гермоген, митрополит – 56, 98–100, 102, 103, 109, 110, 113, 142, 183  
Гибадуллин – 543  
Гимади Х.Г. – 504, 505  
Гитлер – 541  
Глазов В.В. – 322  
Глезденев Павел Петрович – 47, 351, 360, 361, 429, 477–479  
Гловацкий Стефан – 169, 173  
Глухов М.С. – 43, 250, 434, 462, 480, 481, 484, 487, 492, 500, 548, 550, 738  
Гмелин И. – 5, 184  
Гокгоз С.С. – 53  
Голан – 623  
Голиков С. – 536  
Головин – 741  
Голубинский Е.Е. – 101

- Голубкина Т.М. – 45  
Гордеев Г.С. – 516  
Гордеевы – 738  
Гордов Василий Николаевич – 530  
Горелик М.В. – 155  
Горохов В.М. – 32, 33, 338, 429, 448, 473, 475, 482, 490, 491, 501  
Горский – 736  
Гребенщиков Н. – 544  
Греков Б.Д. – 505  
Грибоедов Алексей – 123  
Григорий (Постников), митрополит – 68, 277, 285, 334, 618  
Григорий Петрович – 150  
Григорий, архимандрит – 285, 333  
Григорьев А.Н. – 30, 32, 33, 441, 473, 480, 480–482, 489, 490, 491, 492, 498, 501, 503, 504  
Григорьев Алексей – 315  
Григорьев В.В. – 289, 337  
Григорьев В.Н. – 491  
Григорьев Д. – 361, 429, 486  
Григорьев Давид Григорьевич (Саврушевский) – 207, 356, 357, 358, 476, 478, 481, 486, 487, 490, 492, 493  
Григорьев Куземка – 105  
Грозный Иван Васильевич – 4, 26, 74–77, 83, 84, 97, 101, 118, 142, 145–148, 149, 152, 153, 156, 157, 189, 190, 201, 232, 255, 618, 619, 754, 756  
Губайдуллин Г.С. – 29, 30  
Гудаков – 739  
Гуммерт Рудольф Августович – 462  
Гурий (Буртасовский) – 321  
Гурий Николаев-Сердинский – 320  
Гурий, св. – 10, 16, 17, 18, 56, 62, 66, 69, 71, 74, 76, 77, 79–85, 86–88, 92, 100, 101, 108, 110, 111, 142, 183, 190, 196, 198, 278, 280, 309, 311, 313, 315, 317, 320, 321, 340, 341, 343, 352, 375, 458, 462, 515, 522, 747, 788  
Гуровский Б. – 492  
Гурьянова Е.И. – 306  
Густов А.М. – 489  
Давидов Георгий, священник – 169  
Давидов Стефан – 169  
Давлет-Герей I, хан – 147  
Давлеткильдеевы, мурзы – 164  
Давлеткильдеев Тимофей Львович – 164  
Давлеткильдеев Тогаик – 120  
Давлеткильдеевы, князья – 165  
Давлеткильдей Кильдетевкеев – 119  
Давыдов – 541  
Давыдов В.И. – 536  
Дамаскин (В.А. Орловский), игумен – 512  
Данилов – 743  
Данилов В.В. – 374, 621  
Данилов Захар Николаевич – 493  
Даньяр – 152  
Даулей Р.П. – 17, 22, 208, 323, 324, 354, 355, 356, 358, 360, 361, 429, 459, 460, 473, 476, 478, 479, 490, 491  
Даулет-Гирей, хан – 97  
Дашкины, мурзы – 164  
Дед Аку (Әкү карт) – 656  
Дед Савалей – 662  
Дементьев А.А. – 544  
Дементьев А.Н. – 541  
Дементьевы – 743  
Денисов А.А. – 516  
Деньмухаметов – 423  
Дербышалаев Мини – 120  
Дервиш-Али б. Шейх-Хайдар – 147  
Деревицкий А.Н. – 323, 355, 358, 61  
Дернов М. – 361, 478  
Джанн-Арслан б. Урус – Урак (Петр), мирза – 154  
Джераси Р. – 52  
Джозеф Ланкастер – 296  
Димитриев В.Д. – 79, 104  
Димитриев Иван – 184  
Димитрий (Ковальницкий), архиепископ – 322, 323  
Димитрий (Сеченов), митрополит – 168, 169, 170, 171, 174, 177, 180  
Дмитриев М. – 342  
Дмитриев Н.К. – 505  
Доброклонский А.П. – 10, 132  
Довгирдов Богдан, посол – 146  
Долгий П. – 539  
Долгов – 739  
Долгов Александр – 555  
Долголядский Федор Меликтагирович – 146  
Домолазов Степан Васильевич – 448, 449  
Дост-Мухаммед б. Алтанай (Петр Алексеевич), сибирский царевич – 151  
Доу Д. – 330  
Доулер У. – 52, 53  
Дружинин А. – 18  
Думава Н. – 348  
Дунаева Т.Г. – 484, 536  
Дурс (Гурсун?)-Музаммед б. Саид-Ахмед – 153  
Дымова Зинаида – 512  
Дьянов Прокофий, князь – 154  
Дьянов Семен, князь – 154  
Дюсмекеев И.А. – 659  
Дюськин Василий – 659  
Дядя Владимир (Быладый агай) – 656  
Дядя Серафим (Сарапый агай) – 656  
Дятлов Григорий Федорович – 741  
Дятловы – 736  
Ебаков Карп – 92  
Евдокия Петровна – 146  
Евдокия, княжна – 145  
Евмений (Скаловский) – 177, 180  
Евстафьев Н.В. – 548  
Егор – 165  
Егоров – 544  
Егоров И.М. – 554, 555  
Егоров Михаил – 539, 542, 544, 545  
Егоров Н. – 361, 429, 478, 480

- Егоров Николай Николаевич – 430  
 Егоров Т.Е. – 208, 303, 306, 319, 320, 321, 342, 354, 355, 434, 458, 460  
 Егоров Ф. – 30  
 Егорова П.В. (Тимофеева) – 306, 321, 460, 354, 356  
 Егоровы – 738  
 Едигей – 196  
 Едыгар-Мухаммад (Симеон) – 189  
 Екатерина II – 5, 60, 162, 186, 204, 295  
 Екатерина Боровицкая – 513  
 Елизавета Петровна, императрица – 175, 180  
 Елисеев Ефрем – 281, 373  
 Ельякши, царица – 147  
 Емельянов А.И. – 355, 360  
 Емельянов Н.Е. – 524  
 Емельянов Яков – 207, 347, 348, 349, 350, 356, 667, 785  
 Ендаков – 446, 488  
 Еникеев Иван Лаврентьев – 164  
 Еникеев, князь – 144  
 Еникеевы, мурзы – 164  
 Еревицкий А.Н. – 354  
 Еремкин Аверкай – 178  
 Еремкин Андрей – 236  
 Ермолаев В.М. – 503  
 Ермолаев И.П. – 99, 105, 106, 108  
 Ефимов Ефрем – 423  
 Ефимьев Ларион Григорьевич – 130  
 Ехчурин Утяган – 176  
 Ешевский С.В. – 7, 8  
 Жуков Г.К. – 525, 535–537  
 Жуляков Тойгилда – 168  
 Журавский А.В. – 46, 556  
 Заболоцкий И.П. – 146  
 Загидуллин И.К. – 43, 200  
 Загидуллина Д.Ф. – 348  
 Зазаров Д.З. – 354  
 Зайни – 228  
 Зайончковский Н. – 322, 323  
 Залесский В.Ф. – 325  
 Залый Л.З. – 505, 760  
 Замяткин Алмекей – 178  
 Зарницын Е.И. – 468  
 Захаров – 738  
 Захаров Ф.С. – 659  
 Зеленогорский М.А. – 46  
 Зеленцов Н. – 70, 408  
 Земарх Кликиец – 562  
 Зеткина И.А. – 278  
 Зефилов М.М. – 290  
 Зимуров – 738  
 Зинченко Ф.М. – 536, 537  
 Златоверховников – 754  
 Знаменский П.В. – 10, 14, 15, 16, 21, 66, 85, 177, 304, 307, 567, 613  
 Золотницкий Н.И. – 225, 226, 290, 341, 374, 375, 622  
 Золотов В.А. – 299  
 Зорбек (Александр) – 154  
 Зорин Б. – 600  
 Зубков Георгий Иванович – 439, 494  
 Зубков М.И. – 440, 481, 494  
 Зубрилов Д. – 361, 478  
 Ибаев А.Ф. – 354  
 Ибн-Хаукаль, Аль-Гарнати – 709  
 Ибрагимов Г. – 29, 68, 448, 493  
 Ибраев – 739  
 Ибушев Г.М. – 548  
 Иван – 114  
 Иван – Уразлы (Ураз-Али) Магметев (Ак-Мухаммед) Канбаров, князь – 152  
 Иван Алексеевич, царь – 137, 139  
 Иван Тевкелевич (Тевкелевич, Тевкелев), князь – 153, 154, 156  
 Иван, князь – 152  
 Иван, псаломщик – 663  
 Иван, царевич – 146  
 Иванашев Шиг-Алей, мурза – 164  
 Иванко – 93  
 Иванов – 741  
 Иванов Алексей – 178  
 Иванов Афанасий – 172  
 Иванов Богдан – 92  
 Иванов Валентин Прокофьевич – 531  
 Иванов Владимир, священник – 556  
 Иванов Иван Килибердеев – 105  
 Иванов К.В. – 352  
 Иванов М.И. – 354  
 Иванов Овдей – 120  
 Иванов Петр – 178, 179  
 Иванов Семен – 172  
 Иванов Ю.Н. – 88  
 Ивановы – 743  
 Игнатъев Р.Г. – 263  
 Идрис, хальфа – 620  
 Идяшев Мамадалей – 144  
 Иероним, священник – 160  
 Иерофей (Померанцев), архиерей – 522  
 Иземиткин Алкай – 178  
 Износков И.А. – 16, 17, 19, 118, 198, 322, 698  
 Илларионова К.А. – 306  
 Иль (Эль) б. Юсуфа, мирза – 149  
 Ильминский Н.И. – 13–20, 22, 24–26, 29, 30, 32, 39, 43–47, 50–53, 66–70, 197, 275, 278–280, 283–295, 299–305, 307–323, 325, 326, 329, 333–342, 344, 346, 347, 350, 354–356, 362, 364, 368, 371–373, 375, 377, 399, 415, 451, 455–456, 473, 476, 505, 553, 557, 616, 618, 622, 630, 787–789  
 Илья Гордеевич (Гүрдей Илжә) – 655  
 Иннокентий (Попов), митрополит – 326  
 Иоаким – 127  
 Иоаким, патриарх – 162  
 Иоан де Пано Карпини, монах – 562, 628  
 Иоанн (Симонов), протопоп – 169  
 Иоанн, епископ – 180, 287, 337  
 Иоасаф (И.А. Горленко) – 522

- Иоасаф (И.И. Удалов) – 513  
Ион, игумен – 126  
Иосафат Барбаро – 195  
Ипеев – 739  
Исаев Роман – 168  
Исанбулат – 228  
Искак (Исхак), князь – 118, 198  
Ислаев Ф.Г. – 43, 136, 168–170, 185, 188, 203  
Ислам-Гарей (Пагул ача) – 477  
Исмаилов Баки – 171  
Источников М.К. – 306  
Исхаков Д.М. – 37, 41, 42, 72, 235  
Исхаков Р.Р. – 28, 45, 49, 68, 70, 73, 365  
Исхакова Р.Р. – 46  
Исхакова-Вамба Р.А. – 632  
Итекче Даный – 661  
Ишбаев Дмитрий Семенович – 659  
Ишкинов Л. – 484, 487  
Ишкинов Л.А. – 306  
Ишметев Маметко – 120  
Ишметев Мамсет – 120  
Иш-Мухаммед б. Аланай (Алексей Алексеевич), сибирский царевич – 151  
Кавалинский Ф. – 493  
Кадрек, мирза – 119  
Кадырметова Н.Н. – 45  
Казаков – 739, 743  
Казан бик – 228  
Казанцева Г.А. – 548, 550  
Казем-Бек А.К. – 46, 285, 333  
Калинин Н.Ф. – 96, 503, 504, 505  
Калинник Джансюеревич Сибирский, князь – 150  
Кальмяк – 621  
Камаев, князь – 119  
Каменский Н.Т. (Никанор), священник – 169, 310  
Канбаров (Камбаров) Уразлы, мирза – 152  
Канбаровы – 154  
Кантария Мелитон – 539–545  
Каппелер А. – 51, 81, 82, 83, 97  
Каппен П.И. – 64  
Капустянский А. – 542  
Карабашев – 234  
Каракминтьев Яков – 247  
Карамзин Н.М. – 6, 7, 10, 153  
Каранаев Т. – 208, 460  
Карбышев Дмитрий Михайлович – 526, 527  
Карим К. – 503  
Карими Ф. – 478  
К.Тинчурин – 548  
Каримуллин А.Г. – 38, 486  
Кармазин Г.Г. – 351  
Кармен Р. – 542, 544  
Карпинский В. – 486, 488  
Карпов П. – 100, 129  
Касим, царевич – 152  
Касимов Д.И. – 208, 433, 440, 481, 484  
Касимова Э.Г. – 45  
Кассо Л.В. – 325  
Катанов Н.Ф. – 23, 322, 355, 464, 476, 572, 659, 667, 757  
Катаринский В.В. – 319, 341  
Катков М.Н. – 290  
Качкеев Шемерден – 120  
Кашафутдинов Р.Г. – 34  
Каштанов С.Г. – 76  
Квасов – 739  
Кедров И. – 342  
Келмамаев Иван Келмаевич, князь – 153  
Кель-Мухаммед б. Алчигар б. Муса – 153  
Керим – 285  
Кибяков А.В. – 475  
Кибяков Назарий – 360  
Киемче Гаряч – 661  
Кикин Д.А. – 91  
Килибердей – 105  
Килмамет – 144  
Кильдетевкеев Шалкей – 119, 120  
Кильмяк – 168  
Кирилл, митрополит – 148  
Кириллов – 232  
Кириллов И.Н. – 45  
Кириллов Н.К. – 306, 354  
Киселев А.П. – 309  
Киселев П.Д. – 297  
Клеопин Андрей Михайлович – 146  
Клименков И. – 536  
Климко – 92  
Климов И.М. – 504  
Климович Л.И. – 31, 170  
Клочков И.Ф. – 538  
Кобзев А.В. – 45  
Коблов Я.Д. – 19, 354  
Ковалевский, сенатор – 25  
Коваль И. – 29, 503, 579  
Козаевы, мурзы – 164  
Козлов К.И. – 699  
Коллонтай А. – 486  
Колумб – 7  
Колчак А.В. – 438  
Колчерин Г.О. – 453  
Колчерина Анна – 736  
Коменский Я. – 305  
Комиссаров – 738  
Комиссаров Н.В. – 429  
Конаков А.Ф. – 352  
Кондратьев В. – 428, 454, 476, 490, 502  
Коновалов – 739  
Коновалов И.Н. – 475  
Кононов С. – 452, 453, 482  
Константин Николаевич, великий князь – 305  
Константин, император – 75  
Корбут М.К. – 468, 503, 507  
Королев В.В. – 88, 125  
Корсаков Д.А. – 162  
Корф Н.А. – 309  
Косарев – 739  
Костин Яков Дмитриевич – 534

- Кох О. – 195  
 Кошелев В.В. – 657, 658  
 Кошелев Д.И. – 128  
 Кошкарбаев Р. – 537, 538, 539  
 Кошкарбаев Рахимжан – 543  
 Крайкова – 473  
 Красиков П.А. – 511  
 Красильников – 473  
 Красильников Дмитрий Николаевич – 488, 490  
 Краснодаровский Г.С. – 17  
 Крачковский – 38, 286, 287  
 Крейнндлер Изабель Тейц – 50  
 Кривонос И.С. – 302  
 Крымский-Ширинские, князья: Василий, Петр, Михаил, Лукьян, Федор – 165  
 Крюков Г.Д. – 7  
 Ксенофонов Александр Кузьмич – 531  
 Кугай бий – 228  
 Кугушевы, мурзы – 164  
 Кудашев Давид – 171  
 Кудашевы, князья – 243  
 Кудрявцев Н.А. – 164  
 Куземка – 92  
 Кузнецов – 537, 739  
 Кузнецов А. – 356  
 Кузнецов С.К. – 610  
 Кузьмин – 741  
 Кузьмин А.Я. – 487  
 Кузьмин И.К. – 356  
 Кузьмин Михаил Кузьмич – 531  
 Кузьмин Петр Андриянович – 644  
 Кузюров – 473  
 Кузя Хасан бий – 228  
 Куликов Борис Пашаевич (Пашаймурзин) – 156  
 Куликов Пашай мирза – 156  
 Куликовы – 114  
 Куличковский Федор – 179  
 Кулунчаков, князь – 144  
 Кунанкози – 219  
 Купцов Ф.Е. – 439, 480  
 Курбангалиев М.Х. – 456  
 Курманов И.С. – 302  
 Куропаткин Никифор – 188  
 Кустовский – 741  
 Кустовские – 738  
 Кутеевы – 191  
 Кутлуг-Гирей б. Арслан-Али б. Абдула (Михаил Кайбулин (Кайбулович)) – 149  
 Кутузов – 530  
 Кутузова Мария – 146  
 Кутумовы – 154  
 Куфтин Б.А. – 719  
 Кучак, оглан – 147  
 Кучум, хан – 154  
 Кюль-Тегин – 774  
 Лаврентий, митрополит – 125  
 Лаптев – 739  
 Лаптев М. – 696  
 Лебедев, священник – 331  
 Лебедев В.И. – 437  
 Лебедев Федор – 188  
 Лев (Сара), князь – 154  
 Лев, царевич – 146  
 Левентьев Сабанчей – 178  
 Левитский А.Г. – 311  
 Лемешкин В. – 543  
 Ленарт де Пехт – 556  
 Ленин В.И. – 446, 486, 489, 490, 495, 504, 516, 517, 525–528, 530–534, 548, 554  
 Леонтьев Михаил – 512  
 Леонтьев Тихон – 292  
 Леонтьева А.О. – 306  
 Лепехин И. – 385, 389, 390, 703, 710, 715  
 Лжедмитрий II – 155  
 Либкнехт В. – 486  
 Линдегрэн – 393  
 Липаков Е.В. – 45, 46, 56, 89, 93, 455  
 Логвиненко Я. – 536  
 Ломоносов М.В. – 4  
 Лопатин Е.Т. – 238  
 Лопухин Р. – 361, 478  
 Лука Конашевич (Аксак Каратун), епископ – 8, 168, 169, 172, 177, 179, 180, 185, 203  
 Лукин Гаврил – 105, 120  
 Лукин И. – 596  
 Луначарский А.В. – 459, 516  
 Луппов П.Н. – 11, 12, 85  
 Лысенко – 540, 543  
 Лысенко И. – 539  
 Лысенко И.Н. – 540  
 Любов С.Н. – 462, 473, 490, 491  
 Любов Семен Николаевич – 451  
 Ляпидовский И.М. – 70, 416, 579, 582  
 Ляпунова Мария – 150  
 Магмедша (Мухаммед-ишан) – 155  
 Магницкий В.К. – 229, 297, 562  
 Магницкий М.Л. – 296, 297, 330  
 Магнус, король – 153  
 Мазанов А.А. – 678  
 Мазитова Н.А. – 38  
 Макарий (Булгаков), митрополит – 10  
 Макарий (Глухарев) – 326  
 Макарий (М.А. Парвицкий-Невский), митрополит – 522, 788  
 Макарий (Невский), архимандрит – 281, 303, 788  
 Макарий, архиерей – 82  
 Макарий, митрополит – 74, 76, 77, 146, 553  
 Макаров – 119  
 Макаров Г.М. – 49, 548, 556, 657, 663, 664, 666  
 Макаров Д.М. – 39, 74, 76, 96, 111, 130–132, 139, 140, 164, 199  
 Макаров Степан – 122  
 Максим Горький – 483  
 Максимов – 738, 743  
 Максимов А. – 459  
 Максимов И.Г. – 475  
 Максимов Иван Тихонович – 532  
 Максимов Н.А. – 306

- Максимов С. – 22, 350, 576, 593, 594, 596, 599  
Максуди А. – 478  
Максудовы, князья – 15  
Малов А.М. – 47  
Малов А.Н. (Ямаш Игеней) – 553  
Малов Е.А. – 10, 11, 14, 15, 19, 21, 53, 64, 68, 69, 73, 93, 126, 178, 180, 183, 186, 188, 273, 274, 302, 340, 622  
Малов И. – 496  
Малов С.Е. – 73, 505  
Мальцевы – 748  
Малюм Ходжа – 624  
Мамаевы (Саин б. Мамай) – 154  
Мамалаев Канбар – 152  
Маметев Ондогул-мурза, царевич – 156  
Маметша (Мухаммед-ишан) – 155  
Маметьев Петр – 247  
Мансуров – 446, 488  
Мансуров Г.А. – 164  
Мансуровы, мурзы – 164  
Манцырев, мурза – 170  
Маньков А.Г. – 116, 117  
Марджани Ш. – 26, 172  
Маресьевы – 737  
Мария Владимировна, княжна – 153  
Мария Темрюковна – 148  
Маркачев М.П. – 457  
Маркс К. – 29  
Марр Н.Я. – 31, 622  
Марчко – 94  
Масеев Субханкул – 179  
Матвеев Г.Б. – 27  
Матвеев Иван – 315  
Матвеев Стефан Матвеевич – 22, 408, 410, 429, 479, 665  
Матвеева Мария – 556  
Маторин Н.М. – 31, 622  
Махмудов Г. – 285  
Махмудов М.Г. – 642  
Машанов М.А. – 15, 18, 20–22, 46, 70, 322, 341, 342, 362, 410, 620  
Медведев Василий, хорунжий – 244  
Мелик-Тагир б. Ибрагим – 146  
Мелитон Кантария – 539, 541, 544, 545  
Мельник Григорий (Тегермянче Гюрей) – 736  
Мельников А.В. – 475  
Мемаков Иван – 120  
Мещеряков – 446, 488  
Микитка – 94  
Миллер А. – 41  
Миллер Г.Ф. – 5, 184, 724  
Милованов А. – 442  
Минандр – 562  
Минеева Александра Ивановна – 643, 651  
Минкашевы – 748  
Минкины – 748  
Минязев – 739  
Миротворцев В.В. – 341  
Мирясов Тербердей – 159  
Митрофанов Ф. – 493  
Митчелл – 331  
Михаил (Микуш) – 736  
Михаил Колокольников – 521  
Михаил Федорович, царь – 113, 114, 150  
Михайлов Максим Ефремович – 439  
Михайлов Степан – 659  
Михайлов Тимофей, дьякон – 187  
Михеев И.С. – 208, 310, 352, 355, 360, 429, 430, 433, 434, 480, 491  
Михеев Иван Степанович – 355, 429, 430, 434, 480  
Могутов В.И. – 238  
Можаровский А.Ф., А. – 11, 14, 85, 95, 125, 162, 178, 183  
Монастырли – 322  
Морозов – 743  
Морозовы – 737  
Москаленко К. – 543  
Москвин А.К. – 415, 421, 591  
Москвин Михаил Кириллович – 416, 532  
Москов Мурсалим – 174  
Мостафа (Николай) – 165  
Мрясовы – 737  
Мстиславская А.И. – 148  
Мстиславский Иван Федорович – 86  
Мстиславский Федор Михайлович – 145  
Мулланур Вахитов – 483  
Мулюков М.А. – 547, 549  
Муравьев – 67  
Муртаза-Али б. Абдула (Михаил Кайбулович) – 148  
Муртаза-мирза – 153  
Мусаитовы-Карамышевы – 144  
Мустафа-Али б. Абдула, касимовский царь – 150  
Мустафина Д.А. – 54–56, 57, 91, 92, 94, 98, 121, 122, 127  
Мустафина Л.Ф. – 469, 473  
Мухамадеева Л.А. – 49  
Мухамедова Р.Г. – 48, 227, 672, 682  
Мухамедьяр – 775  
Мухаметев Мамедали – 171  
Мухаметшин Ю.Г. – 35, 73, 212–214, 222, 230, 384, 387, 398, 679, 680, 681, 683, 684, 688, 700, 703, 704, 706, 707, 711, 714, 716, 718, 720, 732, 768  
Мухаммед Саид-Джагфаров (Яков Степанов) – 371  
Мухин В. – 522, 528  
Мухин Г. – 466, 482  
Мухин Н.С. – 352  
Мякинин Б. – 128  
Мяльки (Малик бабая) – 621  
Н.Гоголь – 487  
Н.Исэбэт – 771  
Нагайбак – 237  
Настин – 473  
Насыйри, Насыри К. – 180, 228, 335, 561, 593, 603, 615, 643

- Насыров Т.М. – 478, 479  
Науросовы – 93  
Небольсин П.И. – 233, 756  
Невский В.И. – 487, 488  
Незеленов А.Н. – 309  
Неплюев Н.И. – 24  
Нестеров Фрол (Ничти Прул) – 654  
Неустроев С.А. – 536, 537, 544  
Нигмедзянов М.Н. – 37, 227, 632, 642, 655, 660  
Никитин – 743  
Никитин Григорий – 743  
Никитин Ефим – 236, 244  
Никитины – 737, 738  
Никитников Иван – 168  
Никифор Куклин – 236  
Никифоров Яким – 372  
Николаева В. – 629  
Николай I – 298, 366  
Николай А., барон – 290  
Никольский А. – 18  
Никольский Н.В. – 12, 15–17, 27, 28, 30, 64, 73, 85, 88, 94, 112, 123, 125–127, 173, 183–187, 325, 352, 355, 358, 360, 429, 441, 458, 464, 501, 502, 504, 591  
Никольский Н.М. – 15, 31  
Никон, патриарх – 151  
Нилов П.А. – 330  
Новиков Петр Георгиевич – 526  
Новосельский А.А. – 97  
Ногай – 219  
Ногманов А.И. – 43, 124, 144, 158, 164, 175  
Ноготкова-Оболенская Ирина Федоровна, княжна – 149  
Ноготков-Оболенский Федор Андреевич, князь – 149  
Норманд – 331  
Нукратау – 219  
Нурминский С. – 14, 298  
Нырса – 117  
Обручев В.А. – 247  
Огарев – 94  
Одигитриевский Н. – 21, 376, 403, 409, 411, 575, 576, 612  
Ожемка Черный – 88  
Озеров Ю. – 526  
Ольденбургский П.Г. – принц  
Онисифоров Алексей – 329  
Орешко – 539, 540, 543  
Орленко С.П. – 144  
Орлов Я.В. – 9, 10, 183  
Осанов Васил – 92  
Осипова Л. – 405  
Осиповы – 738  
Осокин И. – 129  
Осорьин И. – 100  
Остроумав Яков Федорович – 443  
Остроумов Н.П. – 22, 66, 67, 319, 344, 346, 651  
Павел I – 272  
Павлов – 741  
Павлов А.Н. – 44  
Павлов А.П. – 149, 155, 156  
Павлов Л. – 22  
Павлов Н.П. – 432  
Павлов П.П. – 475  
Павлов Павел, священник – 556, 557  
Пакшинский – 748  
Палецкий Дмитрий – 87  
Паллас П., П.С. – 5  
Памфилов П. – 207  
Панеях В.М. – 113, 115  
Парфенов П.В. – 306  
Парфентьев Н.Н. – 468  
Патерин – 330  
Пафнутий, архимандрит – 149  
Пачковский М. – 539, 540, 543  
Пересветов И.С. – 74, 75  
Перетяткович Г.И. – 9, 87, 95  
Пермяков Петр (Пирмэк Питере) – 662  
Перовский В.А. – 247  
Петр – 147, 165, 198  
Петр I – 4, 59, 135, 137, 139, 154, 159, 160, 163–166  
Петр Дмитриевич, князь – 146  
Петр, князь – 87, 90, 153  
Петров В.И. – 573  
Петров М.И. – 655  
Петров Михаил Петрович – 532  
Петров Н.В. – 452  
Петров Николай Васильевич – 447  
Петров Павел (Пабич агай) – 656  
Петров-Текин Н.И. – 121, 584  
Писарев – 739  
Пислегин Н. – 23  
Питеев Федор – 247  
Плетнева С.А. – 718, 769  
Плеходанов А.Д. – 536–539, 541, 544  
Плещеев Михаил Львович – 128  
Победоносцев К.П. – 66, 291, 304  
Подваловы – 738  
Подьячев Григорий Николаевич – 430  
Подьячев Н.В. – 429  
Покровский И.М. – 12, 13, 15, 84, 118, 123, 201, 353, 393  
Покровский М.Н. – 29  
Поликарпов П.С. – 303  
Полухтов Тимошка – 119  
Поляков – 741  
Попов А.В. – 285  
Попов Н.А. – 304  
Порфирьев А.П. – 472, 473, 481, 482, 486, 489  
Посошков И.Т. – 4  
Потанин Г.Н. – 624  
Почаев А.М. – 483  
Поярков-Квашнин Иван – 93  
Правдухин В.П. – 494  
Правоторов В. – 537–541, 543  
Прасовы – 738  
Прокопьев И.П. – 14

- Прокопьев К. – 331  
Прокофий Никитин – 94  
Прокофьев Макар – 247  
Протасов Амвросий – 285, 330, 333  
Прохоров Я.В. – 463  
Прусс Н.П. – 33  
Птицын И. – 70  
Пчелов А. – 228, 229  
Пэн С.С. – 489  
Рабит Батулла – 643  
Радаев – 739  
Радлов В.В. – 778  
Разин С. – 124  
Раимов Р.М. – 505  
Ракеев А. – 342  
Рамеев И. – 480, 481  
Рамеевы – 367  
Рамиев С. – 348  
Рейснер М.А. – 511  
Репнин Иван Борисович – 130  
Родионов Яков – 188  
Рождественский С.В. – 91  
Рождествен А.С. – 324  
Розен В.Р., барон – 322  
Розов Е.А. – 305  
Рокотов Ф. – 186  
Романов – 210, 743  
Романов Б. – 482  
Романов Г. – 361, 478  
Романов Михаил – 155  
Романов Никита – 423  
Романовы – 149, 738  
Рорлих А.А. – 51  
Рославцевой Л.И. – 683  
Рыбаков С.Г. – 25, 644, 645, 657, 658  
Рыжев И.П. – 457  
Рычков Н.П., Николай – 6  
Рычков П.И. – 5, 6, 231–233, 255, 385, 394, 756  
Рябкин Я. – 543  
Сабирова Мария Павловна – 657  
Саблер – 304  
Саблуков Г.С. – 15, 46, 285, 28, 333, 336, 340–342  
Савва Крутицкий – 146  
Сагидов Г. – 478  
Садков О.К., диакон – 431  
Саймон Крисп – 556  
Саин-Булат б. Бекбулат (Симеон Бекбулатович), касимовский царь – 145, 148, 153  
Салмин А.К. – 580  
Салтан-бика (Анастасия Васильевна) – 151  
Самарин Ю.Ф. – 290  
Самсонов К. – 544  
Сануков К.Н. – 46, 47  
Санфирова Ольга Александровна – 528  
Сапаровы – 191  
Сапожникова София – 512  
Сарабьянов В. – 503  
Сафина Ф.Ш. – 671  
Сахуреев – 738  
Сахуреевы – 738  
Сбоев В.А. – 706  
Свенцицкий Василий – 168, 184  
Свечин, подполковник – 186  
Святкин В.Г. – 535  
Сединский В.И. – 120  
Сеит-Бурхан б. Арслан (Василий Арасланович), царевич – 151  
Сеитов Иван Городетцкий (Иван Семенович), князь – 152, 153  
Сейтак, Сейтакбек – 221  
Сейфуллин Николай Егорович – 494  
Сейфуллина Лидия Николаевна – 494, 495  
Семенов Давид – 188  
Семенов Имраэль (Михаил) мирза Кошаев – 157  
Семенов Ю.И. – 425  
Серафим (Семенов), иеромонах – 355  
Серафима (Е.Семенова), игумена – 514  
Сергеев – 743  
Сердюков Г. – 5  
Серебряков – 741  
Сеспель М.К. – 352  
Сильвестр (Гловацкий), архимандрит – 171, 173, 175, 176, 180  
Сильвестр, митрополит – 167, 177  
Сильвестр, священник – 75  
Симаков А.Х. – 463  
Симбирин В.Л. – 513  
Симеон Касаевич – 146  
Симон, митрополит – 145  
Синел А. – 51  
Скаловский Е. – 179  
Скворцов – 741  
Скуратова Малюта – 153  
Смайлевы (Исмаил б. Муса) – 154  
Смилев – 119  
Смилев Камай – 114  
Смиленев Петр – 109  
Смирнов А.В. – 14, 16, 331  
Смирнов А.П. – 505, 699  
Смирнов Георгий Семенович – 533  
Смирнов И.Н. – 623  
Смирнов Иван – 178  
Смирнов Н.А. – 38  
Смирнов П.И. – 309  
Смирнов Ф.А. – 356  
Смирнов Ю.А. – 146  
Смоленский С.В. – 310, 322, 346  
Смолянов Девлет пача – 151  
Соймонов – 168  
Соймонов В.Ю. – 330  
Соколовский С.В. – 47  
Соколовский Ф.Д. – 322  
Соколов – 739  
Сокровы – 738  
Соловьев В. – 361, 478  
Соловьев Е.Т. – 425, 710  
Соловьев Н.С. – 429, 449  
Соловьев Никифор Сергеевич – 439

- Соловьев С.М. – 9, 86, 87, 133, 162, 163  
 Сорокин – 538, 539, 540, 543  
 Сорокин С.Е. – 539–544  
 Софийский И.М. – 21, 378, 571, 572, 630  
 София (Разумовская), монахиня – 513  
 Софронов Макар – 316  
 Софья Алексеевна – 137, 138, 139, 140, 141  
 Сперанский М.М. – 60  
 Спешков С. – 322, 323  
 Сталин И.В. – 210, 448, 517, 518, 520, 536, 537, 539  
 Старик Мерес – 737  
 Стариков Б. – 356  
 Стариков Ф.М. – 232, 233, 263, 756  
 Старков Дельшах – 174  
 Степан – 114  
 Степан Яковлевич – 119  
 Степанов – 210  
 Степанов В.К. – 437  
 Степанов В.Н. – 659  
 Степановы – 737  
 Стефан Великопермский – 183, 279, 326  
 Стефанов Михаил – 187  
 Стольпин П.А. – 325, 358, 360  
 Столяров Александр – 556  
 Столяров Николай Георгиевич – 528  
 Стоянов А.Н. – 620  
 Стравинскас В.В. – 524  
 Стржельчик – 526  
 Студенецкая Е.Н. – 683  
 Субботин – 539  
 Суворов Василий Иванович – 236, 530  
 Сулейман – 228  
 Сулейменевы – 191  
 Сулешов Василий Яншеевич – 155, 156  
 Сулешов Иван Васильевич – 156  
 Сулешов Юрий Яншеевич – 155  
 Сулешовы, князья – 152  
 Суловики Лев – 168  
 Султан – 228  
 Султанов Филипп (Солтан Пилип) – 654  
 Сумчелеев Мурза Ханя – 164  
 Супонев М.С. – 128  
 Сулова С.В. – 36, 37, 670, 672, 673, 675, 682, 689, 691, 692, 693  
 Сьянов И. – 544  
 Сююн-бике, царица – 147  
 Тавлин – 736  
 Тавлинов – 736  
 Тазова Мария Ивановна – 648  
 Тазовы – 738  
 Таймасов Л.А. – 44  
 Такарликов – 739  
 Таланов – 738  
 Тапиков Самуил Михайлович – 533  
 Тараканов Василий, дяк – 149  
 Тарасов А.А. – 503, 504  
 Тарасов Василий Федорович (Багряшевский) – 492  
 Татищев В.Н. – 4, 166, 168, 171  
 Тебердеевы, мурзы – 164  
 Тевкел Муртаза-мирза, князь – 153  
 Тегашев Саней – 179  
 Текин Давлеткильдей – 120  
 Темин В.А. – 543  
 Тенишев Д.В., князь – 330  
 Терегулов Ногай – 119  
 Терентьев Василий – 423  
 Терентьев Николай Иванович – 488  
 Терентьев Петр Иванович – 437  
 Терновский С.А. – 15  
 Тикеев Сергей – 94  
 Тимашевы – 736  
 Тимей Т.И. – 69, 350, 375  
 Тимербулат (Тихон) – 165  
 Тимофеев Афанасий – 92  
 Тимофеев В.Т. (Бэчли эти) – 18, 19, 24, 32, 69, 287, 288, 293, 294, 300, 301–303, 305–306, 312, 315, 317, 318, 321, 336, 337, 339, 340, 347, 354, 362–364, 369, 372, 373, 404, 443, 482, 553, 605, 606, 618, 788  
 Тимофеев И.Т. – 24, 69, 92, 315, 316, 375, 667  
 Тимофеев Н. – 486  
 Тимофеев Никита – 92  
 Тимофеев С. – 482  
 Тимофей (Тимаш) – 736  
 Тимрясов С. – 305, 340, 342  
 Тинбаевы (от Динбая б. Исмаил) – 154  
 Тинмамтевы (Дин-Мухаммед б. Дин-Ахмед) – 154  
 Типеев Ш.И. – 505  
 Тихомиров М.И. – 505  
 Тихон (В.И. Беллавин), патриарх – 510, 515  
 Тихон (Воинов), митрополит – 162, 166, 183, 184  
 Тихоновы – 738  
 Тогаик Давлеткильдей – 120  
 Токарев С.А. – 570, 605, 756  
 Токенеев Оханкай – 178  
 Токрановы – 736  
 Токтаровы – 191  
 Толстов С.П. – 505  
 Толстой Д.А. – 67, 291, 292, 305, 375  
 Толстой И.И. – 355  
 Толстой Л.Н. – 351, 483, 487  
 Томлеев П.П. – 414  
 Топорков Всеволод Гаврилович (Сивалад агай, дэдэй) – 655, 659  
 Топорков Николай – 643  
 Тохтарова Накашка – 159  
 Тренков Алексеев – 94  
 Трепавлов В.В. – 152–154  
 Трофимов Владимир, иеромонах – 556  
 Трофимов Иван (дьячок) – 172  
 Трофимов С.В. – 429  
 Трофимова Т.А. – 33, 34, 501, 503, 505  
 Троцкий Л.Д. – 516  
 Троянский Александр Александрович – 327–331, 652, 660, 665

- Туганов – 738  
Тук (Иван) – 154  
Тукай Г. – 348, 448, 489, 594, 601  
Туманов А.М. – 483  
Туна М. – 53  
Тургеневы – 114  
Тютрюмов – 112  
Уваров С.С. – 366  
Ульбия-Улбия (Улу-бея) – 228  
Ульяна – 147  
Умеров Сафер – 170  
Уразгозин Семенка – 105  
Уразлыев Лука – 105  
Уразманова Р.К. – 37, 73, 586  
Ураков К. – 232  
Ураковы – 154  
Ураскиев Айтуган – 171  
Урмаметевы (Ураз-Мухаммед б. Дин-Ахмед) – 154  
Урусов Петр – 155  
Урусов Ю.С. – 138  
Урусовы, князя – 114, 152, 154  
Уряшев Иван Афанасьевич – 674  
Уряшев Леонтий – 250  
Уряшевы В. и П. – 659  
Устюжанин Е.И. – 504  
Уткин Егор – 550  
Утямиш-Гирей б. Сафа-Гирей, Александр Сафа-киреевич – 146, 147, 189  
Ухтомская А.Ф., княгиня – 509  
Ушинский К.Д. – 305, 309, 351  
Файзрахманов Г.Л. – 549  
Фальк И.П. – 6  
Фаминцын А.С. – 658  
Фахретдин Р. – 26  
Фахретдинов Г. – 478  
Федко Филипов – 88  
Федор – 93, 165  
Федор Алексеевич – 127  
Федор Алексеевич, царь – 57, 124, 127–135, 137, 138, 141  
Федор Асан Мурзин, князь – 91, 109  
Федор Борисович, князь – 146  
Федор Иванович, царь – 56, 100, 101, 104, 113, 117, 118, 124, 129, 199, 200, 410  
Федор, князь – 147  
Федор, царевич – 146  
Федоров – 743  
Федоров В.А. – 463  
Федоров Иван Михайлович – 533, 534  
Федоров Матвей Сергеевич – 658, 659  
Феофан Прокопьевич – 165, 166, 177  
Фегинья – 156  
Феттер Ф. – 428, 454, 476, 488, 490, 502  
Филарет (Амфитеатров), архиепископ – 12, 13, 274, 277, 291, 302, 341, 368  
Филарет (Гумилевский), архиепископ – 10  
Филарет, патриарх – 112, 113, 114  
Филимонов Д. – 342  
Филипп – 369  
Филиппов В. – 487  
Филиппов В.Н. – 481, 492  
Филиппов Василий Никитич, В.Н. – 480, 481  
Филиппов Г.А. – 226, 22, 480, 621  
Филиппов Иван – 173  
Фирдауси – 194  
Фирсов Н.А. – 8, 9, 126, 139, 174  
Фирсов Н.Н. – 29, 126  
Фирстов Г. – 384, 385  
Фокин А.В. – 47, 437, 442, 549, 550  
Фомин Кондрат – 94  
Фомин Никита – 423  
Фортунатов Б.К. – 437  
Фролова М.Ф. – 444, 462  
Фролова Мария Федотовна – 439  
Фрунзе М.В. – 475  
Фрунзе М.В. – 526  
Фукс К.Ф. – 7  
Хабибуллин М.З. – 46  
Хайбулла – 228  
Халиков А.Х. – 617  
Халиков Н.А. – 36, 37, 41, 42  
Халитов Р.Ф. – 642, 643, 655  
Хальфин Исхак – 327, 328, 330  
Хамамото Маами – 111, 144  
Ханбиков Я.И. – 33  
Харлампович К.В. – 14, 516  
Харузин М.Н. – 412  
Харузин Н.Н. – 717, 718  
Харьков Александр – 544  
Хворостинин Ф.И. – 105  
Хисамутдинов Г.М. – 34  
Ходжа Хасан (Хозесаново) – 621  
Ходорковский М. – 51  
Хозяков – 120  
Хозяняков Иван – 94  
Хоменко В.Л. – 658  
Хорошкевич А.Л. – 152  
Хромушины – 737  
Хрусталева А.Г. – 11, 99, 126  
Худайкул б. Ибрагим, Петр Ибрагимович – 145, 146  
Худяков М.Г. – 148  
Худяшевский Терентий – 179  
Чавайн С.Г. – 351  
Чанышевы, мурзы – 243  
Чебаков Иван – 92  
Чекменева Т.Г. – 39  
Чельмов Емельян – 93  
Чепеслин – 92  
Черновы – 656, 738  
Чернышов Е.И. – 503, 504  
Чиатурели М.Э. – 525  
Чиканай – 219  
Чингисид – 145, 150  
Чиркас Иван – 661  
Чистохин Яков – 341  
Чичерина С.В. – 25, 26, 322

- Чубинский П.П. – 419  
 Чуйков В.И. – 535  
 Чукурумов – 738  
 Чулаков – 741  
 Чулакова Зинаида – 662  
 Чулпанов Федор – 127  
 Чураков В. – 23  
 Чураковы, мурзы – 164  
 Чурашов Михаил – протоиерей – 556  
 Чуриковы – 738  
 Ш. Усманов – 493  
 Шабаетов – 473  
 Шагин И.М. – 543  
 Шайков – 737  
 Шаймиев М.Ш. – 553, 554  
 Шайхи – 737  
 Шакуловы – 153  
 Шакуров Яков Савельевич – 534  
 Шараф Г.Ш. – 456, 478  
 Шарафутдинов Д.Р. – 564  
 Шарифуллин Фарит – 552  
 Шатилов В.М. – 537  
 Шатров – 739  
 Шах-Али б. Шейх-Аулиар, касимовский царь – 153, 156  
 Шахмамбетовы, мурзы – 164  
 Шейдяков Василий – 153  
 Шейдяков Петр Тутаевич – 153  
 Шейдяковы, князя – 152, 154  
 Шейх-Аулиар б. Бахтияр, царевич – 152  
 Шемякин В.И. – 32  
 Шендяков Александр Николаевич – 327  
 Шереметев Ф.И. – 149  
 Шереметев Иван Большой Васильевич – 148  
 Шестаков П.Д. – 290, 291, 293, 301, 302, 305, 341  
 Шестаков Сергей – 540  
 Шиллер Ф. – 493  
 Ширинские-Шихматовы, князя – 152  
 Шихмамбетов, князь – 159  
 Шихмат Келядемаевич (Василий) – 152  
 Шишкин – 739  
 Шишкин Сергей – 556  
 Шнайдеров И. – 543  
 Шнайдеров М.А. – 544  
 Штейнберг И.З. – 511  
 Шубин Г. – 361, 478  
 Шувалов П.И., граф – 238  
 Шуйский Петр Иванович – 79, 80, 87, 90, 149, 150, 155  
 Шульгина А. – 495  
 Шурликов – 739  
 Щапов А.П. – 8  
 Щеголев Е.П. – 317  
 Щербатов М.М. – 190  
 Щетинкин П.В., купец – 306, 458, 511  
 Щукин – 739  
 Энгельс Ф. – 29, 486  
 Эфиров А.Ф. – 33  
 Юзифович Б.М. – 25  
 Юнгер П.А. – 341  
 Юнусовы – 191  
 Юртов А.Ф. – 305, 340, 342, 739  
 Юсупов (Юсуф б. Муса) – 154  
 Юсупов Г.В. – 34, 73, 561, 579, 583, 588  
 Юсуповы, князя – 152  
 Юхнев – 231  
 Ядгар-Мухаммед б. Касим, царь – 75, 146  
 Яйчков Д.М. – 324  
 Яков – 151, 173  
 Яков Асанов, князь – 114  
 Яковлев – 743  
 Яковлев А.Е. – 475  
 Яковлев В.И. – 642, 645  
 Яковлев И.Я. – 66, 68, 69, 296, 303, 313, 319, 322, 341, 342, 355  
 Яковлев Павел (Ахмед Мусманов) – 173  
 Яколев Гавриил – 341, 342  
 Якубов Камил – 488, 489  
 Якубовский А.Ю. – 505  
 Якуш – 94  
 Ямбулат Шалеев – 120  
 Янайкин – 739  
 Янбек (Джанбек)д. Джансюер (Янсюер) б. Али, сибирский царевич – 150  
 Янбулатов Токай (Текей) – 120  
 Янбулатов Янклыч – 120  
 Янгизитов – 120  
 Янгула Н.А. – 463  
 Янмамбетов Собанчик – 120  
 Янчурин Ишбулат – 120  
 Янчурин Текей – 120  
 Янчурин Иван – 153  
 Янша (Янша-паша), Сулеш (Сулейман-ишан), мирза – 154, 155  
 Яньшева Флора – 552  
 Ярашту б. Ямгурчи, астраханский царевич – 147  
 Ястребов И. – 12, 15  
 Яушев Багиш – 114

## Указатель географический

- 1-й Белорусский фронт – 535–537  
 1-й Украинский фронт – 528, 529, 535  
 2-й Белорусский фронт – 530, 532, 533, 535, 536  
 2-й Прибалтийский фронт – 534  
 2-й Украинский фронт – 528, 534  
 3-й Белорусский фронт – 529  
 4-й Украинский фронт – 529  
 Абди, с. – 167, 275, 298, 531  
 Абдуллино, г. – 643, 644, 651  
 Австрия – 527  
 Адмиралтейская слобода – 528  
 Азнакаевский р-он – 649  
 Азовская губ. – 164  
 Азяк: Верхний, Нижний, дер. – 107, 367, 368, 373  
 Айбаш, Айбаш, дер. – 120  
 Айталан, дер. – 222, 751  
 Академическая слободка, слобода – 302, 486  
 Ак-Булат, дер. – 723  
 Аксар, р. – 587  
 Аксарино, дер. – 173  
 Акташ: Верхний, Нижний, дер. – 172  
 Алабайтал, пос. – 248, 250, 251  
 Алабайтальский отряд – 248  
 Алабайтальский у. – 231  
 Алан-Полян, дер. – 218, 347, 396, 749  
 Алатурская провинция – 174  
 Алатурской у. – 169  
 Алатская дорога – 92, 94, 105–107, 119, 121, 123  
 Алатырь, г. – 76, 97, 330  
 Албаево, Албай (Средний Арняш), дер. – 21, 218, 347, 415, 421, 448, 532, 533, 556, 591, 714, 749  
 Александровский р-он – 533  
 Александро-Невский, п. – 269  
 Алексеевская крепость – 238, 260, 269  
 Алексеевская станица – 260  
 Алексеевский выселок – 215  
 Алексеевский р-он – 758  
 Алексеевский, х. – 269  
 Алкина, дер. – 241  
 Алкы-Елкы, родник – 565  
 Алтай – 572, 623, 724, 783  
 Альведин, Альвидино, Альведино, дер. – 107, 119, 121, 217, 382, 746  
 Альметьево, с. – 737  
 Альметьевск, г. – 737  
 Альметьевский р-он – 643, 666, 667, 672, 673  
 Апазово, дер., с. – 215, 216, 233, 234, 307, 327, 367, 368, 373, 411, 527, 575, 627, 665  
 Арасламбаевский (Каракупа), п. – 269  
 Арзакуловский, а. – 269  
 Аринская вол. – 176  
 Армиевское селище – 712  
 Арняш: Большая, Верхний, Нижний, Средний, дер. – 21, 218, 222, 223, 232, 237, 275, 307, 347, 397, 567, 588, 591, 699, 724, 749, 754, 775  
 Арсинский (Ачакуль), п. – 269  
 Арск, г. – 198, 389, 471  
 Арская дорога – 92, 94, 105–107, 119–121, 123, 202, 222, 223  
 Арский кантон – 443  
 Арский р-он – 503, 561, 562, 587, 651, 654, 655, 660  
 Арский у. – 696  
 Арское кладбище – 293, 553  
 Арское поле – 198, 302, 434, 458–460, 486  
 Асеновская, пустошь – 107  
 Астафьевский пос. – 231, 249, 251, 252, 269, 500, 756  
 Астраханская губ. – 169, 171, 395, 435  
 Астраханская епархия – 76, 321, 321, 328  
 Астраханское ханство – 76, 643  
 Астрахань – 116, 219, 331, 332, 493  
 Атар, Отары, дер. – 223, 327, 367, 368  
 Атияз, дер. – 399  
 Атрач, дер. – 172  
 Атрей, дер. – 107, 108  
 Атречь, пустошь – 105  
 АТССР – 454, 489, 521  
 Аты, р. – 587  
 Аты: Большие, дер. – 222, 223, 557, 752  
 Аушвиц, концлагерь – 527  
 Ахманово, Ахман (Ахманово), дер. – 223, 232, 236, 238, 241–243, 245, 247, 497, 754  
 Ахметовская, Ахметьевская вол. – 210, 495  
 Ахметьево, дер. – 655  
 Ашыт, р. – 587  
 Багряж: Верхний, Средний, с. – 201, 222, 479, 492, 644, 655  
 Базгия, Базгиево, дер. – 223, 224, 754, 756, 766  
 Байгулово, дер. – 478  
 Байданкино, дер. – 315, 752  
 Баймурзино, дер. – 225, 226, 228, 285, 374, 411, 760  
 Бакалинская крепость – 202  
 Бакалинская республика – 442  
 Бакалинская станица – 247, 755  
 Бакалинский р-он – 70, 235, 442, 497, 532, 643, 649, 652, 655, 661, 663, 754, 755, 781  
 Бакалы, с. – 172, 209, 223, 232, 236–238, 241–245, 247, 254, 256, 258, 442, 498, 534, 655, 659, 736, 754  
 Балдейка, с. – 496  
 Балканский (Рамеева), п. – 269  
 Балтасинский р-он – 554, 556, 651, 654, 655, 660, 716, 718, 750, 767  
 Балчиклы (Баран), Балчиклы, дер. – 230, 752  
 Балыклы: Новые, дер. – 223, 224, 232, 236, 238, 240–243, 245, 247, 655, 659, 754, 755, 781  
 БАССР – 29, 497, 579, 754  
 Бася, р. – 438, 482, 530, 532

- Баткак, с. – 754  
 Баумана, ул. – 489, 521  
 Бахта: Верхняя, дер. – 202, 215, 230  
 Башкирия, Башкорстан, Башкирская республика  
 – 70, 265, 442, 435, 454, 471, 496–498, 532,  
 631, 643, 661.  
 Безменшур, дер. – 609  
 Белая Гора (Актау) (Покровское) (починок Кула-  
 нов), дер. – 215, 230, 464, 682, 711, 723  
 Белая Церковь, г. – 533  
 Белая, р. – 138  
 Белебеевский кантон – 29, 579  
 Белебеевский р-он – 235  
 Белебеевский у. – 23, 49, 222–224, 233, 240, 242,  
 243, 245, 246, 256, 258, 261, 266, 268, 271,  
 315, 400, 408, 410, 442, 477, 495, 497, 506,  
 532, 534, 572, 598, 600, 610, 623, 674, 684,  
 693, 754, 756–758  
 Белозерск, г. – 150  
 Белоруссия, БССР – 526, 527, 529, 530, 535  
 Белорусский фронт – 529, 530, 532, 533, 535–537  
 Белый Ключ, дер. – 172  
 Березина, р. – 530  
 Березинская станица – 251, 259  
 Березовская станица – 246  
 Берлин – 525, 536, 540–545  
 Бесенбаевский (Беркут), а. – 269  
 Бетьки, с. – 93  
 Бикбулатово, дер. – 164, 235  
 Бикташ, дер. – 367  
 Биктяшево, дер. – 215, 216, 701, 750  
 Билярск (Биляр), с. – 138, 619, 624  
 Бимери, Бимер: Большие, дер. – 92, 95, 105  
 Бирский у. – 224, 442  
 Биш-буляк, дер. – 497  
 Ближний Восток – 286, 314  
 Богдановка, дер. – 282  
 Богородское, с. – 138, 198  
 Болгар, с. – 163, 177  
 Болотово, пос. – 231, 250, 251, 270, 500, 659, 756  
 Большой Арташ (Олы Әрнәш), дер. – 218, 697,  
 749  
 Большая Красная, ул. – 467, 473, 504  
 Большая Московская дорога – 232  
 Большая Турма, дер. – 562  
 Большая Шегозда, с. – 94  
 Большая, пустошь – 107  
 Большие Аксы, дер. – 366  
 Большие Нырсы, дер. – 198  
 Большое Афанасово (Олы Афанас) – 464  
 Борисовский, починок – 367  
 Брест, г. – 527  
 Брестская крепость – 527  
 Брюшли, дер. – 683, 704,  
 Бугульма, г. – 241, 471, 491  
 Бугульминский у. – 230, 244, 260, 272, 367, 442,  
 Бугурусланский у. – 260, 272,  
 Бузулукская станица – 260  
 Бузулукский у. – 260, 272, 362  
 Бузюрово, дер. – 223, 652, 663, 754  
 Буинский у. – 289, 361, 362, 366, 367  
 Букеевская орда – 319, 322  
 Булгар, Булгария, Волжская Булгария (Болгария)  
 – 26, 393, 577, 579, 624, 669, 674, 694, 709,  
 710, 733, 769.  
 Булгарское городище – 712  
 Бурды, с. – 441, 473, 644, 654, 661, 739, 752  
 Бурундуки, дер. – 94  
 Буты, дер. – 172  
 Бухария – 219  
 Варламово, с., пос. – 231, 250, 251, 270, 494, 500,  
 657, 659, 756  
 Василь, г. – 76  
 Васильево, Васильевка, дер. – 220, 650, 667, 672,  
 741, 749  
 Великий Новгород – 75  
 Великобритания – 53, 544, 556  
 Великопетровская станица – 250  
 Венгрия – 534  
 Верхнее Поволжье – 129, 131, 158  
 Верхнеозерная станица – 250  
 Верхнеуральская станица – 246, 250, 251  
 Верхнеуральск, г. – 658  
 Верхнеуральская станица – 250, 251  
 Верхнеуральский у. – 231, 232, 246, 248, 249, 253,  
 258–261, 263, 264, 267–269, 271, 315, 367,  
 657, 669, 689, 691, 693, 756  
 Верхние Билятли, дер. – 367  
 Верхние Кутуши, дер. – 172  
 Верхняя Бахта (Батана), дер. – 202, 215, 230  
 Верхняя Волга – 159  
 Верхоломовский у. – 170  
 Верхотурский у. – 137  
 Византия – 75  
 Вильгельмср, р-он – 535  
 Вильно – 494  
 Висла, р. – 532, 533  
 Владикавказ – 494  
 Владимирово, дер. – 218, 396, 618, 749  
 Воздвиженская станица – 243  
 Волга, р. – 86, 397, 696  
 Волго-Камский край, регион – 8, 46, 57, 83, 394,  
 633, 642, 644, 645, 648–654, 659, 665, 668  
 Волго-Уральский регион – 2, 4–7, 9–11, 13–15,  
 17, 18, 23, 26, 27, 29–31, 34, 36, 42, 43, 47, 50–  
 54, 57, 60–63, 65, 68, 70, 81, 82, 133, 136, 137,  
 162, 169, 180–182, 189, 190, 192, 193, 197,  
 199, 200, 202–205, 207, 208, 272–274, 277,  
 278, 283, 289, 292, 294, 295, 297, 301, 307,  
 314, 318, 325, 327, 331, 339, 342, 350, 351,  
 354, 358, 361, 398, 402, 424, 429, 431, 435,  
 559, 562, 579, 580, 591, 600, 603, 617, 622,  
 624, 625, 630, 660, 668, 695, 734, 786–790  
 Волжский водный путь – 97  
 Вольнский, концлагерь – 526  
 Воронежская губ. – 170, 172  
 Воронежская епархия – 132  
 Воронежский фронт – 531

- Воскресенская, ул. – 432  
Восток – 39, 52, 147, 152, 160, 190, 286, 314, 318, 397, 464, 565  
Восточная Европа – 670  
Восточная Мещера – 144  
Восточная Померания – 534  
Восточная Россия – 5, 9, 13, 18, 20, 30, 31, 33, 51, 64, 183, 280, 283, 284, 289, 292, 293, 295, 296, 308, 315, 317, 327, 336, 339, 341, 355, 572, 787  
Восточная Сибирь – 66  
Восточное Закамье – 5, 22, 29, 57, 201, 223, 253, 256, 259, 262, 265, 266, 271, 280, 385, 389, 390, 394, 396, 397, 582, 586, 589, 590, 611, 614, 616, 696, 699, 701, 702, 704, 706–709, 712, 719, 723, 725, 726, 728, 729, 731, 733  
Восточное Предкамье – 20  
Восточные губернии Европейской России – 52  
Восточные губернии России – 25  
Восточный фронт – 481, 484  
Вотикеевская, дер. – 600  
Вотская автономная область – 495, 499  
Вторая Ключевка, с. – 659  
Вятка – 322, 394, 361, 429, 477  
Вятка, р. – 86, 220, 221, 322, 392, 645, 736, 749, 780  
Вятская губ. – 23, 52, 172, 215, 221, 240, 241, 278, 305, 307, 315, 316, 331, 342, 357, 363, 366, 367, 384, 385, 388–399, 409, 411, 415, 420, 435, 439, 448, 453, 476, 477, 479, 499, 526, 584, 586, 609, 624, 627, 669, 683, 684, 695, 696, 712  
Вятская епархия – 12, 76, 133, 173, 272, 274, 321, 328  
Вятская земля, край – 76, 77, 83, 88, 315  
Вятский у. – 169, 367, 678  
Вятско-Камское междуречье – 201  
Галицкая дорога – 120  
Гараньино, с. – 496  
Гардали, с. – 736  
Гданьск, г. – 532  
Германия – 546  
Германская империя – 535  
Гирьял, пос. – 231, 248  
Гирьяльский отряд – 248  
Гирьяльский редут – 248  
Гирьяльский у. – 231  
Глазовский у. – 388, 586  
Глазовское викариатство – 272  
Голландия – 556  
Гомельская обл. – 529  
Гордино, дер. – 586  
Горная сторона – 76, 85, 163, 736  
Гороховое Поле, с. – 420  
Граховский р-он – 552, 751  
Гришкино: Новое, Старое, с. – 221, 453, 526, 684, 696, 741, 751  
Гродно, г. – 525–528  
Губин, с. – 531  
Дагестан – 682, 683  
Дальний Восток – 49  
Девлезерово-Сересево, дер. – 93  
Деркульская линия – 239  
Джукетау – 710  
Дзержинского ул. – 450  
Дияшево, дер. – 232, 236  
Днепр, р. – 527, 530–532  
Днепропетровск, г. – 533  
Добрейка, дер. – 527  
Дом Л.И. Пальчиковой – 465  
Дом Ушковой – 432  
Драгун-Бехмет, с. – 754  
Дунай, р. – 534  
Дурга, дер. – 215, 216, 385, 411, 651, 716, 750  
Дуртмунча, с. – 643  
Дюсметево, Дюсьметьево, дер. – 220, 462, 749, 770  
Евразия – 264, 594, 602–604, 652, 674  
Европа – 190, 295, 494  
Европейский север – 730  
Египет – 286  
Екатеринбург, г. – 168  
Елабуга (Алабуга) – 184, 185, 201, 221, 434, 461, 465, 471, 481, 552, 751, 752  
Елабужский р-он – 386–389, 503, 552, 649, 655, 663, 700, 702–704, 710, 713, 714, 719, 722, 751, 780  
Елабужский у. – 221, 272, 315, 366, 367, 381, 382, 385, 386, 393, 397, 399, 420, 439, 448, 453, 465, 526, 584, 624, 627, 683, 684, 695, 696, 697, 700, 702, 770  
Елань Новая, с. – 93, 442  
Елово (Архангельское): Большое, Маленькое, дер. – 221, 448  
Елтань (Ялтан): Крещеный, Чувашский, с. – 201, 202, 230, 401, 723, 758, 759  
Ельшево, дер. – 366–368, 370, 371, 411  
Ельшевское волостное правление – 423  
Елюзань, дер. – 164  
Еманчур-Мукшур, с. – 495  
Енасала, дер. – 94  
Енейская вол. – 137  
Ертуш, дер. – 119  
Ерыклы: Большие (Можарка), Малые, Старые, дер. – 222, 223, 228, 697, 711, 737, 739, 752  
Ерыкса: Крещеная (Кумызанбаш), дер. – 220, 223, 614, 749  
Желкыбаевский, а. – 269  
Живут себе Усадом, дер. – 367, 369, 712  
Жлобин, г. – 529  
Зайнск – 172, 201, 442, 552  
Зайнская вол. – 442  
Зайнский район – 442, 556, 587, 633, 643, 644, 648, 655, 660, 736, 740, 741, 753, 774  
Зайнско-Чистопольский регион – 667  
Зай, междуречье – 215  
Зай, р. – 654, 663, 735, 737  
Закавказье – 59, 561

- Заказанье – 21, 34, 56, 202, 212, 213, 233, 287,  
 337, 385–390, 395–397, 400, 402, 409, 564,  
 572, 581, 586, 587, 597, 601, 611, 613, 645,  
 646, 667, 699, 700–702, 708, 710, 712, 713,  
 715, 717, 719, 722, 723, 726, 728–730, 736,  
 744, 746, 748, 756–758, 767, 770, 775, 780,  
 781, 785  
 Закамская засечная черта – 123, 142, 201, 758  
 Закамье – 361, 363, 383, 442, 561, 585, 631, 680,  
 705, 706, 712, 730  
 Заксенхан, концлагерь – 527  
 Замосць, концлагерь – 527  
 Западная Башкирия – 655, 736  
 Западная Европа – 49, 203, 294, 297, 336  
 Западная Сибирь – 48, 64, 67, 82, 285, 680  
 Западное Закамье – 201–203, 220, 385, 388, 696,  
 699, 701, 704, 707, 712, 725, 729  
 Западное Предкамье – 383, 681, 696, 701, 706,  
 708  
 Западно-Тюркский каганат – 562  
 Западный край – 184, 291  
 Западный Особый военный округ – 527  
 Западный фронт – 530  
 Зауралье – 137, 138, 260, 263, 683  
 Звягинская станица – 250  
 Зея, р. – 770  
 Златоустовский у. – 586  
 Золотая Орда – 193, 195, 669, 674  
 Зубочистенская станица – 244  
 Зыча, р. – 643  
 Зычеша, с. – 492, 643, 644  
 Зюрейская дорога – 105–108, 119–121, 123, 127,  
 167, 172, 201, 202, 222, 223, 696, 749, 756  
 Зюри: Старые, дер. – 220, 697, 749  
 Зюринская вол. – 396  
 Ибашай куышы (Займка Ивановых) – 644  
 Иванаево, с. – 201, 218, 749  
 Ижморский р-он – 534  
 Ик, р. – 6, 232, 256, 644, 651, 654  
 Икско-Сюньский бассейн – 645, 652  
 Иксуар, дер. – 119, 217, 746  
 Икшерма, Икшурма: Старая дер. – 120, 219, 222,  
 411, 421, 698, 702  
 Илень, а. – 269  
 Иликово: Новое, Старое, Илечево, дер. – 223,  
 232, 237, 238, 240, 241, 243, 245, 247, 652, 754  
 Ильинская станица – 250  
 Ильинское, с. – 231, 242  
 Ильтен-Бута, с. – 215, 666, 673, 739, 753  
 Ирбитская ярмарка – 395  
 Иркутская епархия – 328  
 Иргыш, р. – 177  
 Иски-Юрт, Иске-Йорт, дер. – 107, 119, 120  
 Испания – 526  
 Ишаки – 330  
 Ишалькино, дер. – 215, 230, 430, 758, 759  
 Ишери, дер. – 107, 108, 119  
 Ишкеево, дер. – 220  
 Ишмурино, дер. – 366  
 Ия, р. – 92, 138  
 Ия: Нижняя, Средняя дер. – 92, 106, 107, 119  
 К.Маркса, ул. – 465, 473  
 К.Наджми, ул. – 489  
 Кабан, дер. – 223  
 Кабан-Бастрык, дер. – 223, 443, 752  
 Кавказ – 290, 291  
 Кавказский учебный округ – 290  
 Кадом, г. – 137, 160, 164  
 Кадомский у. – 157, 164, 174  
 Кадряково, с. – 752  
 Казакай куышы (Займка Казакая) – 644  
 Казаклар, дер. – 698  
 Казаково-Челны, Козяково-Челны, дер. – 439,  
 531, 680, 698, 700, 704, 707, 714  
 Казанбаш, дер. – 107  
 Казанка, р. – 587  
 Казанская губ. – 18, 21–23, 25, 46, 52, 118, 140,  
 164, 169–175, 184, 191, 198, 200, 201, 204,  
 205, 214–218, 220, 223–225, 228, 240, 241,  
 254, 257, 274–276, 278–282, 285, 298, 300,  
 301, 307, 312–315, 318, 320, 324, 327, 331,  
 335–337, 340, 342, 346–348, 357, 362, 363,  
 367–372, 374, 379, 380, 384, 385, 390, 398–  
 400, 409, 410, 414–417, 420, 421, 423, 429,  
 430, 433–437, 439, 441, 448, 451, 459, 461,  
 464, 476, 480, 484, 488, 494, 499, 500, 509,  
 512, 513, 526, 527, 530–532, 562, 564, 565,  
 567, 569, 575, 576, 579, 583, 584, 586, 588,  
 589, 591, 594, 596, 611, 612, 616, 618, 619,  
 624, 651, 671, 680–683, 686, 688, 695, 696,  
 754–757  
 Казанская дорога – 138, 231, 232  
 Казанская епархия – 8, 12, 56, 76, 95, 104, 118,  
 125, 133, 142, 163, 167, 169, 173, 176, 180,  
 183, 185, 187, 189, 197, 203, 272–274, 321,  
 326, 327, 328, 362, 366, 431, 510, 513, 521–  
 523, 556, 558  
 Казанская татарская слобода – 188  
 Казанский край, земля – 7–9, 11, 17, 26, 54, 55,  
 57, 69, 77, 79, 91, 95, 97, 100, 104, 109, 110,  
 111, 113, 114, 118, 121, 127, 136, 174, 177,  
 188, 189, 191, 194, 196, 330, 341, 507, 786, 787  
 Казанский кремль – 79, 84, 85, 427, 428, 454, 509,  
 553  
 Казанский округ – 431  
 Казанский р-он – 444, 445  
 Казанский у. – 55, 86, 92–96, 98, 99, 102, 105,  
 107–110, 119, 121–123, 128, 136, 137, 163,  
 164, 167, 168, 171–173, 176, 178, 190, 198,  
 200–202, 223, 305, 307, 327, 330, 333, 336,  
 355, 362, 363, 366, 367, 373, 393, 410, 411,  
 458, 512, 575, 596, 612, 627, 669, 670, 696, 756  
 Казанский учебный округ – 284, 285, 290, 291,  
 293, 296, 301, 302, 305, 318, 320, 322, 323,  
 325, 330, 341, 355, 356, 358, 360, 361, 457, 459  
 Казанское ханство, царство – 4, 8, 25, 43, 54, 76,  
 77, 80, 81, 83, 109, 142, 183, 189, 191, 193,  
 195–197, 201, 222, 219, 326, 393, 502, 506,

- 618, 619, 624, 643, 666, 669, 674, 694, 736,  
744, 751, 756, 780  
Казань – 5–7, 23, 26, 27, 43, 53, 55, 74–80, 82–84,  
86, 87, 90, 95–97, 99–104, 119, 126, 128, 137,  
162, 167, 176–180, 184–186, 188–191, 193,  
195, 196, 198, 202, 208, 209, 219, 222, 223,  
228, 233, 235, 272, 284, 285, 287, 288, 290, 291,  
293, 294, 296, 301–308, 310, 311, 315, 318,  
320, 322, 323, 325, 327, 328, 330, 331, 333,  
337, 339–342, 347, 351, 355, 356, 358–361,  
410, 436–438, 440–441, 444, 454, 476, 480,  
481, 487, 488, 489, 491–493, 499, 517, 549,  
550, 556, 757  
Казахская степь – 67, 240, 248, 287, 337  
Казахстан – 643, 681, 682  
Казыли (Казиле): Верхние, Крешеные, дер. – 119,  
120, 217, 219, 433, 514, 610, 680, 681, 704, 746  
Казыльская вол. – 386, 514  
Кайбицкий район – 41, 531, 533, 554, 556  
Кайдарат, дер. – 172  
Каймарская вол. – 458  
Кала тау (Город-гора, Город на горе) – 619  
Калаевка, с. – 649  
Калейкино, с. – 668, 739  
Кама, р. – 86, 87, 137, 232, 394, 696, 736  
Каменноозерная станица – 250  
Каменный Ключ – 399  
Канбарово, дер. – 93, 152  
Карабаян: Старый, дер. – 121, 198, 218–220, 222,  
298, 488, 749  
Кара-Дуван, Карадуван, дер. – 234, 373,  
Каракчей Кабан, с. – 94  
Карамзин, дер. – 499  
Карамышево, дер. – 562  
Каран-Азик с. – 755  
Караним, дер. – 172  
Каргалинская станица – 244  
Каргалы, дер. – 244  
Карголом – 146  
Касимов, г. – 149–151  
Касимовский у. – 174  
Касимское ханство – 83  
Кассель, пос. – 231, 246–252, 259, 500, 658, 756  
Кастеево, дер. – 232, 237, 238, 240, 241, 243, 245,  
247  
Кашаево, с. – 752  
Кебечь, Кибечи, Кибячь, Кибячи, дер. – 107, 119,  
217, 381, 390, 746  
Кемеровская обл. – 535  
Керенский у. – 172, 174, 737  
Кермень, дер. – 173  
Кибяхужа, Кибяк-Кози, Средняя Кобеккозя, дер.  
– 107, 119–121, 366, 368, 370  
Киев, г. – 165, 532  
Киевская обл. – 531, 533  
Кизическая слобода – 458  
Килеево (Килыво): Старое, дер. – 232, 236, 238,  
240–243, 245, 247  
Кинжебаевский (Байчунус), а. – 269  
Кировская обл. – 546, 655, 701, 717, 750, 770  
Кировский р-он – 528  
Китай-город – 157  
Кичемечево, дер. – 93  
Кишеметьево, дер. – 105, 120  
Кишкильдеево, дер. – 120  
Кишметево, дер. – 107  
Ключевский, пос. – 231, 250, 251, 270, 500, 756  
Клявлинский р-он – 758  
Клятлы, с. – 752  
Кобылкино, дер. – 586  
Ковали: Крешеные, дер. – 107, 108, 119, 121, 217,  
390, 576, 746  
Коельская станица – 251  
Козьмодемьянск, г. – 104, 330  
Козьмодемьянский у. – 330  
Колкомер, Колкомерка, дер. – 119, 120, 121, 217,  
746  
Коломна, г. – 528  
Комаровка, дер. – 220  
Комсомольский р-он – 687  
Кондрата: Верхняя, Нижняя, дер. – 372, 453, 526,  
756–759  
Конь, дер. – 527  
Копаловский, п. – 269  
Коржачки, дер. – 442  
Королевская площадь – 539, 542  
Корогаево, дер. – 107, 108  
Короткино, дер. – 499  
Корса, дер. – 107  
Кочениевка, дер. – 172  
Кочневская станица – 250  
Крайний Север – 405  
Красник, г. – 529  
Красногорская станица – 25  
Красногумбейский, х. – 269  
Краснодар, г. – 527  
Краснокаменский, Краснокаменка, пос. – 231,  
250, 251, 500, 659, 756  
Краснослободский у. – 586  
Красноярский край – 495, 548  
Красный Меч, колх. – 269  
Кременец, г. – 529  
Кремлевская, ул. – 432, 489  
Крещеный Пакшин, дер. – 218–220, 698, 748,  
770, 780  
Крещеный Шуран, с. – 752  
Крещеный Баран, дер. – 215  
Крупский, х. – 269  
Крым – 147, 151, 152, 322, 326  
Крымское ханство – 643  
Кувацкая слобода – 244  
Кугеево, дер. – 228  
Кугенева (Кожемякина), пос. – 269  
Кужебаевский, пос. – 269  
Кузайкино, дер. – 172  
Кукморский р-он – 554, 556, 655, 703, 750, 751,  
766  
Куликовский, пос. – 249, 251, 252, 269

- Кулуци, дер. – 218, 706, 711, 749  
 Кумызан: Новый, дер. – 220  
 Кунгур – 137  
 Кунгурский у. – 137, 163  
 Кундравинская станица – 246, 247, 251  
 Кунерсдорф – 547  
 Кунчурино, дер. – 164  
 Курганская обл. – 770  
 Курмыш, г. – 76, 150, 330  
 Курмышский у. – 104, 133  
 Куроедовка, дер. – 172  
 Куропаткинский, х. – 269  
 Курчеево (Корчай, Курса), дер. – 223, 643, 659  
 Кутем, дер. – 172  
 Кутуши: Верхние, с. – 172  
 Кучюковская, дер. – 107  
 Кушалино, с. – 148  
 Кушкетбаш, дер. – 216, 367  
 Куюк, с. – 94  
 Кыйбла – 586  
 Кыр-Баран, с. – 439, 531, 759  
 Кырбаш: Нижний, Старый, дер. – 225, 226, 621, 760  
 Лаишев, Лаишево, г. – 87, 95, 471, 514  
 Лаишевский р-он – 653, 707, 718, 747, 769, 779, 780  
 Лаишевский у. – 21, 198, 217–219, 222, 224, 274, 282, 298, 317, 347, 357, 362, 363, 366, 369, 370, 380, 381, 386, 391, 392, 394–396, 398, 409, 417, 420, 422, 433, 434, 439, 451, 462, 488, 509, 512–514, 527, 531, 565, 569, 576, 589, 594, 609–612, 616–619, 627, 671, 678, 680, 681, 697, 725  
 Ландсберг, г. – 536  
 Латвия – 534  
 Левобережная Кама – 735  
 Левобережное Прикамье – 654  
 Лейтенанта Шмидта, ул. – 486  
 Ленинград – 475, 503, 505  
 Ленинградская обл. – 531  
 Ленинградская, ул. – 535  
 Ливан – 286  
 Лия-Шия (Уткино), дер. – 220, 313  
 Лобачевская, ул. – 504  
 Ломжинская губ. – 529  
 Лондон – 445  
 Луговая сторона – 86, 87  
 Лыноша, р. – 120  
 Лягушино, с. – 250, 251, 270, 677  
 Ляки, с. – 201, 202, 222, 621, 737, 738, 751  
 Мазино, дер. – 315  
 Майданек, концлагерь – 527  
 Малая Атя – 561  
 Малмыжский у. – 215, 216, 224, 272, 315, 366, 367, 373, 385, 409, 411, 506, 609, 678, 683, 695, 750  
 Малое Некрасово, дер. – 282, 513  
 Мало-Казанская, ул. – 441  
 Малый Ашп, с. – 529  
 Мамадыш – 201, 389, 471, 494, 532  
 Мамадышский кантон – 443, 469, 470, 532, 752  
 Мамадышский р-он – 389, 396, 532, 533, 554, 556, 579, 633, 655, 702–706, 711–714, 722, 741, 742, 748, 749, 770, 780  
 Мамадышский у. – 20–22, 70, 118, 198, 201, 202, 214, 216, 218, 220, 222–224, 274–276, 282, 300, 301, 307, 313, 318, 320, 335–337, 342, 345, 347, 348, 357, 362, 363, 366, 369, 370–373, 376, 380–382, 386, 391, 392, 394–399, 409–411, 415, 416, 420, 422, 423, 430, 439, 441, 448, 459, 462, 476, 480, 506, 509, 512, 530–533, 564, 565, 567, 582–585, 588, 590, 591, 593, 595, 598, 606, 612, 614, 616, 618, 620, 624, 651, 671, 678, 683, 695–697, 699, 710, 712, 724, 725, 727  
 Мамадышское викариатство – 272  
 Мамашево, пустошь – 107  
 Марийская АССР, Марийская автономная, Мари Эл – 386, 487, 655  
 Марийская область – 471  
 Матвеевка, с. – 530  
 Маутхаузен, концлагерь – 527  
 Машляк: Большой, Верхний, Малый, с. – 218, 399, 411, 439, 749  
 Мекка – 583  
 Мелекес: Средний, дер. – 222, 315, 439, 620, 752  
 Мелькен: Новый, Старый, дер. – 222, 533, 643, 703, 752  
 Мемер, дер. – 92  
 Менделеевский р-он – 526, 552, 554, 663, 741  
 Мензелинск – 138, 168, 201, 232, 244, 254, 255, 434, 480, 531, 533  
 Мензелинский кантон – 443, 469, 579  
 Мензелинский р-он – 471, 530, 533, 643, 752, 781, 703, 742, 752, 781  
 Мензелинский у. – 209, 210, 215, 222–224, 233, 237, 244, 260, 274, 315, 363, 367, 380, 383, 396, 408–410, 422, 439, 441–443, 447, 454, 478–480, 488, 492, 495, 497, 506, 530, 533, 581, 611, 612, 620, 650, 678, 695, 753, 755, 770  
 Меретьяки: Большие, Верхние, дер. – 121, 480, 514, 707  
 Меша, р. – 86, 119, 218, 394, 619, 645, 746, 696, 746, 747, 780  
 Минеуз Вотский, дер. – 224  
 Минская область – 530  
 Михайлово (Филатово), х. – 269  
 Младший Жуз – 260  
 Могилев, г. – 532  
 Могилевская область – 527, 530  
 Мозяр, дер. – 120  
 Молнино, дер. – 119  
 Молькеево (Мэлки), дер. – 178, 225–227, 374, 375, 621, 688, 760  
 Молькеевская вол. – 495  
 Москва – 26, 75, 77, 85, 91, 97, 105, 111, 114, 134, 135, 137, 138, 145–147, 149–151, 153–155, 157, 160, 189, 193, 199, 317, 435, 452, 463,

- 471, 488, 490, 503, 505, 521, 526, 527, 537,  
543, 544, 553, 656  
Москва-река – 148  
Московский кремль – 146  
Московский р-он – 458  
Московское государство – 4, 9, 54, 82, 89, 95, 97,  
106, 111, 115, 117, 141–143, 151, 183, 189–  
191, 196, 199, 786  
Московское царство – 9, 43, 50, 54, 57, 194  
Мочалкино: Верхнее, Нижнее, Новое, Старое  
(Мочальное Озеро), дер. – 220, 742, 749  
Мочалы, дер. – 171  
Мочинская слобода – 239  
Мунайка, дер. – 751  
Муслимовский р-он – 752  
Мучной базар (Барабусы) – 489  
Мушуга, дер. – 237, 241–245, 247  
Мятяу-баш, дер. – 497  
Н.Ершова, ул. – 434, 475, 522,  
Набережные Челны, г. – 550, 552, 553, 554  
Наваринская станица – 251  
Нагайбакская вол. – 754  
Нагайбакская крепость – 5, 236–238, 240–245,  
247, 254–256, 258, 754  
Нагайбакская станица – 236, 241, 244, 247, 256,  
261, 756  
Нагайбакский округ – 674  
Нагайбакский р-он – 268, 483, 500, 529, 645, 657,  
659, 756  
Надырово, дер. – 224  
Назаровка (Урдалы), дер. – 230, 758  
Налетово, дер. – 93  
Налим: Новый, с. – 172, 201, 222  
Нарат Асты, дер. – 740  
Нарат Чокор, с. – 755  
Наримановка, дер. – 222, 752  
Нежинское, с. – 231, 242, 250, 251  
Нижегородская губ. – 172, 278, 328, 366, 435  
Нижегородская епархия – 12, 76, 126, 133, 174,  
274, 328  
Нижегородский у. – 174  
Нижнее Бишево, с. – 643  
Нижнее Поволжье – 43, 67, 129, 196, 355  
Нижнее Предкамье – 56, 191, 201, 203  
Нижнее Прикамье – 35, 211, 213, 214, 257, 744,  
751, 753, 763, 765, 772, 779–781  
Нижнекамск – 552  
Нижнекамский р-он – 711, 752  
Нижний Елзан, дер. – 171  
Нижний Новгород, г. – 76, 531, 534  
Нижний Уряс, дер. – 216, 751  
Нижний Чепкас, дер. – 366  
Нижняя Волга – 261  
Нижняя, дер. – 107  
Никиткино: Верхнее, Нижнее, дер. – 373, 619  
Никифорово (Чия баш), дер. – 205, 218, 219, 301,  
307, 318, 336, 362, 366, 381, 411, 556, 701,  
711, 749  
Никольская, ул. – 490  
Новая линия – 113, 246–248, 253  
Новгород – 155, 526  
Новгородская земля – 156  
Ново-Адамская вол. – 453  
Ново-Горшечная, ул. – 453  
Новое Максимово, дер. – 218  
Новое Юзеево, дер. – 232, 236, 238, 240–243, 245,  
247  
Ново-Красногорский, пос. – 269  
Новолинейный р-он – 260, 261  
Ново-Рассыпной (Долгий), пос. – 269  
Ново-Тенчали, дер. – 178  
Новошешминск – 172  
Новые Меньшие, дер. – 93  
Новые Четвертые, дер. – 93  
Новый Киргиз, дер. – 224  
Новый Салаван, дер. – 192, 367, 368  
Новый Сарай – 709  
Ногайская дорога – 59, 93, 94, 106, 107, 120, 121,  
123, 137, 138, 172, 173, 178, 619, 696, 746  
Ногайская орда – 154  
Нурлат-Октябрьский р-он – 667  
Нурусы, дер. – 172  
Нусла, дер. – 215, 750  
Нырсывар, дер. – 107, 119, 120, 217, 746  
Нырья, с. – 342  
Одер, р. – 534  
Одесса, г. – 526  
Одесский учебный округ – 291  
Океания – 405  
Октябрьский р-он – 758  
Олы Солтан, дер. – 119, 120  
Ольгинский, х. – 269  
Ольшанская станица – 260  
Омарская вол. – 396  
Омск, г. – 436, 526, 527, 534  
Орда – 562  
Орджоникидзевский край – 533  
Ординский р-он – 529  
Оренбург, г. – 233, 244, 247, 337, 493, 494, 499  
Оренбургская (пограничная) линия – 202, 238,  
239, 241, 242, 246, 754, 756  
Оренбургская губ. – 5, 24, 25, 231, 232, 235, 240,  
241, 244, 245, 250, 257, 258, 315, 316, 341,  
367, 398, 400, 415, 435, 494, 578, 582, 586,  
597, 657, 669, 674, 677, 689, 691–693, 756  
Оренбургская епархия – 12, 272, 273, 321, 328,  
362  
Оренбургская область – 548, 643, 644, 651  
Оренбургский край – 24, 245, 255, 310, 316  
Оренбургский регион – 548  
Оренбургский у. – 231, 232, 248, 249, 258, 261,  
266, 271, 367  
Оренбургский учебный округ – 318, 319, 322, 323  
Оренбургское архиерейство – 272  
Оренбургское казачье войско – 24, 63, 236, 238,  
239, 244, 246–251, 253, 258, 268  
Оренбуржье – 5, 25, 315, 580, 680  
Орловский, х. – 269

- Орск – 246  
Орский у. – 231, 253, 258, 261, 271, 315  
Осинская дорога – 137, 138, 232  
Остроленская станица – 250  
Остроленский у. – 231, 529  
Остроленский, пос. – 231, 246–253, 259, 500, 529, 530, 659, 756  
Отар Дубровка (Татар Казысы), дер. – 119, 120  
Отважный, х. – 269  
Ошторма-Юмья, Старая Юмья, с. – 201, 216, 217, 276, 298, 399, 430, 697, 704, 751, 766  
Пайда – 153  
Паново, с. – 496  
Пановская вол. – 381  
Параньгинский р-он – 717  
Париж, пос. – 231, 247, 248, 249–253, 259, 269, 500, 658, 659, 693, 735, 756,  
Пенделги, дер. – 164  
Пенза, г. – 284  
Пензенская губ. – 435, 569, 586, 737  
Пензенская епархия – 274, 321  
Пензенская область – 704, 767  
Пензенский у. – 136, 164, 169, 171, 174  
Первоначальный, х. – 269  
Перевья, дер. – 107  
Передняя Азия – 561, 618  
Пермская губ. – 240, 241, 307, 331, 342, 385, 388, 398, 435, 510, 669, 712  
Пермская епархия – 76, 321, 328  
Пермская обл. – 487, 529, 693  
Пермский край – 537  
Пестрецы, с. – 527  
Пестречинский р-он – 59, 527, 554, 584, 650, 704, 714, 737, 738, 743, 745, 746, 780  
Петербургская губ. – 297  
Петербургская ул. – 441  
Пировский р-он – 495, 499  
Письмянская слобода – 244  
Площадь Свободы – 454  
По р. Уньбе, дер. – 119  
Поволжская епархия – 328  
Поволжский регион – 9  
Поволжско-Приуральская историко-этнографическая область – 38  
Поволжье – 4, 5, 7–9, 11, 12, 15, 23, 25, 27, 31–33, 37, 39, 44, 45, 48, 50, 51, 64, 70, 72, 73, 113, 116, 131, 132, 162, 167, 169, 173, 176, 177, 180, 181, 199, 262, 265, 271, 280, 285, 296, 318, 338, 380, 383, 386, 388, 444, 504, 516, 704, 714, 726  
Подгорный редут – 242, 250  
Покровская ул. – 465  
Полведен, дер. – 119  
Полевая Буа, Бува, дер. – 225, 226, 374, 760  
Польша – 59, 152, 191, 518, 529, 532, 533,  
Поповка, Попово, с., пос. – 231, 246, 500, 658, 659, 674, 689, 691, 692, 752, 756  
Порт-Артур – 655, 659  
Поршур, с. – 201, 215, 216, 750  
Порым, с. – 496, 751  
Починок Поник – 696  
Починок, дер. – 174  
Правая Черноозерская ул. – 450  
Правобережная Волга – 736  
Правобережная Кама – 735  
Правобережное Прикамье – 654, 655  
Прага, г. – 531  
Предволжье – 702, 704  
Предкамье – 28, 43, 70, 103, 191, 222–224, 231, 409, 631, 696, 699, 702, 710, 712, 730, 786  
Преображенское (Алгаши), с. – 104  
Прибалтийский фронт – 534  
Прибалтика – 191  
Приволжский военный округ – 448  
Прикамье – 257, 261, 262, 271, 631, 644, 645, 654, 708, 717, 737  
Примешенская зона – 119  
Приморский край – 542  
Приуралье – 5, 6, 12, 25, 27, 34, 37, 39, 41, 43, 52, 57, 60, 70, 72, 133, 136–138, 140, 181, 199, 201, 222, 253, 372, 389, 430, 432, 435, 463, 465, 475, 476, 504, 631, 633, 642, 690, 730, 731, 769, 770, 773, 783, 787, 788  
Проня, р. – 530, 532  
Профсоюзная, ул. – 489  
Прут, р. – 526  
Пряшниковая, х. – 269  
Псковская губ. – 297  
Пушур, с. – 506  
Раменский участок – 500  
Рейнберг, пункт – 529  
Рейхстаг – 535–546  
Республика Башкортостан – 224, 235, 442, 534  
Реста, р. – 532  
Решетино, дер. – 586  
Рогачев, г. – 529  
Роданово, городище – 708  
Рождественское селище – 712  
Рождественское, Куркуль тож, с. – 172, 496  
Рождественское, с. – 496  
Романов, г. – 158  
Романовский у. – 158  
Российская империя – 4, 31, 41, 45, 51–53, 60–62, 64, 162, 168, 207, 240, 271, 295, 298, 341, 358, 511, 669, 694, 788  
Российская республика – 459, 511  
Российская Федерация, РФ – 533, 544  
Российское государство – 9, 50, 58, 74, 181, 202, 330  
Россия – 4, 6, 9, 10, 13, 30, 31, 40, 41, 44, 46, 48, 51, 53, 56–59, 61, 62, 65, 67, 75, 79, 83, 98, 111, 113, 114, 116, 118, 122, 123, 126, 131, 132, 134, 136–138, 142–145, 147–156, 160–163, 166, 168–170, 174, 176, 177, 180, 182, 188, 190, 203, 206, 253, 255, 257, 284, 288, 291, 293, 295, 300, 301, 308, 310, 323, 326, 327, 335, 351, 360, 366, 379, 397, 398, 427,

- 428, 432, 435, 444, 456, 478, 494, 509–511, 515, 533, 539, 546–548, 553, 632, 665, 755, 789  
РСФСР – 71, 209, 253, 439, 440, 442, 451, 457, 461, 462, 465, 468, 475, 481, 487, 490, 495, 496, 511, 518–521  
РТ, Республика Татарстан – 14, 16, 23, 28, 41, 48, 49, 59, 67, 68, 70–72, 84, 85, 114, 212, 442, 489, 523, 526, 527, 530–533, 547–550, 553–558, 584, 587, 644, 648, 650, 651, 672, 716, 737–743, 751  
Рундены, п. – 534  
Русское государство – 26, 97, 145, 157, 158, 160, 161, 360  
Рыбная слобода, с. – 513  
Рыбно-Слободский р-он – 531, 554, 556, 568, 700, 704, 707, 714, 749  
Рязанская епархия – 132, 169  
Саба (Маметева пустошь), дер. – 174, 389  
Сабинский р-он – 587, 655, 700, 749  
Савалеево (Верхний Багряж), дер. – 215, 479, 492, 661, 662, 739, 753, 754, 774  
Савруши Большие, Малые, с. – 345, 357, 367, 411, 423, 441, 462, 476, 565  
Саир: Меньший, дер. – 92, 106, 107, 119  
Салауш, дер. – 373  
Самара, г., крепость – 137, 321, 330, 436, 437, 528, 621  
Самарская губ. – 192, 230, 305, 342, 367, 368, 398, 435, 499  
Самарская епархия – 12, 76, 272, 274, 321  
Самарская Лука – 192  
Самарская обл. – 758  
Самарская станица – 260  
Самарский у. – 367, 368  
Санкт-Петербург, Петербург – 165, 168, 278, 293, 299, 310, 322, 333, 358  
Саранский у. – 136  
Сарапала, дер. – 215, 753  
Сарапульский у. – 272  
Саратовская губ. – 307, 435  
Саратовская епархия – 76  
Сарашлы (Шерашлы, Шарашлы): Старое, дер. – 223, 232, 236, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 498, 532  
Сардабаш, Сердабаш, Сардыбаш дер. – 215, 367, 411, 651, 656  
Сардаусь, Сердаус, дер. – 216, 751, 276  
Сармановский р-он – 554, 736, 737, 740, 752, Сарсаз-Багряж, с. – 201, 648, 655, 661, 740  
Саря, дер. – 107  
Сатлыган Ключ – 367  
Свердловск, г. – 659  
Свердловская обл. – 537  
Светлое Озеро, с. – 215, 753  
Свияга, г. – 76  
Свияжск – 83–85, 104, 184, 185, 203  
Свияжская провинция – 172  
Свияжский кантон – 443, 495, 502, 533  
Свияжский у. – 85, 86, 91, 94, 95, 99, 102, 136, 164, 171, 173, 176, 178, 190, 361, 366, 393, 410  
Севастополь, г. – 526  
Северная Америка – 297  
Северная Башкирия – 590  
Северное Закавказье – 216  
Северное, с. – 533  
Северный Кавказ – 67, 528, 562, 765  
Северо-Восточная Россия – 572  
Северо-Восточный край – 8  
Северо-западный регион Татарстана – 655  
Северо-Западный фронт – 531  
Седелькино, дер. – 172  
Сейтяково, дер. – 221  
Семен Головино: Новое, с. – 201, 381, 396, 712  
Сергачский у. – 366  
Серда: Верхняя, Крещеная, Старая, Кряш-Серда, дер. – 59, 119, 120, 217, 365, 584, 650, 651, 714, 737, 743, 746  
Середняя, дер. – 107  
Серкамки, дер. – 170  
Сетяково, дер. – 714  
Сибирская губ. – 171, 240  
Сибирская дорога – 137, 232  
Сибирская епархия – 328  
Сибирская линия – 258  
Сибирский край – 495, 499  
Сибирское ханство – 643  
Сибирь – 4, 5, 9, 116, 156, 165, 173, 176, 177, 180, 241, 280, 296, 324, 325, 355, 366, 400, 435, 436, 444, 463, 494, 499–501, 566, 572, 727, 783, 784  
Симбирск – 272, 322, 355  
Симбирская губ. – 25, 274, 307, 331, 342, 366, 367, 435, 754, 756  
Симбирская епархия – 12, 76, 272, 274, 321, 328  
Симбирский у. – 136, 164, 171–173, 362, 366, 367  
Симбирское Поволжье – 45  
Сирия – 286  
Сия (Сая): Большие, Нижнее дер. – 105, 107, 120  
Скепня, с. – 529  
Слак-баш, дер. – 497  
Слободская Украина – 239  
Слободский городок – 88  
Слободской у. – 88  
Слободской, г. – 546  
Служилая Шентала, дер. – 279  
Советская Россия – 493  
Советский Союз – 547  
Сонтуры, с. – 327  
Сорока-Сайдак, дер. – 366  
Сорочинская крепость – 238, 260  
Сорочинская станица – 260  
Сорочьи Горы, городище – 568  
Сосновый Ключ, дер. – 215, 230, 367  
Спасский кантон – 443  
Спасский р-он – 471  
Спасский у. – 215, 439, 678, 758

- Среднее Поволжье – 4, 5, 7, 28, 34, 37, 40, 44, 45, 52, 54–56, 58, 60, 74, 78–80, 82, 83, 88, 96, 97, 111, 114–119, 136, 138, 141, 142, 159, 183, 194, 199, 201, 208, 257, 261, 262, 271, 290, 326, 379, 384, 386, 389, 390, 395, 397, 430, 505, 507, 577, 579, 592, 601, 607, 617, 631, 634, 642, 650, 663, 695, 699, 701, 704, 705, 707, 718, 727, 728, 730, 731, 733, 769, 770, 773, 776, 785–788
- Средние Пенячи, дер. – 488, 752
- Средняя Азия – 33, 192, 231, 444, 469, 561, 606, 618, 643, 680, 681, 729, 783
- Средняя Волга – 618, 706
- Средний Жуз – 260
- СССР – 31, 51, 71, 207, 253, 268, 452, 456, 475, 494, 499, 503–505, 518–521, 523–528, 530–532, 536, 539, 544, 545
- Ставрополь, г. – 533
- Ставропольская губ. – 510
- Ставропольский у. – 272, 362
- Ставропольское калмыцкое войско – 239, 260
- Сталинградский фронт – 530
- Старицкий удел – 76
- Старое Азмеево, дер. – 223, 754, 755
- Старое Баишево, дер. – 173
- Старое Зияшево, дер. – 232, 236, 238, 239–245, 247
- Старое Ички-Казанское городище – 119
- Старое Лебедино, дер. – 215
- Старый Курбаш, дер. – 414, 575, 760
- Страны Варшавского договора – 525
- Студенцы, дер. – 178
- Субаш: Верхний, Дюртели-Субаш, дер. – 121, 198, 215, 218, 219, 420, 430, 701, 749
- Сувар – 710
- Суздаль – 150
- Сунь, Сюнь, р. – 138, 644, 654, 735.
- Суринское (Янгозино), дер. – 225, 226, 374
- США – 444, 491
- Сызрань – 330
- Сырьянская вол. – 88
- Табынская станица – 260
- Тавели, Тавель, Тевели, с. – 201, 202, 215, 230, 300, 337, 362, 625, 651, 736
- Тайсуганово, с. – 643
- Таллин, г. – 527
- Тамбовская епархия – 132, 328
- Тамбовский у. – 174
- Танькино, дер. – 530
- Тара – 171
- ТАССР – 29, 33, 210, 441, 438, 439, 448, 450, 452, 456, 461, 468–471, 473, 495, 496, 499, 502, 503, 517, 532, 533, 562, 567, 579, 588, 710, 758, 790
- Татария – 29, 33, 326, 379, 449, 452, 461, 462, 463, 465, 481, 489, 496, 505, 705, 730
- Татарио-Башкирская советская республика – 432, 433, 436
- Татарская Багана, дер. – 586
- Татарская слобода, Казанская татарская слобода, Старотатарская слобода – 82, 170, 171, 176, 177, 185, 285, 362, 522
- Татарские Ключи, дер. – 586
- Татарские Юнки, дер. – 586
- Татарстан – 48, 442–444, 471, 475, 484, 486, 503, 526, 527, 530–533, 547, 548, 552–558, 631–633, 643, 644, 648–651, 653–655, 660, 663, 666, 667, 673, 736, 747–751, 781
- Татищевская крепость – 238
- Татреспублика, Татарская республика – 437, 439, 442, 454, 457, 470, 473, 482, 486, 495, 498, 499, 502, 503
- Таутермень, дер. – 119, 121, 217, 746
- Ташкент – 494
- Ташкирмень, дер. – 107, 217, 218, 319, 357, 619, 653, 661, 706, 718, 747, 769, 779, 780
- Тверская епархия – 85
- Тверь – 148
- Театральная площадь – 450
- Темников-Алатырь-Тетюши, засечная черта – 97
- Темниковский у. – 157, 174
- Теплоречка, с. – 534
- Тернопольская обл. – 529
- Тетевель, дер. – 172
- Тетюш, г. – 97, 461, 471
- Тетюшская крепость – 97
- Тетюшский кантон – 443
- Тетюшский р-он – 562
- Тетюшский у. – 204, 225, 361, 362, 373, 374, 411, 686
- Тиргартен, парк – 536
- Тобольск – 165, 171, 177
- Тобольская епархия – 165, 176, 373
- Токаево, дер. – 228
- Толкияз, дер. – 119, 121, 217, 451, 746
- Толонгозино, дер. – 127
- Томасов Починок – 373, 411, 696
- Томский округ – 495, 499
- Тонгузино, дер. – 192, 654, 660
- Торопово, с. – 164
- Тоцкая крепость – 238, 260
- Тоцкая станица – 260
- Требий (Магнитная станица), пос. – 231, 246–252, 259, 269, 367, 756
- Три Сосны (Өч нарат), дер. – 367, 372, 373, 411, 421, 567
- Троицкий у. – 231, 232, 253, 258, 261, 263, 264, 267, 268, 270, 271, 315, 494, 669, 674, 677, 689–692
- Трюк-Гямти, дер. – 119, 120
- Туби, дер. – 171
- Тукаевский р-он – 644, 736, 737, 739, 752,
- Тулабай, с. – 751
- Тумбагуш, дер. – 477
- Тура, дер. – 94, 106, 107
- Тургоякская колония – 494
- Туркестанский фронт, Туркменфронт – 443
- Турминское, с. – 533

- Тыловой Крещеный, с. – 496, 696  
Тюгеевка, с. – 215, 753  
Тюлячинский р-он – 531, 554, 588  
Тюменская обл. – 548  
Тябердино, Тебердино: Большое, Старое дер. – 205, 225–227, 229, 374, 375, 531, 621, 760  
Тябердины Челны, дер. – 698  
Тямти, дер. – 218, 219, 618, 749  
Углич – 135, 158  
Угречь, дер. – 107  
Удмуртия – 496, 552, 631, 655, 751, 767, 778  
Узинский стан – 164  
Украина – 529, 531, 532  
Украинский фронт – 528, 529, 534, 535  
Улус Джучи – 628  
Улькунды, дер. – 586  
Умирово, Умерово: Старое, дер. – 223, 232, 237, 238, 240, 241, 243, 245, 247, 652  
Умяково, с. – 751  
Ураево, с. – 201  
Урал – 4, 23, 24, 265, 318, 400, 466, 469, 494, 495, 499, 501, 538, 692  
Урало-Алтайский этнокультурный ареал – 667  
Урало-Волжский штат – 435  
Урало-Поволжский регион – 524, 525  
Уральское казачье войско – 239, 260  
Уреево-Челны, дер. – 218, 347, 556, 749  
Уржумский, у. – 162, 169  
Урманчеево, дер. – 218, 749  
Урясбаш, Урясь-Баш, дер. – 215, 216, 373, 385, 751, 770  
Урясь-Учи, с. – 298, 348  
Усы: Большие, Малые, Старые, дер. – 222, 232, 236, 238–241, 243–245, 247, 752  
Утарово, дер. – 223, 754  
Утеево, дер. – 366  
Утяганово, Утеганово: Новое, Старое, дер. – 696, 751  
Уфа, г. – 137, 232, 255, 342, 435, 478, 479, 493, 496  
Уфа, р. – 138  
Уфимская губ. – 22, 23, 25, 66, 192, 209, 210, 215, 222–224, 233, 274, 278, 281, 305, 307, 315, 342, 357, 363, 398, 400, 408–410, 415, 422, 435, 439, 442, 443, 447, 455, 477, 479, 480, 488, 492, 495, 496, 497, 506, 530, 532–534, 572, 581, 586, 598, 600, 610–612, 620, 623, 650, 659, 669, 674, 678, 684, 695, 754–758  
Уфимская епархия – 12, 22, 76, 274, 321, 751, 753, 754, 780  
Уфимская обл. – 235  
Уфимская провинция – 57, 235, 237, 238, 254, 257, 271  
Уфимская станица – 260  
Уфимский у. – 137, 150, 163, 168, 171–173, 222, 231, 232, 600  
Уфимское архиерейство – 272  
Уфимское наместничество – 202, 235  
Уэльс – 296  
Федорово, Федоровка, с. – 201, 736, 741  
Федотовка (Аланлык), дер. – 230, 739, 758  
Фершампенуаз, пос., станица – 231, 246–252, 259, 269, 315, 483, 500, 756  
Филимоновская станица – 250  
Финляндия – 59  
Флессенбургский, Флоссенбург, концлагерь – 526, 527  
Франция – 53  
Хазесяновская вол. – 178  
Хайван, дер. – 107  
Хаммельсбургский, концлагерь – 526, 527  
Хан-кирмэн (Крепость хана), городище – 619  
Ханская (Астраханская) ярмарка – 395  
Хасан, озеро – 529  
Хижицы – 433, 458, 459  
Хозесаново, дер. – 225–228, 374, 621, 670, 760, 761  
Хозяшево, дер. – 107  
Хужалар тавы (Гора Ходжей) – 619  
Царевококшайск, г. – 184, 185, 330  
Царевококшайский у. – 162, 169, 172, 327, 366  
Царевосанчурский у. – 162  
Центральная Азия – 660  
Центральная Россия, центральные районы России – 95, 114  
Цивильск – 184, 330  
Цивильский у. – 172, 204, 205, 225, 228, 361, 366, 374, 405, 411, 414, 531, 575, 670, 686, 688  
Пипья: Старая, дер. – 215, 216, 656, 697, 718, 750  
Чабья, дер. – 222, 752  
Чаллы, дер. – 119  
Чаусы, г. – 530  
Чебаркуль, г. – 691  
Чебаркульский р-он – 500, 658, 691, 756  
Чебоксарск – 104, 330  
Чебоксарский у. – 66, 366, 562  
Чебоксары, крепость – 77  
Челнинский кантон – 29, 440, 441, 443, 461, 473, 495, 503, 752  
Челны, дер. – 620  
Челябинская губ. – 494  
Челябинская обл. – 483, 500, 529, 548, 658, 691, 756, 758, 770  
Чембарский у. – 586  
Черабатырово, Чюрабатырово, дер. – 215, 230  
Черемшан, дер. – 105  
Черемшан, р. – 192  
Черемьш, дер. – 107, 119, 120  
Черкас Большой, Черкасово, с. – 439, 537, 697, 751  
Черкасовская вол. – 382, 386  
Черневка, дер. – 530  
Черниговская губ. – 569  
Черноярковский Пассаж – 489  
Чернышевского, ул. – 489  
Чершилы, Чыршылы: Нижний, Кряшенский, дер. – 202, 222, 736  
Чехословакия – 531

- Чижевка, с. – 649  
Чистополь, г. – 202, 330, 342  
Чистопольская пристань – 238  
Чистопольский кантон – 439, 453, 469, 567  
Чистопольский р-он – 503, 526, 556, 633, 651, 711, 748, 758  
Чистопольский у. – 220, 279, 340, 372, 373, 380, 382, 393, 394, 396, 442, 506, 512, 526, 586, 616, 619, 624, 625, 678, 682, 723, 758, 770  
Чувашия – 130, 631, 687  
Чувашская, Чувашская дорога – 92–94  
Чувашский Байтаг, с. – 506  
Чувашский Бихмят, с. – 506  
Чулпаниха, пустошь – 127  
Чура: Большая, Малая, Верхняя, с. – 70, 201, 215, 216, 298, 335, 347, 348, 416, 556, 579, 582, 593, 699, 701, 703, 750  
Чурабатыр, дер. – 758  
Чурилка, р. – 92  
Чурильня, Чурильня, дер. – 92, 106, 107  
Чюваш, дер. – 119, 120  
Шаймурзино, дер. – 173  
Шаранский р-он. – 754, 756, 766  
Шарберда, с. – 496  
Шатки, с. – 514  
Шебулатово, дер. – 121  
Шеморбаш, дер. – 218, 317, 373, 376, 430, 459, 462, 583, 591, 620, 697, 749  
Шеморбашская вол. – 394  
Шеморданы – 201, 367  
Шетнево-Черемышево, дер. – 119, 120  
Шешма, междуречье – 214, 215, 654, 663  
Шешма, р. – 214, 654, 663  
Шешминская пристань – 238  
Шидали Вотские, дер. – 224  
Ширданы: Большие, дер. – 94, 171  
Шошма, р. – 750  
Шпрея, р. – 535, 541  
Шуман, дер. – 105, 107, 120  
Шурабаш, дер. – 651, 660  
Шурняк: Большой, Малый, дер. – 221, 396, 399, 696, 700, 751  
Эльбинг, город-крепость – 533  
Эрчи, г. – 534  
Юго-Западный фронт – 530  
Южная Сибирь – 681  
Южное Зауралье – 254, 257, 259, 262, 266, 271  
Южное Приуралье – 256, 257, 271  
Южный Урал – 42, 48, 67, 644, 645, 735, 756  
Юкачи, дер. – 202, 218, 222, 298, 347, 703  
Юкачинская вол. – 386  
Юлдашево Верхнее, дер. – 224  
Юрга, г. – 535  
Юрьев-Ливонский, г. – 154  
Юшады: Верхние, с. – 742, 752, 755  
Ядринск, г. – 76, 330  
Ядринский у. – 76, 130, 131, 174  
Ядыгерская вол. – 391  
Ямашкино, дер. – 172  
Ямушан-Ключ, с. – 496  
Янасал, Янасала, дер. – 106, 107, 367, 369, 370, 411  
Янбахтино, дер. – 176  
Янсурино, дер. – 760  
Янцевары, Янцовары, Янсовары, дер. – 119, 121, 217, 222, 363, 411, 434, 462, 569, 588, 589, 698, 738, 746  
Яныли, дер. – 215, 216, 367, 462  
Яранский у. – 162  
Ярославль, г. – 158

### Сведения об авторах

**Альмеева Наиля Юнисовна** – к.искусствоведения, старший научный сотрудник сектора фольклора Российского института истории искусств (г.Санкт-Петербург)

**Аминов Рустем Равилович** – к.и.н., научный сотрудник Центра изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г.Казань)

**Атнагулов Ирек Равильевич** – к.и.н., зав. лабораторией этнографии народов Южного Урала Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г.Челябинск)

**Багаутдинова Халида Зиннатовна** – научный сотрудник отдела историко-культурного наследия народов РТ Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г.Казань)

**Баязитова Флера Саитовна** – д.филол.н., ведущий научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова АН РТ (г.Казань)

**Беляков Андрей Васильевич** – к.и.н., научный сотрудник Института российской истории Российской академии наук (г.Москва)

**Васильев Дамир Михайлович** – краевед (г.Заинск)

**Загидуллин Ильдус Котдусович** – д.и.н., руководитель отдела новой истории Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г.Казань)

**Ислаев Файзулхак Габдулхакович** – д.и.н., профессор кафедры гуманитарных дисциплин Российского исламского университета (г.Казань)

**Исхаков Дамир Мавлявеевич** – д.и.н., главный научный сотрудник Центра исследований Золотой Орды и татарских ханств им. М.А. Уманова Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г.Казань)

**Исхаков Радик Равильевич** – к.и.н., руководитель Центра изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г.Казань)

**Макаров Геннадий Михайлович** – к.искусствоведения, доцент Казанской государственной консерватории им. Н.Г. Жиганова (г.Казань)

**Мухамадеева Лилия Абдулахатовна** – к.и.н., старший научный сотрудник Центра изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г.Казань)

**Мухаметшин Юлдуз Галимзянович** – к.и.н. (г.Казань)

**Сулова Светлана Владимировна** – к.и.н., старший научный сотрудник отдела этнологических исследований Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г.Казань)

**Хакимов Рафаиль Сибгатович** – д.и.н., вице-президент АН РТ, академик АН РТ, директор Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г.Казань)

**Шарафиев Эмиль Илхамутдинович** – аспирант Центра изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков Института истории им. Ш. Марджани АН РТ (г.Казань)

## Оглавление

<b>Предисловие</b> ( <i>Рафаэль Хакимов</i> ) .....	3
<b>Историография и источники</b> ( <i>Радик Исхаков</i> ) .....	4
§ 1. Изучение истории и культуры кряшен .....	4
§ 2. Характеристика источников .....	54
<b>Глава 1. Христианское просвещение и формирование групп «новокрещен» в Российском государстве в XVI–XVII вв.</b> .....	74
§ 1. Религиозная политика Московского государства в Среднем Поволжье (вторая половина XVI – XVII вв.) ( <i>Ильдус Загидулин</i> ) .....	74
§ 2. Крестившиеся татары в составе служилой элиты Московского государства XVI–XVII вв. ( <i>Андрей Беляков</i> ) .....	143
<b>Глава 2. Межконфессиональные отношения в Волго-Уральском регионе и христианское просвещение татар в XVIII в.</b> .....	162
§ 1. Обращение в православие и христианизация татар в XVIII в. ( <i>Файзулхак Ислаев</i> ) .....	162
§ 2. Развитие конфессионального образования крещеных татар ( <i>Радик Исхаков</i> ) .....	183
<b>Глава 3. Этносоциальные процессы среди кряшен во второй половине XVI – начале XX вв.</b> .....	189
§ 1. Консолидационные процессы и формирование кряшенской этноконфессиональной идентичности (вторая половина XVI – начало XX вв.) ( <i>Радик Исхаков</i> ) .....	189
§ 2. Этнотерриториальные группы кряшен ( <i>Дамир Исхаков</i> ) .....	211
§ 3. Этносоциальная история нагайбаков во второй половине XVIII – начале XX вв. ( <i>Рустем Аминов</i> ) .....	235
§ 4. История формирования нагайбакской идентичности в 1736 г. – первой трети XX в. ( <i>Ирек Атнагулов</i> ) .....	254
<b>Глава 4. Религиозные (православные) институты и просветительское движение кряшен в XIX – начале XX вв.</b> ( <i>Радик Исхаков</i> ) .....	272
§ 1. Православные религиозные институты .....	272
§ 2. Система Н.И.Ильминского и формирование кряшенской интеллигенции .....	283
§ 3. Школьное просвещение .....	295
§ 4. Становление и развитие письменной традиции .....	326
§ 5. Трансформация конфессиональной идентичности кряшен в XIX – начале XX вв. .....	361
<b>Глава 5. Социально-экономическое развитие в XIX – начале XX вв.</b> .....	379
§ 1. Хозяйственная культура ( <i>Юлдуз Мухаметшин</i> ) .....	379
§ 2. Поземельная крестьянская община и общественный быт ( <i>Радик Исхаков</i> ) .....	398
<b>Глава 6. Кряшены в XX в.</b> .....	427
§ 1. Общественно-политическое движение кряшен в 1917–1940-х гг. ( <i>Лилия Мухамадеева</i> ) .....	427
§ 2. Культурное строительство и просветительские учреждения в 1917–1930-х гг. ( <i>Лилия Мухамадеева</i> ) .....	456
§ 3. Средства массовой информации кряшен в первой половине XX в. ( <i>Лилия Мухамадеева</i> ) .....	476
§ 4. Издательская деятельность и театральное искусство кряшен в 1919–1940-е гг. ( <i>Лилия Мухамадеева</i> ) .....	484

§ 5. Кряшенское население за пределами ТАССР (1917–1930-е гг.) (Лилия Мухамадеева).....	495
§ 6. Дискуссия о происхождении кряшен – формы конструирования кряшенской идентичности в советский период (Лилия Мухамадеева) .....	501
§ 7. Религиозная политика советского государства и культурно-религиозные институты кряшен в 1917–1930-е гг. (Лилия Мухамадеева).....	509
§ 8. Подвиги татар-кряшен на фронтах Великой Отечественной войны (Лилия Мухамадеева) .....	525
§ 9. Общественное и этнокультурное движение татар-кряшен в постсоветский период (Эмиль Шарафиев) .....	547
<b>Глава 7. Традиционная культура</b> .....	559
§ 1. Дохристианские верования и обрядность (Радик Исхаков) .....	559
§ 2. Песенная культура и народные праздники (Наиля Альмеева) .....	631
§ 3. Традиционная музыкально-инструментальная культура (Геннадий Макаров) .....	641
§ 4. Народная одежда (Светлана Суслова) .....	668
§ 5. Поселения, хозяйственные постройки и жилище (Юлдуз Мухаметшин) .....	695
§ 6. Пища и домашняя утварь (Юлдуз Мухаметшин) .....	721
§ 7. Родовые знаки (тамги) (Геннадий Макаров) .....	734
§ 8. Особенности формирования говоров и подговоров татар-кряшен (этнолингвистический аспект) (Флера Баязитова) .....	744
<b>Заключение</b> (Радик Исхаков) .....	786
<b>Приложения</b> .....	791
§ 1. Социокультурное развитие крещеных татар Среднего Поволжья в XVI–XVIII вв. ....	791
§ 2. Традиционная культура кряшен (XIX – начало XX вв.) .....	805
§ 3. Кряшенское просветительство (XIX – начало XX вв.) .....	826
§ 4. Социальное и этнокультурное положение нагайбаков в XIX – начале XX вв. ....	864
§ 5. Социокультурное развитие кряшен в XX в. ....	871
<b>Источники и литература</b> .....	888
Неопубликованные источники .....	888
Опубликованные источники и материалы .....	890
Авторефераты и диссертации .....	896
Литература .....	898
Список сокращений .....	929
Указатель именной .....	932
Указатель географический .....	945
Сведения об авторах .....	957

**История и культура татар-кряшен  
(XVI – XX вв.)**

*Коллективная монография*

Компьютерная верстка – *Л.М. Зигангареева*  
Корректор – *С.А. Ярмухаметова*  
Компьютерный набор, сканирование,  
техническое редактирование – *Х.З. Багаутдинова*

Подписано в печать 07.11.2017 г.  
Формат 84x108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub> Бумага ВХИ. Гарнитура Таймс.  
Печать офсетная. Печатных листов 60,0 + 2,25 цв.вкл. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета  
ООО «КОНСТАНТА»  
308519, Белгородский р-н, п. Северный, ул. Березовая, 1/12  
Тел./факс +7(4722) 300-720 <https://konstanta-print.ru>



**Сайт**

Института истории  
Академии наук РТ

**Татаровед.рф**